

Становление мусульманской доктринальной мысли и ранняя исламская философия

(к вопросу о взаимном влиянии на примере *ал-Фикх ал-акбар* Абӯ Ҳанӣфы)

В арабистических и исламоведческих исследованиях, давно усвоивших традицию строгой рубрификации, принято весьма жестко отделять то, что в них именуется “философией”, от того, что называют “религиозно-догматической мыслью”, или, иногда, “теологией”. Мы не собираемся пускаться здесь в теоретическую полемику по поводу определения содержания этих понятий или оправданности применения любого из них в отношении классической арабо-мусульманской культуры. Вместо этого мы предлагаем посмотреть, насколько текст, традиционно считающийся выражением исламского (точнее, суннитского) религиозного правоверия, проникнут философской проблематикой, касающейся разработки сложнейшей теоретической проблемы единства-множественности в понимании Бога и его атрибутов и важнейшей этической, но также в конечном счете и относящейся к другим философским дисциплинам, проблемы автономии человеческого действия. Мы имеем в виду *ал-Фикх ал-акбар*, считающийся в арабо-мусульманской традиции принадлежащим Абӯ Ҳанӣфе. Этот текст в его основных частях и в его полемическом накале никак не может быть понят без обращения к разработке этих вопросов именно в философском духе мутазилитами — представителями школы, первой в истории арабской культуры заявившей о своем желании построить последовательно рациональную картину Универсума.

Текст, существующий в арабо-мусульманской традиции под названием *ал-Фикх ал-акбар*, имеет весьма интригующую историю. В начале нашего века известный семитолог А.Венсинк в своей книге “Кредо мусульман” выразил удивление по поводу того, что ни в сочинениях на арабском языке, ни в европейском востоковедении никогда не различали *два* текста, которые совершенно не совпадают между собой, если иметь в виду словесные формулировки¹. Оба они приписываются Абӯ Ҳанӣфе, но один, состоящий всего из десяти тезисов, гораздо короче другого, занимающего несколько страниц. Первый текст А.Венсинк назвал “Большой фикх-I”, другой — “Большой фикх-II”. Помимо них, известен еще один *ал-Фикх ал-акбар* — “Большой фикх-III”, приписываемый — как подчеркивает А.Венсинк, совершенно ложно, — эпониму шафиитского мазхаба имаму аш-Шафи‘ий. Если добавить, что помимо этих текстов, известен еще *ал-Фикх ал-абсат*, “Средний фикх”, автором которого также считается Абӯ Ҳанӣфа, то нетрудно понять, сколь драматическая текстологическая ситуация складывается вокруг небольшого сочинения, которое претендует на то, чтобы быть первым изложением мусульманской доктрины в ее суннитском варианте².

¹ Wensinck A. J. The Muslim Creed, Frank&Cass Co, L., 1965, p.103; первое издание — Cambridge [Eng.], The University press, 1932.

² Кстати говоря, такая нечеткость в определении авторства одного из основополагающих доктринальных текстов, равно как и размытость вопроса о его содержа-

А.Венсинк, исследовавший *ал-Фикх ал-'абсат*, считает этот текст аутентичным³. Поскольку между этим текстом и “Большим фикхом-I” имеется, по мнению А.Венсинка, полное согласие, то и “Большой фикх-I” он считает хотя и не принадлежащим самому Абӯ Ҳанӣфе, но во всяком случае представляющим собой достоверное переложение его подлинных взглядов⁴. Интересно отметить, что этот текст дошел до нас в составе комментария, который приписывается ал-Мāтурӣдӣ — известному мутакаллиму, принявшему во многом взгляды ал-Аш‘арӣ, но частично оставшемуся на позициях мутазилизма, — но, как считается, не принадлежит ему⁵. В пользу подлинности этого текста, как считает А.Венсинк, говорит и тот факт, что он имеет немало параллелей в *ал-Ваҗиййа* (“Завещание”), другом тексте Абӯ Ҳанӣфы, который скорее всего, по мнению А.Венсинка, является подлинным⁶. Из этого ряда подлинных или почти подлинных текстов безусловным исключением оказывается “Большой фикх-II”.

В самом деле, не надо быть очень крупным специалистом по средневековой арабо-исламской мысли, чтобы понять, что “Большой фикх-II” в том виде, в каком этот текст дошел до нас, не принадлежит на самом деле Абӯ Ҳанӣфе, эпониму одного из основных четырех суннитских мазхабов фикха (школ религиозно-правовой и доктринальной мысли), а создан ашаритским или во всяком случае находящимся под сильным влиянием ашаризма автором. Абӯ Ҳанӣфа (ум.767) жил в те времена, когда еще даже не были поставлены и сполна обсуждены те проблемы, по которым автор “Большого фикха-II” спорит с мутазилистами, когда еще был далек от завершения первый, наиболее интересный в философском отношении этап развития калама, задолго до эпохи ал-Аш‘арӣ (ум.935), определившего принципы подхода к проблематике, имеющей отношение к вероисповедным доктринам, которых придерживается и автор текста⁷. Отметим в этой связи очевидную многослойность текста: помимо антимутазилитской полемики, он содержит части, прямо отражающие позицию именно мутазилитов (в вопросе об автономии действия человека) и противоречащую соседствующим тезисам, заявленным в духе ашаризма (положение о “приобретении” действий и связанные с ним тезисы). Многослойность эта временная (тезисы, отражающие разные этапы развития мысли), жанровая (тезисы, явно привнесенные мыслью калама, соседствуют с теми, что высказывает факих —

нии, когда в столь многих случаях упоминания *ал-Фикх ал-акбар* остается неясным, какой именно текст имеется в виду, служит еще одним свидетельством существенной особенности отношения к доктрине, не становящейся при отсутствии института, аналогичного Церкви в христианской культуре, общеобязательной догмой.

3 Wensinck A. J. The Muslim Creed, Frank&Cass Co, L., 1965, p.123. Как сообщает А.Венсинк, он пользовался единственной дошедшей до нас рукописью, хранившейся в Каире. Текст представляет собой ответы, которые Абӯ Ҳанӣфа дал своему ученику Абӯ Муṭӣ‘а ал-Балхӣ на вопросы, касающиеся доктрины.

4 За исключением тезиса №7 “Большого фикха-I”, которое не имеет аналога в “Среднем фикхе”: «[Доктринальные] расхождения в [мусульманской] общине — [Божья] милость» (*ва ихтилāф ал-’умма раҳма*).

5 *Ал-Мāтурӣдӣ*. Шарҳ ал-Фикх ал-акбар. Хейдарабад, 1321 х., с.2-32.

6 Это мнение оспаривают некоторые современные ученые.

7 А.Венсинк датирует возникновение этого текста серединой десятого века.

представитель религиозно-правовой и доктринальной мысли), наконец, просто пространственная (тезисы, разрабатывающие один и тот же вопрос, воспроизводятся почти на всем пространстве текста, иногда без видимой связи с контекстом). Все это подтверждает мнение о том, что “Большой фикх-II”, который известен нам сегодня, стал результатом многочисленных доработок и ревизий⁸.

Мы выбрали для перевода именно этот вариант “Большого фикха”, гораздо более обширный, нежели “Большой фикх-I”, и затрагивающий значительно более широкий круг вопросов. А.Венсинк в своем обширном труде перевел и первый, и второй варианты текста. Что касается “Большого фикха-II”, то он проанализировал его параллели с “Большим фикхом-I”, с текстом *ал-Вақиййа*, его связь с положениями, содержащимися в хадисах и Коране, со взглядами мурджиитов, хариджитов, рафидитов, а также поздних представителей мусульманской доктринальной мысли. В настоящей публикации нет смысла повторять проделанную А.Венсинком работу. Мы видим свою задачу в другом. Мы предполагаем осветить соотношение взглядов, зафиксированных в данном тексте, с идеями мутазилитов и последующей разработкой тех же вопросов в ашаризме. Мы хотим таким образом выявить те влияния на текст “Большого фикха”, которые остаются до настоящего времени в тени. Поскольку основным доксографическим памятником, донесшим до нас мысль мутазилитов, является *Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн* (“О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву”) ал-Аш‘арй, именно этот текст будет в основном цитироваться в наших комментариях. В несравненно меньшей степени мы будем обращаться к более поздним школам арабской философии — перипатетизму, исмаилизму и суфизму. В результате сопоставления взглядов, зафиксированных в “Большом фикхе-II”, с текстами, излагающими мысль мутазилитов и самого ал-Аш‘арй, станет ясно, сколь многие тезисы прямо определены полемикой с мутазилитами или, иногда, прямым заимствованием их положений, сколь многие нюансы формулировок могут быть объяснены только непосредственной ориентированностью на эти положения.

Помимо значения для уяснения вопроса о роли ранней исламской философской мысли в становлении мусульманской доктрины, публикуемый текст может быть интересен современному читателю по многим причинам. Во-первых, он практически не выходит за те рамки “добропорядочности” и “пристойности” в изложении основополагающих тезисов суннизма, какими их определил бы факих. В этом

⁸ Нам трудно согласиться с однозначной оценкой, которую дает А.Венсинк тексту “Большого фикха-II”, когда утверждает, что “он воплощает окончательно выработанную позицию [суннитской] общины в отношении мутазилизма” (Muslim Creed, p.246). Он аргументирует это, в частности, тем, что этот текст “Большого фикха” является первым известным документом, где употреблен термин *касб* (“приобретение”), который, согласно традиции, ввел ал-Аш‘арй (там же). На самом деле термин *касб*, по свидетельству самого ал-Аш‘арй, разрабатывался еще мутазилитами, хотя в ашаризме приобрел особое значение. В своих комментариях мы показываем, что сугубо мутазилитские положения по такому важнейшему религиозно-этическому вопросу, как автономия действия человека, соседствуют в тексте “Большого фикха” с действительно ашаритскими тезисами относительно “приобретения” (*касб*) и творения человеческих действий Богом (см. прим. 30, 32, 37, 38.).

смысле он дает достаточно хорошее базовое представление о том, что называется исламским “вероучением” (*‘ақида*, *‘ақā’ид*) в его суннитском варианте. Текст достаточно компактен и хорошо обозрим и в силу этого удобен для использования в учебных целях, а также для ознакомления неспециалистов с доктринальными аспектами ислама, до сих пор получившими удивительно слабое освещение в нашей литературе. Во-вторых, эта общая основа, этот доктринальный инвариант дополнен сжатыми, но очень емкими соображениями по тем основным пунктам, в которых свободное обсуждение философской проблематики выводило представителей раннего калама — мутазилитов за пределы, признаваемые суннитской доктринальной мыслью. Текст в этом смысле носит явно выраженный антимутазилитский характер, закрепляя общешаритскую тенденцию к запрету постановки тех вопросов, ответ на которые выводит за границы “добропорядочного” суннитского вероучения, и введению философской мысли в строгие и весьма узкие школьные рамки (хотя эта задача устранения следов влияния мутазилизма выполнена автором — или авторами — текста не полностью). Поэтому специалист найдет в нем созданное самой традицией краткое пособие по решению — в основном, в пользу догматизированного религиозно-доктринального мышления — интереснейших и острейших проблем божественных атрибутов, соотношения вечного и временного, антропоморфизма и т.п. Наконец, безусловно интересен и комментарий к тексту, выполненный Абӯ ал-Мунтахā ал-Мағнисāвӣ в традициях мусульманской учености, выдержки из которого мы приводим. В наших собственных комментариях, как уже было сказано, особое внимание обращено на эксплицитную формулировку философской проблематики, оставшейся за рамками текста, но очевидно находящейся в поле зрения автора и во многом служащей для него предметом размышления.

Перевод выполнен по изданию: Абӯ Ҳанӣфа, Ну‘мāн бен Сāбит. Ал-Фиқх ал-акбар (ма‘а шарҳи-хи ли-Абӣ ал-Мунтахā). Казань, Тип. Торгового Дома “Братья Каримовы”, 1914⁹. В квадратных скобках указаны страницы оригинала.

⁹ Это последнее из доступных нам изданий арабского текста. Прототипом для него, насколько можно судить, послужило каирское издание 1875 года; с тех пор этот текст неоднократно переиздавался в Казани (в 1902, 1912, 1914 гг.).

Абӯ Ҳанифа, Ну‘ман Ибн Сабит

БОЛЬШОЙ ФИКХ

Во имя Бога, Милостивого и Милосердного

[2] Основа¹ единобожия² (*’асл ат-тавхид*) и правильного вероисповедания — говорить: я верую в Бога, Его ангелов, Его посланников, в воскресение после

Комментарии

¹ “Основа” (*’асл*, мн.ч. *’усул*) — одно из важнейших логико-методологических понятий средневековой арабо-мусульманской мысли. “Основам” противопоставляются “ветви” (*фар’*, мн.ч. *фурӯ’*). В данном, религиозно-доктринальном употреблении этого понятия его смысл можно определить следующим образом. Под “основой” понимается *незыблемое* (установленное не подлежащими сомнению источниками, то есть, в данном случае, Кораном и сунной) и *безусловно-истинное* положение, которое не может ни отрицаться, ни подвергаться сомнению, ни перетолковываться никаким существенным образом. Речь, таким образом, идет именно о том, что составляет некую параллель тому, что в христианской культуре именуется догматикой, — хотя параллель эта весьма условна, поскольку отсутствие института Церкви в исламе (во всяком случае, в суннизме никак нельзя говорить о действительных аналогах этого института) в принципе не позволяет организационно и официально утвердить общеобязательный статус теоретических положений, отрицание которых может быть официально наказуемо.

Подобных “основ” автор перечисляет несколько, в связи с чем встает вопрос об их взаимном согласовании и непротиворечивости. Для религиозно-доктринального мышления принципиальной чертой является запрет на исследование такой непротиворечивости, проводимый более или менее, но всегда достаточно, последовательно, чем оно и отличается от мышления философского, признающего и, более того, требующего проведения такой процедуры внутреннего согласования. Для нашего автора, как и для его коллег, безусловная истинность “основы” определена уже самим ее статусом и не должна подтверждаться никакими рациональными процедурами.

Что касается “ветвей”, то под ними понимаются те доктринальные или практически-религиозные вопросы, которые не обладают статусом безусловной утвержденности, характерной для “основ”. Это не значит, что “ветви” обладают статусом частного, а “основы” — общего знания, отношение между ними не строится по родо-видовому принципу. “Ветви” могут выводиться из “основ” в результате определенных рациональных процедур, а могут и просто постулироваться. Признание “ветвей” не предполагается теорией в качестве общеобязательного, а различные религиозно-правовые и доктринальные течения внутри суннизма, например, образуются по признаку признания той или иной группы “ветвей” и непризнания другой их группы при общем признании “основ”. О различных толкованиях понятий “основы” и “ветви” в традиции арабо-мусульманской мысли см. также: *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. Часть 1. Ислам (пер. С.М.Прозорова). М., 1984, с.173-182.

смерти, в то, что [все] в судьбе (*қадар*), и благое и злое — от Всевышнего. Судный День (*ҳисаб*), Весы, рай, пламя — все это истинно. Всевышний Бог единствен (*вāхид*), не в смысле числа³, но в том смысле, что ничто не имеет с Ним ничего общего (*лā шарйк ла-ху*). “Скажи: Он, Бог, един; Неприступный Бог; Он не рождал и не рожден; равного Ему кого-либо не бывало”⁴. Ничто из творения Его с Ним не схоже, и Он не схож ни с чем из творения Своего⁵.

2 *Тавхид*, или “утверждение единственности” (традиционно переводится также как “единобожие”) — основная неизменно подчеркиваемая суннитской мыслью черта исламского мировоззрения. Она предполагает как признание единственности и единства Бога, так и утверждение его в качестве единственного истинного агента происходящих в мироздании событий. Все эти стороны “утверждения единственности” будут подробно рассмотрены автором ниже.

3 Т.е. не в том смысле, что Бог *один* и кроме Него ничего нет. Арабский термин *вāхид* передает идею единственности и единства. В данном случае автора заботит истолкование единственности Бога как его абсолютного отличия от мира, а не его единства, что предполагало бы рассмотрение проблемы множественности. Эта проблематика будет затронута ниже, при обсуждении вопроса о божественных атрибутах.

4 Коран, 112:1-4 (пер. Г.Саблукова).

5 Перечисленные тезисы входят в число “основ” суннитского вероучения, как они признаются в общем и целом до сих пор. Интересно для сравнения привести выдержку из доктринального сочинения одного из современных ваххабитских идеологов — *ат-Туркӣ*, *‘Абдалла бен ‘Абд ал-Мухсин*. *Муджмал и‘тиқад а‘иммат ас-салаф* (“Совокупное изложение вероучения наших предков”). Бейрут, 1993, с.37-42. Здесь изложение ханафитских “основ вероучения” выполнено, по словам автора, в соответствии с “Большим фикхом” *Абӯ Ханӣфы* и дальнейшим развитием доктрины, которое она получила в сочинениях *ат-Ṭаḥāvӣ*, *Ибн Таймийи* и современных идеологов. Сравнение приводимого ниже текста с текстом “Большого фикха” позволяет легко вычлени́ть те места, которые, как это видно и с точки зрения их содержания, представляют собой антиму́тазилитскую полемику, выполненную в духе ашаризма. *Ат-Туркӣ* отмечает, что за исключением определения “веры” (*‘иман*), остальные из перечисленных тезисов могут быть признаны прочими суннитскими мазхабами; что касается этого определения, то прочие мазхабы указывают в качестве подтверждения “словесного” элемента веры “реальные деяния”, а не “уверенность в сердце”, как ханафиты.

«Имам *Абӯ Ханӣфа* (да пребудет с ним милость Божья!) говорит:

Знайте, дорогие мои друзья и братья, что суннитский мазхаб содержит двенадцать установлений:

Первое. Вера, то есть утверждение на словах, подтвержденное уверенностью в сердце. Одно утверждение на словах - еще не вера: будь это верой, все лицемеры были бы верующими. Так же и одного знания для веры недостаточно: будь одно знание верой, все люди Писания были бы верующими.

Однако верующий - верующий по истине, и неверующий - неверующий по истине, и нет сомнения в том, что есть вера, как нет сомнения и в том, что есть неверие. Всевышний говорит: "Они - верующие по истине" (8:4), а также: "Они - неверующие по истине" (4:151). Люди, принадлежащие к народу Мухаммеда

(да благословит и приветствует его Бог!) и совершившие грех, являются поистине верующими, а не неверующими.

Лишь Всевышний предопределяет добро и зло: если кто-нибудь примется утверждать, что не Он, а кто-то иной предопределяет добро и зло, это будет неверием во Всевышнего Бога и отрицанием единобожия.

Второе. Мы утверждаем, что деяния тройки: обязательные, добродетельные и греховные.

Обязательные деяния - те, что совершаются по приказанию Бога и с Его соизволения. Он ими доволен и Он их предопределил, их создал и предназначтал на Хранимой Скрижали.

Добродетельные деяния - те, что совершаются не по приказанию Бога, однако с Его соизволения и согласия, Он ими доволен и их предопределил, их создал и предназначтал на Хранимой Скрижали.

Греховные деяния - те, что совершаются не по приказанию Бога, с Его соизволения, хотя они Ему не любезны; Он им свершиться положил, хотя ими не доволен, Он их предопределил, хотя им не споспешествует; они совершаются без Его поддержки, с Его ведома и предназначтения на Хранимой Скрижали.

Третье. Мы утверждаем, что Всевышний и Всеславный Бог воссел - то есть утвердился - на Престоле без всякого органа и части тела и без упрочения. Он сохраняет и Престол, и все прочее, в том не нуждаясь, ибо если бы Он испытывал нужду, то не мог бы сотворить мир и управлять им.

Четвертое. Мы утверждаем, что Коран - несотворенная речь Божья, Им внушенная и Им низведенная. Она - не Он, но и не нечто от Него отличное: это - истинный атрибут Его. Она занесена в свитки, читаема и произносима, в груди сохраняема, хотя и не воплощаема. А чернила, бумага и письма сотворены, ибо они произведены действиями рабов Божьих: ведь письма, буквы, слова и аяты суть то, что на Коран указывает, ибо рабы Божьи имеют нужду в таком указании.

Пятое. Мы утверждаем, что лучшим в народе нашем после Пророка Мухаммеда (да благословит и приветствует его Бог!) является Абу Бакр Правдивейший, за ним - 'Умар, далее - 'Усмāн, и затем - 'Али (да будет к ним всем милостив Бог!). Ведь рек Бог: "Кто прежде прочих - тот раньше прочих: они приближены, они - в садах блаженства" (56:10-12). Итак, кто ближе других к благу, того Бог почитает лучшим: их любят все благочестивые верующие, и к ним ненависть питают все злосчастные лицемеры.

Шестое. Мы утверждаем, что раб Божий сотворен, равно как и все его деяния, принятие веры и его знание. А если сотворен действитель, то уж действия тем более сотворены.

Седьмое. Мы утверждаем, что Всевышний сотворил тварей бессильными. Они бессильны, ибо немощны и неспособны: Всевышний Бог - Творец их и кормилец. О том рек Всевышний: "Это Бог сотворяет вас, затем вскармливает вас, затем умерщвляет и вновь оживляет" (30:40). Человеку разрешается приобретать дозволенное знание и богатство, а запретное - воспрещается.

Восьмое. Мы утверждаем, что способность к действию сопутствует самому действию, не опережая его и не запаздывая. Если бы она наличествовала прежде самого действия, раб в нужный момент не испытывал бы потребности в Боге. Однако это противоречит текстуальному свидетельству, ибо Всевышний гово-

Он был и останется непрестанен (*лам йазал ва ла̄ йазāl*)⁶ со [всеми] Своими именами и атрибутами самости и действия⁷. Самостные среди них: жизнь, могу-

рит: “Бог богат и не нуждается, а вы бедны и нуждаетесь” (47:38). Способность к действию не может появляться и после самого действия, ибо тогда действие свершалось бы без способности и силы, что невозможно.

Девятое. Мы утверждаем, что отирание обуви является обязательным для живущего на одном месте в течение суток, а для путешествующего - трое суток: так сказано в хадисе. Поскольку он недалек от достоверной вести, отрицающему это грозит неверие. В пути также, как это следует из текста Писания, разрешено сокращать пост и разговляться.

Десятое. Мы утверждаем, что когда Всевышний приказал Перу писать, оно спросило: Что же писать мне, Господи? И ответил Всевышний: Пиши все, что есть и будет вплоть до Дня Воскресения. Веруем в это, ибо Всевышний говорит: “Все, что они делают, вносится в книги; все, малое и большое, записывается” (54:52-53).

Одиннадцатое. Мы утверждаем, что загробные муки, несомненно, есть, и что Мункар и Накир, без сомнения, допрашивают усопших, ибо о том говорится в хадисах; и что рай и геенна, несомненно, есть, ибо сказал Всевышний: “В День Воскресения Мы установим весы безошибочные” (21:47); и что Книга дел, несомненно, будет зачитана, ибо рек Всевышний: “Читай Книгу дел своих! Ныне ты сам будешь требовать с себя отчета” (17:14).

Двенадцатое. Мы утверждаем, что Всевышний после смерти оживит и воскресит души эти в день, что исчисляется пятьюдесятью тысячами лет, дабы воздать им должное и наградить по заслугам, ибо рек Всевышний: “И воскресит Бог всех, кто в могилах” (22:7). И истинно, будет встреча с Богом Всевышним для людей истины, бескачественная, ничему не уподобляемая и лика не имеющая. Истинно, Пророк наш Мухаммед (да благословит и приветствует его Бог!) заступится за всех обитателей рая (даже за тех, кто совершил великий грех). Айша (да будет ею доволен Бог!), лучшая из женщин после величайшей Хадиджы, в прелюбодеянии невинна и чиста от обвинений, что возводят рафидиты, а кто будет утверждать, будто она виновна в прелюбодеянии, тот сам - сын греха. Обитатели рая во веки веков в раю пребудут, и обитатели геенны во веки веков в пламени пребудут, ибо рек Всевышний об обитателях рая: “Вот они, рая обитатели, вечно в нем пребывают” (2:82), - и об обитателях пламени: “Вот они, пламени обитатели, вечно в нем пребывают” (2:39). Богу все лучше ведомо!»

- б Вопрос о том, можно ли утверждать непрестанность таких атрибутов, которые логически связывают Бога с вещами мира, был одним из главных в дискуссиях мутазилитов. Трудность вопроса заключалась в следующем. Поскольку атрибут обычно бывает выражен масдаром (отглагольным существительным — напр., “творение”), то обладание таким атрибутом логически предполагает наличие объекта действия (чтобы было “творение”, необходимо “сотворенное”), а значит, и изменение самого атрибута вместе с изменением объекта действия (атрибут “творение” появляется тогда, когда появляется “сотворенное”). Такой вывод противоречит аксиоматическому представлению о неизменности Бога, а потому необходимо либо перетолковать само действие так, чтобы оно относилось не только к существующим вещам (напр., “знание” о вещах некоторые мутазилиты толковали как “знание о том, что вещи будут существовать”, а такое знание не

изменяется с изменением вещей) — но такой ход трудно осуществим в отношении атрибута “творение” и ему подобных, — либо наложить запрет на использование подобных формулировок. Так и поступали мутазилиты, обсуждая все нюансы. «Люди разошлись в вопросе о том, можно ли говорить, что “Бог непрестанно творящ” (*лам йазал ал-лāх хāлиқан*). Одни с этим соглашались, другие нет. Те, кто не соглашались, разошлись в вопросе о том, можно ли говорить, что “Творец непрестанен” (*лам йазал ал-хāлиқ*). Одни говорили: мы говорим, что “Творец непрестанен”, но не говорим “Он непрестанно творящ” (*лам йазал хāлиқан*). Другие говорили: можно говорить, что “Творец непрестанно един, знающ” (*лам йазал ал-хāлиқ вāхидан ‘āлиман*) и тому подобное, но не говорят: “Творец непрестанен”, поскольку сказать “Творец непрестанен” (*лам йазал ал-хāлиқ*) — все равно что сказать “Он непрестанно творящ” (*лам йазал хāлиқан*). Мы говорим: “Творец — непрестанен” (*ал-хāлиқ лам йазал*) и “творец — непрестанен” (*хāлиқ лам йазал*). Так говорил ‘Аббад бен Сулейман» (*ал-Аш‘арӣ, Абӯ ал-Ҳасан. Мақālāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.448*). Вопрос о непрестанности всех атрибутов Бога логически связан и с вопросом о тождестве “творения” и “сотворенного”, который разбирается ниже (см. прим.11).

- 7 Под “атрибутами самости” (*сифāt аз-зāt*) в средневековой арабо-мусульманской мысли понимаются такие атрибуты, противоположность которых не может быть приписана Богу (его нельзя назвать “мертвым”, “немогущим”, “невежественным”, т.д.), а под “атрибутами действия” (*сифāt ал-фи‘л*) — те, что служат атрибутами Бога наравне со своей противоположностью (“Оживляющий”-“Умерщвляющий”, “Создающий”-“Разрушающий”, “Наделяющий”-“Отбирающий”, т.д.). Несмотря на такое название, атрибуты самости могут быть выражены отглагольными существительными (*масдарами*) так же, как и атрибуты действия, а потому их противопоставление не означает противопоставления “субстанциального” и “относящегося к действию”: атрибуты самости выражают в своем подавляющем большинстве именно действия Бога. Хотя количественно атрибуты действия преобладают над атрибутами самости, в философском отношении вторые гораздо важнее первых. “Знание”, “могущество” и “воля” — наиболее значимые в философских дискуссиях мутазилитов атрибуты.

В философском плане вопрос о божественных атрибутах — это вопрос о том, каким образом возможно такое их понимание, которое не противоречило бы положениям, во-первых, о единстве Бога, а во-вторых, о его вечности. Этот вопрос был одним из центральных, обсуждавшихся в раннем каламе, и в ходе дискуссий было выдвинуто немало теорий, плохо совместимых с догматизированным доктринальным пониманием вопроса. Ниже автор выдвигает тезисы, которые фактически отвергают само основание философского рассмотрения этой проблематики, как оно было развито мутазилитами. Их рассмотрение отправлялось от представления о том, что практически любой из божественных атрибутов может рассматриваться как конфигурация “действие”-“действитель”-“претерпевающее”, где “действие” и представляет собой выраженный *масдаром* божественный атрибут, “действителем” является носитель этого атрибута, то есть Бог, а “претерпевающим” — мир или какая-либо его часть. Скажем, атрибут “знание” предполагает действие (“познавание”), совершаемое Богом (“познающим”, “знающим”) в отношении вещей мира, которые существуют

или могут существовать (“познаваемое”, “известное” Богу). Атрибут “воля” означает божественное действие (“воление”, “желание”), благодаря которому Бог понимается как действователь (“волящий”, “желающий”) в отношении вещей мира (“волимых, желаемых”). Нетрудно видеть, что такое понимание божественных атрибутов предполагало, что их обсуждение становится не просто обсуждением понимания Бога, но непременно — Бога в его отношении к миру. Сама логика такого подхода, далее, предполагала возникновение двойкой теоретической трудности и необходимость ее устранения. Во-первых, если “претерпевающее” различных действий различно или, во всяком случае, может мыслиться как различное (например, “известное” Богу может не совпадать с “желаемым” им, скажем, Бог безусловно “знает” о грехах, которые люди совершили или совершат, но нельзя утверждать, что он именно “желает” их), то это означает не что иное, как различие и самих действий, то есть божественных атрибутов, а такое различие ставит под сомнение божественное единство, поскольку различное безусловно множественно. Во-вторых, “претерпевающим” фактически для всех действий является или может быть мир или его части, а любая вещь мира является не “вечной” (*қадім*), а “возникшей” (*хәдис*), то есть такой, которая появилась в некоторый момент времени и которая некогда “погибнет” (*фанә*). Однако характеристики претерпевающего не могут не переноситься и на само действие, поскольку невозможно представить, чтобы вечное действие не имело столь же вечного следствия, и напротив, чтобы претерпевающее изменялось, тогда как действие оставалось бы неизменным. Поэтому под вопросом оказывается и вечный характер божественных атрибутов, что в любом случае плохо совместимо с представлением о вечности самого Бога. По этим вопросам в раннем каламе было высказано множество мнений, включая и крайние мнения о возможности приписать возникновение божественным атрибутам. Не перечисляя все их, приведем среди наиболее интересных трактовку Абӯ ал-Хузайла ал-‘Алләфа: “Абӯ ал-Хузайл говорил: Он знающий благодаря знанию, которое — Он [сам], Он могущественный благодаря могуществу, которое — Он [сам], Он живой благодаря жизни, которая — Он [сам]. Так же он говорил о Его слухе, зрении, вечности, величии, силе, великолепии, вознесенности и прочих самостных атрибутах. Он говорил: Когда я говорю, что Бог знающий, я утверждаю у Него знание, которое — [сам] Бог, отрицаю за Богом невежество и указываю на познаваемое, что было, есть или будет. Когда я говорю “могущественный”, я отрицаю за Богом бессилие, утверждаю у Него могущество, которое — [сам] Бог, и указываю на подвластное. Если я говорю, [что] у Бога жизнь, я утверждаю у Него жизнь, которая — [сам] Бог, и отрицаю за Богом смерть” (*ал-Аш‘арӣ, Абӯ ал-Ҳасан. Мақалат ал-исламиййн ва ихтиләф ал-мусаллин. Висбаден, 1980, с.165*). Интересна также точка зрения ал-Джубба’и, учителя ал-Аш‘арӣ: “А иные мутазилилы говорили, что имена и атрибуты различаются благодаря различию передаваемого ими смысла. Говоря, что Бог знающий, я сообщаю тебе знание о Нем, что Он отличен от того, что не способно познавать, опровергаю тех, кто говорит, что Бог невежествен, и указываю на то, что у Него есть познаваемое. Таков смысл нашего речения “Бог знающий”. Говоря, что Бог могущественный, я сообщаю тебе, что Он отличен от того, что не способно мочь, опровергаю тех, кто говорит, что Бог бессилён, и указываю на то, что у Него есть подвластное. Сказав, что Он живой, мы дадим тебе знать, что Он не таков, как то, что не может

щество, знание, речь (*каләм*), слух, зрение и воля. [Атрибуты] действия: сотворение (*тахлиқ*), питание (*тарзиқ*), создание (*иниш'*), произведение (*ибдә'*), делание (*сун'*)⁸ и прочие атрибуты действия. Он непрестанен со [всеми] Своими именами и атрибутами: к Нему не привходит (*лам йаҳдус ла-ху*) ни имя, ни атрибут. Он непрестанно (*лам йазал*) знающий благодаря Своему знанию⁹: знание — безначальный (*'азал*)¹⁰

быть живым, и опровергнем тех, кто говорит, что Он мертв. Таков смысл речения “Он живой”. Так говорил мне сам ал-Джубба'йи” (*там же*, с.167-168).

Интересно сравнить позицию, высказываемую ниже автором “Большого фикха”, с этими мнениями мутазилитов. Сохраняя убежденность в необходимости рассматривать “претерпевающее” в контексте обсуждения проблемы божественного “действия”, он вместе с тем отказывается от рационального соотношения и согласования этих понятий. Вместе с тем он отказывается отождествлять атрибуты Бога (знание, могущество, т.д.) с самостью Бога, занимая более проблематичную в отношении утверждения единства Бога позицию, нежели упоминавшиеся выше ал-'Алләф и ал-Джубба'йи.

8 Абӯ ал-Мунтахә в своем комментарии пишет, что “*тахлиқ* (сотворение), *иниш'* (создание), *сун'* (делание) имеют один и тот же смысл — *ихдәс* (произведение) вещи после того, как ее не было, неважно, по предшествующему образцу (*мисәл сабиқ*) или нет, а *ибдә'* (произведение) — это *ихдәс* (произведение) вещи после того, как ее не было, по предшествующему образцу”. Такое понимание этих терминов не было общепринятым в традиции средневековой арабской мысли. Так, в каламе *ихдәс* (произведение) понималось как безусловно непосредственное действие Бога, но уже Ибн Сина для обозначения такого непосредственного действия оставляет только термин *халқ*, тогда как *ихдәс* и (не упоминавшийся здесь) *таквин* называет опосредованными (*Ибн Сина*. аль-Ишарат ва-т-танби-хат. Ч.3, Каир, 1958, с.524-525). Ал-Кирманйи обозначает непосредственное действие Бога термином *ибдә'*, причем такое творение у него исключает “предшествующий образец” (см. *Хамид ад-Дин аль-Кирмани*. Успокоение разума. М., 1995, с.70).

9 Автор не отождествляет божественный атрибут с самостью Бога. Как сообщает ал-Аш'арйи, большинство мутазилитов и хариджитов, многие мурджииты и некоторые зейдиты занимали противоположную позицию, утверждая, что атрибуты “знание”, “могущество”, “жизнь” тождественны самости Бога и не являются чем-то “иным”, нежели она. Вместе с тем существовало мнение, приписываемое Му'аммару, что Бог является, напр., “знающим” благодаря “знанию”, которое мыслилось как нечто самостоятельное, причем так же рассматривались все остальные атрибуты (*ал-Аш'арйи*, *Абӯ ал-Ҳасан*. Мақәләт ал-исләмиййин ва ихти-ләф ал-мусалләйн. Висбаден, 1980, с.164, 168). Такая позиция ближе к буквальному смыслу коранического текста, но она приводит к проблемам, связанным с вопросом об инаковости атрибутов в отношении друг друга и божественной самости, а значит, к проблематичности утверждения божественного единства. Впрочем, автор “Большого фикха” лишь догматически утверждает самостоятельность атрибутов, не продумывая вопроса об их взаимной инаковости. Абӯ ал-Мунтахә, комментирующий этот пассаж “Большого фикха”, пишет: «Слова величайшего имама “Он непрестанно знающий благодаря Своему знанию...” направлены против мутазилитов. Те говорили, что атрибуты Бога — это Его самость, так что Он Знающий и Могущественный благодаря одной самости, а не

атрибут; могущественный благодаря Своему могуществу: могущество — безначальный атрибут; говорящий благодаря Своей речи: речь — безначальный атрибут; творящий благодаря Своему сотворению: сотворение — [3] безначальный атрибут; действующий благодаря Своему действию: действие — безначальный атрибут.

Действующий (*фа'ил*) — Он, Всевышний Бог, и действие (*фи'л*) — атрибут в вечности. Претерпевающее (*маф'ул*) сотворено, а действие Всевышнего Бога не сотворено¹¹. Его атрибуты в вечности не произведены (*зайр мухдаса*) и не сотво-

благодаря знанию и могуществу. Нам достаточно доказательства, содержащегося в словах величайшего имама и прочих праведных имамов людей сунны и общины. Мы говорим вслед за теми имамами (да благословит их Бог!): атрибуты Всевышнего Бога не суть сама Его самость и не суть нечто иное, чем Его самость, исследовать же этот вопрос для нас не обязательно». Он вполне принимает антимутазилитскую ашаритскую трактовку этого вопроса, заявленную автором “Большого фикха”, и вписывает ее в рамки терминологии фикха, определяя ее как “не обязательную” (*ла'й аджиб*). Таким образом, если знание о наличии атрибутов у Бога являет “основой” и тем самым обязанностью верующего, без выполнения которой он становится “неверующим”, то исследование логической непротиворечивости этого вопроса уже выходит за рамки “обязательного”, так что верующий вполне может удовлетвориться догматическим знанием.

10 Средневековая арабская мысль различала несколько пониманий того, что противоположно временному изменению и что мы бы обозначили как “вечность”. Термин *'азал* фиксировал внимание на отсутствии начала во времени, обозначая то, что мы, как бы оглядываясь назад из точки настоящего, видим как никогда не начинавшееся. Именно он употреблен здесь, и мы переводим его как “безначальность”. Пару с ним образует термин *'абад*, указывающий на то, что не будет иметь конца и что мы видим из нашей точки настоящего как бесконечное, никогда не кончающееся. “Безначальность” и “бесконечность” скорее взаимодополнительны, нежели противоположны друг другу. Термин *кидам* точнее всего было бы переводить словом “ветхость”: то, что обладает этим качеством, безусловно предшествует любому моменту времени, который может быть помыслен, а значит, и любой возникающей, временной вещи. Термин *кидам* легко образует сравнительную степень: одно может быть *ақдам*, “более ветхим”, чем другое (тогда как мы бы не сказали “более вечное”: вечность в том понимании, которое было выработано в западной традиции, не предполагает сравнительной степени уже потому, что одинаково относится ко всем моментам времени, как бы вбирая их в себя). Эти три понятия образуют основной терминологический фонд, которым оперировали мутакаллимы при обсуждении того, что так или иначе противопоставляется времени; школа арабоязычного перипатетизма ввела, в связи с обсуждением аристотелевской концепции времени, также и другие термины. Интересно, что все три термина так или иначе соотносительны, а не абсолютны: они соотносят описываемую ими область либо с фиксированным настоящим моментом (первые два термина), либо с моментом, сдвигаемым в любую произвольную точку оси времени (третий термин), а не рассматривают вечность как таковую.

11 Этот тезис прямо отсылает нас к полемике, которая велась в мутазилизме вокруг вопроса о тождестве или различии понятий “творение” (*халк*) и “сотворенное” (*махлуқ*), равно как, в более общем плане, вокруг соотношения понятий

рены. Кто говорит, что они сотворены или произведены, или колеблется и сомневается в этом¹², тот не верует во Всевышнего Бога¹³.

Коран — речь Всевышнего Бога, в свитках записанная, в сердце хранимая, языком (*лусан*) произносимая, пророку ниспосланная. Наше произнесение, писание и чтение Корана сотворены, а Коран не сотворен. Все, что Всевышний Бог, рассказывая о Моисее и прочих пророках, а также фараоне и Иблисе, упомянул в Коране — все это речь Божья, об оных сообщающая. Речь Бога не сотворена, а речь Моисея и прочих тварей сотворена¹⁴. Коран — речь Всевышнего, и это она, а не их речь, вечна (*қадим*)¹⁵.

“действие”, “действующий”, “претерпевающее” (*фи’л, фā’ил, маф’ул*). Чрезвычайно интересны свидетельства, приводимые по этому вопросу ал-Аш’арӣ (*ал-Аш’арӣ, Абӯ ал-Ҳасан. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтиләф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.363-366*). Мутазилистами были высказаны практически все возможные варианты ответа на вопрос о тождестве творения и сотворяемой вещи: что они тождественны (ал-Джубба’ӣ), что для “повторяемого” (*мā йаджуз ан йӯ’ад*) они различны, а для “неповторяемого” — тождественны (Хишām ал-Фуваṭий), что “сотворенное” — это сама вещь вместе с “творением” (Аббад бен Сулаймāн), наконец, что творение и сотворенное различны (ал-‘Аллāф, Бишр бен ал-Му’тамир и другие). Последние спорили о том, сотворено ли само “творение” или нет, о чем были высказаны противоположные мнения в их различных вариантах. См. тж. прим.б.

12 ...в этом — в вопросе о “сотворенности” или “произведенности” атрибутов.

13 ...не верует во Всевышнего Бога — в оригинале *кāфир би-ллāх та’ālā*. Интересно сравнить это утверждение с первым тезисом “Большого фикха-І”, который звучит следующим образом: “Мы никого не объявляем неверующим из-за [совершенного им] греха и не отрицаем ничью веру” (*лā нукаффир ’аҳадан би-занб ва лā нанфӣ ’аҳадан мин ал-’имāн*). Вместе с тем тезисы 8-10 “Большого фикха-І” определяют в качестве “неверия” (*куфр*) незнание о том, были ли Моисей и Иисус посланниками; незнание о том, на земле Бог или на небе; незнание о загробных муках. Эти вопросы, равно как и вопрос о божественных атрибутах, прямо связанный с пониманием единственности Бога, относятся к числу “основ”, перечисленных автором настоящего текста в самом начале, а потому не просто сомнение в них, но и отсутствие знания по этим вопросам уничтожает “веру”. Вместе с тем “грех” не затрагивает этих основ, а потому не может, с точки зрения автора текста, служить основанием для отрицания у человека веры.

14 Этот пассаж направлен против мнения многих мутазилитов о том, что Бог не может обладать речью “по истине” (*хақӣқа*) и что ему можно приписывать речь только в переносном смысле (*би-л-маджāз*). Противопоставление “истинного” и “переносного” было разработано в средневековой филологической теории самым тщательным образом с классификацией видов переносных значений. В целом под “истинным” понимался прямой смысл слова, так, как оно “установлен” в языке, тогда как “переносное” значение получается за счет отсеечения некоторых элементов “истинного”, что может дополняться сложной процедурой перехода к другим значениям. Для мутазилитов “истинное” понимание речи (а речь, напомним, является атрибутом Бога, выражающим его реальное действие) предполагает непременно наличие “говорящего” и “того, кому говорят”, тогда

Моисей слышал речь Божью. Всевышний Бог рек: “С Моисеем же Бог говорил прямо”¹⁶; Всевышний Бог является говорящим¹⁷, даже [пока] не заговорил с Моисеем (мир ему!), — так же, как Всевышний является творящим в вечности, даже [пока] не сотворял творение¹⁸. А заговорив с Моисеем, Он заговорил с ним той речью Своей, которая составляет Его атрибут в вечности. А все Его атрибуты — в вечности, в отличие от атрибутов тварей. Он знает не так, как мы знаем; и могуществен не так, как мы могущественны; и видит не так, как мы видим, и слышит не так, как мы слышим; и говорит не так, как мы говорим. Мы [4] говорим с помощью

как метафоричное понимание может не учитывать один или оба этих элемента. Отрицание речи у Бога было связано у мутазилитов с их общефилософскими тезисами. Например, Му‘аммар утверждал, «что человек не производит в самом себе ни движения, ни покоя, но что он производит в самом себе волю, знание, нежелание, умозрение (*назар*) и уподобление (*тамсйл*). Он говорил, что человек не производит в ином ничего, что он — неделимая частица и неразделимый смысл, и что в этом своем теле он потому, что управляет (*тадбйр*) им, но не потому, что с ним соприкасается или в него вселился. Он говорил, что порожденное и то, что внедряется в тела: движение, покой, цвет, вкус, запах, жар, холод, влажность, сухость, — является естественным (*би-таб ‘и-хи*) действием того тела, куда это внедрилось; что мертвое естественным образом производит акциденции, которые в него внедряются, что жизнь — действие живого, а могущество — действие могущественного, и также смерть — действие мертвого. Он говорил, что Всевышний не производит акциденций и не описывается как могущий произвести акциденцию, жизнь, смерть, слух, зрение; что слух — действие слышащего, и также зрение — действие зрящего, а постижение — действие постигающего, и чувственное восприятие — действие чувственно воспринимающего; что так же и Коран — действие того, от чего он был услышан, будь то ангел, дерево или камень, и что Бог (Славен Он и Велик!) не имеет речи по истине (превелико вознесен Господь наш над подобными речами!)» (*ал-Аш‘ари, Абū ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.405*). Были и другие мнения, утверждавшие сотворенность Корана.

- 15 Тезис направлен против тех, кто аргументировал сотворенность Корана следующим образом: Коран сотворен, поскольку если он вечен, то и речь всех людей и прочих созданий, упоминаемая в нем, вечна.
- 16 “О некоторых посланниках Мы тебе уже рассказали, а о некоторых посланниках Мы тебе не рассказывали. С Моисеем же Бог говорил прямо” — Коран, 4:164 (пер. Г.Саблукова).
- 17 В оригинале — вневременное *кāна*: *кāна ал-лāх мутакаллиман*.
- 18 Автор продолжает разрабатывать тему соотношения “действителя” и “действия”, утверждая возможность первого без второго. Интересно соотнести его позицию с позицией некоторых мутазилитов, которые, перетолковывали атрибут (“действитель”, в данном случае — “говорящий”) в объект действия (“претерпевающее”, в данном случае — “тот, с кем говорят”). Так поступал, напр., ал-‘Аллāф (см. выше). Поскольку при этом возникал вопрос о том, каким образом характер претерпевающего влияет на характер действителя (допустимо ли называть “вечно творящим” того, кто еще не сотворил творение), автор “Большого фикха” еще раз подтверждает свою позицию, состоящую в безусловном утверждении вечности атрибута независимо от характера претерпевающего.

орудий (*'ālāt*) и звуков (*хурӯф*), а Всевышний Бог говорит без всякого орудия и единого звука. Буквы и звуки (*хурӯф*)¹⁹ сотворены, а речь Божья не сотворена.

Он²⁰ — вещь (*шай*)²¹ не такая, как [все] вещи²². “Вещь” в смысле²³, что Он утверждён (*исбāt*)²⁴ без тела, без субстанции и без акциденции. У Него нет оп-

19 Я передаю здесь термин *харф* понятиями “звук” и “буква”, поскольку в данном контексте такая подстановка допустима и вполне передает намерение автора текста. Я не имею в виду никакие значения, которые термин *харф* имел бы в собственно лингвистическом контексте.

20 Бог.

21 Согласно Абӯ ал-Мунтахā, имеется в виду аят: “Что лучше всего свидетельствует? Скажи: Бог...” (Коран, 6:19, пер. мой. - А.С.), букв. - “Какая вещь лучше всего...”.

22 Как поясняет Абӯ ал-Мунтахā, имеется в виду аят: “Нет вещи, что была бы как подобное Ему” (Коран, 42:11, пер. мой. - А.С.).

Эти комментарии упускают из виду проблему различения Бога и вещей мира при словесном совпадении тех атрибутов, которые приписываются им (“знающим” может считаться не только Бог, но и человек, т.д.). Позиция абсолютного различения Бога и мира высказана еще мутазилистами именно в той форме, как она приводится в “Большом фикхе”, но с развернутым обсуждением вопроса: «Абӯ ал-Хусайн ас-Салихӣ говорил: Смысл моего речения, что Бог знающий не как все знающие, могущественный не как все могущественные, живой не как все живые, — что Он вещь не как все вещи. Так же он говорил об остальных самостоятельных именах. Если его спрашивали: «Так ты говоришь, что “Он знающий не как все знающие” имеет тот же смысл, что “Он могущественный не как все могущественные”?» — он отвечал: “Да, смысл этого — что Он вещь не такая, как все вещи”. Так же он говорил об остальных самостоятельных именах. Он говорил, что “вещь не такая, как все вещи” имеет тот же смысл, что “знающий не как все знающие”» (*ал-Аш‘арӣ, Абӯ ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.168*).

23 После обсуждения атрибутов Бога автор переходит к вопросу о бытии Бога; отметим, что текст построен именно в такой последовательности.

Вопрос о соотношении понятий “вещь”, “бытие” и “утвержденность” был предметом большой дискуссии в мутазилизме. Как сообщает ал-Аш‘арӣ, «мутакаллимы разошлись во мнениях о том, именуется ли Творец “вещью” или нет. Джахм бен Сāфвāн говорил, что о Творце не говорится “вещь”, поскольку он считал, что “вещь” — это только сотворенное, имеющее подобие. А большинство молящихся говорит, что Творец — вещь» (*ал-Аш‘арӣ, Абӯ ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.518*). Интересно, что понятие “вещь” не ассоциируется в традиции арабской мысли с понятием “сотворенность”. Оно связывалось еще в мутазилизме с понятием “существование” (*вуджуд*), причем проблема тождественности или различия понятий “существование” и “утвержденность” (*субūt*) стала предметом полемики мутазилитов и ашаритов: первые придерживались принципа “утвержденность до существования”, так что “сущее” (*мавджуд*) и “не-сущее” (*ма‘дūм*) равно именовались “утвержденными”, тогда как вторые отождествляли понятия “утвержденность” и “существование” и, соответственно, “утвержденное” и “существующее”. «Другие говорили: смысл того, что Бог — вещь, это смысл того, что Он существует.

ределения (*хадд*), у Него нет противоположности, у Него нет равного (*надд*), у Него нет подобия²⁵. И у Него есть рука, и душа, и лик. Все, что Всевышний упоминает в Коране о лике, руке, душе²⁶ — все это Его атрибуты без [вопроса] “как?”. И нельзя говорить, что Его рука — это Его могущество или Его благодать (*ни‘ма*)²⁷, ибо этим отрицается (*ибтāl*) атрибут (а так говорят кадариты и мутазилиты); нет, рука Его — Его атрибут без [вопроса] “как?”²⁸. Его гнев и довольство — два атрибута Всевышнего без [вопроса] “как?”.

Так думают те, кто считает, что нет вещей иных, нежели сущее. А некоторые говорили: смысл того, что Бог — вещь, это утверждение Его. Так говорили те, кто полагал, что вещи — вещи до своего бытия и что они утверждены как вещи до своего бытия» (*ал-Аш‘арī, Абū ал-Ḥасан. Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.518*). Абū ал-Мунтахā, комментируя этот отрывок, занимает утвердившуюся в ашаризме позицию: «“Вещь” значит “утвержденное” (*сāбит*), а “утвержденное” значит “сущее” (*мавджūd*). В большинстве списков сказано {**утверждать Его**}, т.е. утверждать ту вещь: мы утверждаем Его...”». В дальнейшем в истории арабской философии соотношение понятий “утвержденность” и “существование” продолжало обсуждаться (см. прим.28).

- 24 “Гладкий” перевод начала этого абзаца звучал бы примерно так: “Он не таков, как всё. Говорить о Нем значит утверждать Его...” Такой хорошо звучащий перевод совершенно устранил бы из текста проблематику употребления понятий “вещь”, “утвержденность”, “существование” относительно Бога. Мы сознательно жертвуем — и не только здесь — гладкостью русской фразы ради сохранения смысловой наполненности оригинала.
- 25 Интересно, что этот отрицающий подобие Бога отрывок почти дословно совпадает с аналогичным пассажем “Указаний и наставлений” Ибн Сины: «Первому нет ни равного, ни противоположности, у Него нет ни рода, ни видового отличия, так что нет и определения; на Него не укажешь иначе, как прямым познанием разума» (*Ибн Сйнā. Ал-Ишārāt ва-т-танбйхāt. Ч.3, Каир, 1958, с.480*). Положение об абсолютной единственности Бога служило началом и философского рассуждения. В то же время утверждение в следующей фразе антропоморфных атрибутов выполнено в догматическом ашаритском духе, опять-таки исключая всякий вопрос о логической оправданности такого тезиса и его согласованности с другими.
- 26 Абū ал-Мунтахā поясняет, что имеются в виду аяты 55:27, 48:10, 5:116 соответственно. Конечно, этими аятами не ограничивается упоминание данных атрибутов Бога.
- 27 Так перетолковывали этот атрибут мутазилиты, единодушно не допуская возможности говорить о том, что у Бога “глаз” или “рука” в прямом смысле (см. *ал-Аш‘арī, Абū ал-Ḥасан. Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.195*). Что касается “души” (*нафс*), то этот атрибут, равно как и “самость” (*зат*), мутазилиты считали указывающим на “он” Бога (там же, с.218; см. также прим. 28).
- 28 Комментарий Абū ал-Мунтахā: “Иными словами, основа (*‘асл*) известна, а описание (*васф*) неведомо нам. Мы не отрицаем известную основу из-за сомнений и невозможности постичь описание”.

Принцип *би-лā кайф*, “без [вопроса] как”, был выдвинут в ашаризме во избежание попыток перетолковать некоторые из упоминаемых в Коране атрибутов,

Всевышний Бог сотворил [все] вещи из ничего (*лā мин шай*)²⁹.

которые явно наводят на мысль об антропоморфизме. Отрицание уподобления Бога (*ташбих*) чему-либо из вещей мира, включая человека, является одним из краеугольных камней суннитской доктрины (в шиизме в тех или иных формах допускается некая “божественность” в человеке) и парадигматическим положением для философского мышления. Мутазилиты, сохраняя пиетет к Корану как таковому, нередко просто отрицали антропоморфические атрибуты. Показательно такое мнение: «[‘Аббад] не соглашался с теми, кто говорил, что Он знающий, могущественный и живой благодаря Самому Себе или Своей самости, не соглашался с упоминанием “себя” (*нафс*) или “самости” (*зāt*), не соглашался говорить, что у Бога знание, могущество, слух, зрение, жизнь или вечность. Он заявлял: Говоря “знающий”, я утверждаю имя Бога и вместе с ним [наше] знание о [наличии] познаваемого, говоря “могущественный”, я утверждаю имя Бога и вместе с ним [наше] знание о [наличии] подвластного, говоря “живой”, я утверждаю имя Бога. Он не соглашался говорить, что у Творца есть лик, руки, глаза, бок. Он говорил: Я читаю Коран и произношу все, что говорил Бог в этом роде, но только когда читаю Коран» (*ал-Аш‘арӣ, Абӯ ал-Ҳасан. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтиләф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.166*). В тексте вопрос об атрибуте “лик” (*ваджх*) остался без объяснения. Мутазилиты, по свидетельству ал-Аш‘арӣ, следующим образом толковали его. «Они разошлись во мнениях, говорится ли о Боге, что у Него лик. Одни говорили, что у Бога — лик, который — Он сам (*хува хува*). Так говорил Абӯ ал-Хузайл. Другие подчеркивали: мы говорим “лик” расширительно (*таваассу‘ан*), а отсылаем к утверждению Бога, поскольку утверждаем такой лик, который — Он [сам] (*хува хува*). Ведь арабы замещают вещь “ликом”, например, можно сказать: “Если бы не твой лик (*лав лā ваджака*), я бы не сделал этого”, что значит — “если бы не ты, я бы не сделал этого”. Так говорил ан-Наззām, большинство басрийских мутазилитов, а также багдадские мутазилиты. Третьи же отрицают, что можно упоминать “лик” и говорить “у Бога лик”. Если их спрашивали: “А разве Сам Бог не говорит: ‘Все гибнет, кроме лика Его (Коран, 28:88)?”, — они отвечали, что читают Коран [так], но кроме как при чтении Корана, не говорят, что “у Бога лик”. Так говорили последователи ‘Аббада» (*ал-Аш‘арӣ, Абӯ ал-Ҳасан. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтиләф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.189*). Следует заметить, что большинство мутазилитов (второе мнение из излагаемых ал-Аш‘арӣ) перетолковывают “лик” не как “бытие”, но как “он”. Местоимение третьего лица “он” выражает чистую “утвержденность” того, о чем идет речь, не предполагая в “утверждаемом” никаких содержательных характеристик. В дальнейшем от этого местоимения был образован термин “оность” (*хувиййа*). Упоминание “оности” при этом могло не означать упоминания “бытия” (*вуджуд*), хотя означало “утверждение” (*исбат*); такую позицию занимает, напр., ал-Кирманӣ, говоря о Боге (см. *Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума, М., 1995, с.64-69*).

29 Положение о творении “из ничего” направлено на отрицание какого-либо посредника между Богом и вещами в акте творения: Бог творит вещи непосредственно, без всякого орудия и материала. Это положение не отрицает, что вещь является “несуществующей” (*ма‘дӯм*) до своего возникновения, причем такое

Бог в вечности знал вещи до того, как им стать, и это Он дал им предначертание (*каддара*) и предопределение (*кадā*). И в этом мире, и в мире ином всё — с Его изволения (*маши́'а*), согласно Его знанию, по Его предначертанию и предопределению, как Им записано в Хранимой Скрижали (однако записано Им с описанием, а не [просто] как установление³⁰). Предопределение, предначертание и изволение — Его атрибуты в вечности без [вопроса] “как?”.

“не-сущее” не является “ничто” (*лā шай*). Понятие “не-сущее” употребляется чуть ниже (см. прим.31).

- 30 В оригинале: *би-л-ваџф лā би-л-хукм*. Поскольку это положение имеет большое значение для проблематики, связанной с вопросом о предопределении и автономии воли, приведем мнение Абū ал-Мунтахā полностью: «{**как Им записано в Хранимой Скрижали**}: Пророк (да благословит и приветствует его Всевышний Бог!) сказал: “Прежде всего Бог сотворил Перо и сказал ему: Пиши! - Что же писать мне, Господи? - спросило Перо. Всевышний сказал: Пиши все, что будет (*ка́'ин*) до Дня Воскресения”; {**однако записано Им с описанием, а не как установление**}: в Хранимой Скрижали всякая вещь записана со своими атрибутами (*ваџф*) - красотой и уродством, длиной и шириной, как малая и великая, малочисленная и множественная, легкая и тяжелая, горячая и холодная, со влажностью и сухостью, послушанием и неповиновением, волей, могуществом (*кудра*) и стяжанием и прочими атрибутами, состояниями и нравами. Ничто не записано как просто постановленное, что оно произойдет, без атрибутов и причин. Например, в ней не записано: “Пусть Зейд будет верующим, а Амр - неверующим”. Если бы было записано именно так, Зейд был бы принужден (*маджбу́р*) к вере, а Амр - к неверию, ведь то, чему Бог постановил произойти, обязательно случится: постановление Божье не отменяется. Нет, в ней записано, что Зейд будет верующим по своему выбору (*ихтийāр*) и благодаря своему могуществу (*кудра*), что он будет желать верить и не будет хотеть не верить. В ней записано, что Амр будет неверующим по своему выбору и благодаря своему могуществу, что он будет желать не верить и не будет хотеть верить. Говоря: “**Однако записано Им с описанием, а не как установление**”, — величайший имам хочет устранить принуждение (*джабр*) из деяний рабов Божьих и опровергнуть учение джабаритов». Интересно отметить, что этот комментарий несет на себе явный отпечаток собственно мутазилитских доктрин, с наибольшей силой и последовательностью в истории арабской мысли утверждавших автономию человеческого действия. Мутазилиты разделяли сферы “могущества” (*кудра*) человека и Бога и утверждали, что “подвластное” (*мақдӯр*) человеку не входит в число подвластного Богу. Таким образом, человек, согласно этому взгляду, является автономным деятелем, не определяемым в своих действиях никаким “принуждением” (*джабр*). Подобные доктрины получили в арабской доксографии название учений *кадаритов*. См. об этом *ал-Аш'арī, Абū ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-муџаллйн*. Висбаден, 1980, с.199-200, 227, 407 и др. Интересно, что комментарий Абū ал-Мунтахā явно расходится с той частью текста “Большого фикха”, где речь идет о “стяжании” (см. прим. 38) и где прямо заявлена собственно ашаритская позиция, не примыкающая непосредственно ни к позиции джабаритов, ни к позиции кадаритов.

Всевышний Бог знает несуществующее (*ма 'дӯм*)³¹ как несуществующее в небытии (*'адам*) оного, и знает, каким оно будет, когда Он даст ему существование. Всевышний Бог знает сущее как сущее в состоянии его существования, и знает, как оно погибнет (*фанā'*). Бог знает стоящего как стоящего, когда он стоит, а если тот сядет, Он знает его как сидящего, когда он сидит. [5] При этом Его знание не меняется и к Нему не привходит [новое] знание: изменение и различие состояний привходит к тварям.

Он сотворил тварей без неверия или веры³², потом говорил с ними, приказывая и запрещая. А теперь кто не верует — не верует собственным действием³³, кто отрицает и не признает истину — [делает это] без содействия (*би-хизлāн*)³⁴ Всевышнего. А кто верит, тот верует действием своим, утверждает и признает Его³⁵ при споспешествовании (*тавфйк*) Бога и содействии (*нусра*) Его.

От плоти (*сулб*) Адама Он произвел род его, сделал их разумными и говорил с ними, дав им наказ и запрет. Они признали господствие (*рубубиййа*) его, и это

С проблемой предопределения и автономии воли прямо связана и проблема послушания и ослушания (и соответственно наказания и награды), которая обсуждается ниже (см. прим. 42).

- 31 “Не-сущее” — термин, активно обсуждавшийся в каламе. Согласно мутазили-там, “не-сущее” является такой же вещью, как сущее, за исключением атрибута существования.
- 32 Вопрос о том, являются ли “вера” и “неверие” собственными действиями людей или сотворены Богом, стоял в центре дискуссий мутазилитов об автономии человеческого действия и служил основанием построения их этики автономного и ответственного действия. Почти все мутазилиты высказывали именно ту позицию, которая отражена в тексте “Большого фикха”: вера и неверие не творятся Богом, но являются собственным действием людей, которые в силу этого и несут полную ответственность за свой выбор (см. *ал-Аш'арй, Абӯ ал-Ҳасан. Мақалāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-муṣаллйн. Висбаден, 1980, с.154, 227-228 и др.*).
- 33 В этом месте Абӯ ал-Мунтахā добавляет: “...совершаемым по выбору”, то есть автономно. Это рассуждение о свободе воли прямо связано с разговором о предопределении (см. прим. 30).
- 34 Отметим, что это ставшее аксиоматичным для суннизма положение прямо вторит известному тезису мутазилитов. Ал-Аш'арй сообщает: «Все мутазилиты соглашались, что Всевышний не хочет ослушания, за исключением ал-Мурдара, который говорил, что Он хочет этого, поскольку допустил рабов к этому» (*ал-Аш'арй, Абӯ ал-Ҳасан. Мақалāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-муṣаллйн. Висбаден, 1980, с.228*). Термин *хизлāн* противопоставляется в изложении ал-Аш'арй термину *нусра* (“поддержка”). Согласно этому доксографу, в ранней исламской мысли *хизлāн* толковался как “прекращение милости” Бога в отношении раба, а также как прямое “наказание” (там же, с.264-265); очевидно, что эти толкования непосредственно зависят от обыденного значения слова, которое означает “оставлять без поддержки”, а также “наносить поражение”. Приводимое ниже определение *хизлāн* (см. стр.27) практически совпадает с первым толкованием, которое давали термину мутазилиты.
- 35 Абӯ ал-Мунтахā поясняет, что мы “утверждаем” Бога (*икрāр*) языком, а “признаем” (*таṣдйк*) сердцем и душой (*джанāн*).

было с их стороны верой. С такой природой (*фитра*)³⁶ они и рождаются. Кто после того не верует, тот извращает (*баддала*) и изменяет (*заййара*). А кто верует и признает (*саддақа*), тот держится одного неизменно.

Никого из тварей Своих Он не принуждает не верить или верить и не сотворяет их верующими или неверующими. Нет, Он сотворяет их как особей, а вера и неверие — действие рабов [Божьих]. И неверующего Всевышний знает как неверующего, когда тот не верует, если же после того уверует, Он знает его как верующего, когда тот верует, и любит его, и при этом ни знание, ни атрибут Его не переменяются³⁷.

Все действия рабов [Божьих], и движение и покой, суть поистине их приобретение (*касб*)³⁸. Сотворены те действия Богом³⁹, и все они — по изволению Его,

36 Термин *фитра* передает в средневековой арабской мысли идею врожденности и присущности. Смысл отрывка состоит в утверждении о присущности веры человеку и акценте на безусловном приоритете *неизменности* над любыми нововведениями. Развитие с этой точки зрения может быть только регрессом, поскольку меняет изначально естественное, наилучшее и наиболее устойчивое.

37 Этот пассаж, повторяющий высказанную ранее мутазилитскую позицию автономии действия, прямо противоречит следующему, где заявлена ашаритская позиция сотворенности человеческих действий.

38 Абӯ ал-Мунтахā поясняет: “Общезыковое значение слова *касб* (“приобретение”) — “поиск пропитания”, а восходит оно к “собираанию”; в качестве термина оно значит связывание воли и могущества (*қудра*) раба с его действием”.

Понятие *касб*, столь активно использовавшееся в ашаризме, было выдвинуто еще мутазилистами. Ал-Аш‘арӣ сообщает: «Люди разошлись в вопросе о том, что такое “приобретший” (*муктасиб*). Одни мутазилилы говорили: это имеет тот смысл, что деятель сделал нечто с помощью орудия, органа или сотворенной силы. Ал-Джубба‘ӣ говорил, что “приобретший” — это тот, кто приобретает пользу либо вред, благо либо зло, когда приобретенное им является иным, нежели он сам (приобретающий. — А.С.), как приобретение богатства и тому подобного. Приобретение им богатства — иное, нежели он сам, но богатство — его приобретение по истине, хоть оно и не является для него (“богатство” для “приобретающего” — А.С.) действием. Я же считаю истинным смыслом “приобретения” (*касб*) — что нечто случается благодаря созданному могуществу (*қудра муҳдаса*) и является приобретением для того, благодаря чьему могуществу оно случилось» (*ал-Аш‘арӣ, Абӯ ал-Ҳасан. Мақалāt ал-исла̄миййин ва ихтила̄ф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.542*). Позиция ал-Аш‘арӣ и его школы в вопросе о том, автономно человеческое действие или нет, оказывается таким образом промежуточной между доктринами кадаритов и джабаритов.

39 Этот тезис прямо противоречит известному положению мутазилилов о том, что действия людей не сотворены Богом. Как сообщает ал-Аш‘арӣ, «все мутазилилы считали, что Всевышний не сотворил ни неверие, ни ослушание, ни вообще что-либо из действий иных, нежели Он, [действователей], за исключением одного из них, который утверждал, что Бог сотворил их, сотворив их имена и относящиеся к ним нормы (*ахкām*); говорят, что это был Сāлих Қубба» (*ал-Аш‘арӣ, Абӯ ал-Ҳасан. Мақалāt ал-исла̄миййин ва ихтила̄ф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.227*). Как мы говорили выше (см. примеч.32), автор “Большого фикха” в вопросах о вере и неверии придерживается позиции, высказанной мутази-

согласно Его знанию, по Его предопределению и благодаря Его могуществу. Все послушания (*т̄ā'a*), что обязательны (*в̄ādжиба*)⁴⁰ — по приказанию Всевышнего, они любимы Им и Он ими доволен, {они — с Его ведома, по Его изволению, предопределению и предначертанию, а все ослушания (*ма'āсин*) — с Его ведома, по Его предопределению}⁴¹, предначертанию и изволению, но не в силу того, что они любимы Им, или Он ими доволен, или они по приказанию Его⁴².

литами. Здесь в более общем контексте действий вообще, затрагивающем, впрочем, вопросы послушания, а значит, связанном и с вопросом о вере, мы встречаем несовместимую с мутазилитской типично ашаритскую позицию, состоящую в признании сотворения Богом действий человека, которые тот “присваивает” благодаря “могуществу”, которое также сотворено Богом.

40 *В̄ādжиб* “обязательное” — одна из категорий фикха. Все поступки делятся на “обязательные” (*в̄ādжиб*), “рекомендуемые” (*мандуб*), “безразличные” (*мубāх*), “нерекомендуемые” (*макрӯх*) и “непозволительные” (*харām*). Такая классификация была признана всеми основными суннитскими школами фикха. Под “обязательным послушанием” понимаются те обряды поклонения и религиозные действия, которые вменены верующему в обязанность и невыполнение или неправильное выполнение которых является “ослушанием”.

41 Эта лакуна в тексте “Большого фикха” восстановлена нами по тексту комментария.

42 Рассуждения о послушании и ослушании и определение этих категорий связаны с вопросами о свободе воли и предопределении (см. выше, прим. 30). Есть смысл полностью привести здесь комментарий Абӯ ал-Мунтахā к этому месту, тем более, что он цитирует другой текст, *ал-Вақиййа*, который считает принадлежащим Абӯ Ханӣфе: «Всевышний сказал: “Бог не любит нечестия (*фасād* - Коран, 2:205, пер. Г.Саблукова)”; а также: “Ему неприятна в рабах Его непризнательность” (*куфр*, тж. “неверие” - Коран, 39:7, пер. Г.Саблукова); а также: “Бог не заповедует гнусного” (Коран, 7:28, пер. Г.Саблукова), то есть гадких дел вроде неверия или ослушания. Автор (да будет к нему милостив Бог!) в своей книге “Завещание” (*ал-Вақиййа*) пишет: “Мы утверждаем, что есть три [вида] деяний: обязательные (*фарйда*), добродетельные (*фāдила*) и ослушание (*му'сийа*). Обязательные [совершаются] по приказанию Всевышнего, по Его желанию, Он их любит и они Ему приятны, [они совершаются] по Его предопределению (*кадā'*), предустановлению (*қадар*) и сотворению, по Его установлению, с Его знания и содействия, благодаря Его записи в Хранимой Скрижали. Добродетельные - не по приказанию Всевышнего, но по Его желанию, Он их любит и они Ему приятны, благодаря Его предустановлению, Его установлению, с Его знания и содействия, благодаря Его сотворению и записи в Хранимой Скрижали. Ослушание же — не по приказанию Всевышнего, но по Его желанию (*маший'а*), не с Его любви, но по Его предопределению, они Ему не приятны, но - [совершаются] по Его предустановлению и сотворению, не с Его содействия, но при Его оставлении без поддержки (*хизлāн*), с Его ведома, но без Его помощи, и с Его записи в Хранимой Скрижали”. Знай, что грехи (*ма'āсин*) двух видов: великие (*кабā'ир*) и малые (*сағā'ир*). Великих грехов девять. Сафвāн бен Гассāl рассказывает: “Один еврей сказал другому: ‘Пойдем, отведи меня к этому пророку’. Тот ему отвечал: ‘Не говори «пророк»! Как бы он не услышал тебя’. Они пришли к посланнику Божьему (да благословит и приветствует его Бог!) и зада-

ли ему вопрос о девяти ясных аятах. Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) отвечал им: ‘Не придавайте Богу никаких соучастников, не крадите, не прелюбодействуйте, не умерщвляйте без истинного основания душу, кою Бог запретил убивать, не передавайте в руки власть предержавших невинного, дабы те убили его, не колдуйте, не взимайте ссудный процент, не порочьте целомудренную, не отворачивайтесь, то есть не убегайте в день наступления; и особо для вас, евреев — не воюйте в субботу’. Тогда они поцеловали ему руки и ноги со словами: ‘Свидетельствуем, что ты пророк!’ — ‘Тогда почему бы вам не последовать за мной?’ — ‘Давид (мир ему!) молил Господа своего, чтобы все пророки были из его рода, и мы боимся, как бы евреи не убили нас, если мы последуем за тобой’»).

Вопрос о том, какие именно грехи следует считать “великими”, так и не был окончательно решен в исламской мысли, равно как и не было выработано окончательного определения понятия “великий” грех. Религиозно-правовая суннитская мысль связывает, как правило, понятие “великого” греха либо с “пресечением” (*хадд*), либо с “угрозой” (*ва’ид*): “великим” грехом является тот, который пресекается наказанием (побиеие камнями или плетью за прелюбодеяние, отсечение конечности за воровство выше установленного минимума, умерщвление за вероотступничество, т.д.) и за совершение которого, как правило, Коран или сунна угрожают загробным наказанием; правда, могут быть поступки, попадающие во вторую категорию, но не являющиеся, в западном смысле слова, юридическими преступлениями и потому не “пресекаемые” наказанием, а оказывающиеся фактически этическими преступлениями. Единый перечень таких “великих” грехов не установлен и в шиизме. Согласно одному из хадисов, загробное наказание угрожает нарушившему единобожие, совершившему воровство, прелюбодеяние, убийство своих детей, клеветнику и тому, кто не следует призыву совершать добрые дела (ал-Бухарӣ. *аҫ-Саҳиҳ*, *Китаб ал-’иман*, кн.2, №17). Этот список интересным образом соединяет религиозное преступление (нарушение единобожия, считающееся в исламе самым тяжким преступлением, безусловно влекущим адские муки, согласно практически всем учениям), преступления в юридическом смысле слова, считавшиеся таковыми на протяжении всей исламской истории (прелюбодеяние, воровство), запрет, направленный на пресечение практики доисламских арабов, фактически исчезнувшей в эру ислама (убийство новорожденных, особенно девочек, практиковавшееся бедуинами в силу особенно тяжелых условий жизни), запрет, вызванный перипетиями личной жизни Мухаммеда (обвинения в адрес одной из его жен, отвергнутые им как клеветнические), и чисто этический императив “не отказывайся от призыва делать добрые дела”. Другие хадисы содержат угрозу загробного наказания за другие поступки, скажем, за убийство мусульманина, а то и просто нанесение ему телесных повреждений или любую вражду с мусульманами, хотя далеко не все мусульманские теоретики считают такие преступления вызывающими загробное наказание. Приводимый Абӯ ал-Мунтахā список великих грехов интересен тем, что он содержит максимально обобщенную формулировку “убийство без оснований”, чем отличается от многих хадисов.

Ни на ком из пророков [6] нет греха малого или великого, неверия или скверны (*қабā'их*)⁴³. Однако они совершали проступки (*заллат*)⁴⁴ и огрехи (*хатāйāt*)⁴⁵.

Муҳаммад (да благословит и приветствует его Бог!) — Его любимец, Его раб, Его посланник, Его пророк, Его чистейший избранник. Ни единого мига он не был идолопоклонником или многобожником, он никогда не совершал ни малого, ни великого греха.

После пророков лучшие из людей — Абӯ Бакр, а именно, ‘Абдалла Ибн Абӣ Қуҳāфа ас-Сиддӣқ (“Правдивейший”), после него — Абӯ ‘Абдалла ‘Умар бен ал-Хаттāб ал-Фārӯқ (“Мудрейший”), затем — ‘Усмāн Ибн ‘Аффāн Зӯ-н-нӯрайн (“Двусветный”), за ним — Абӯ ал-Хасан ‘Алӣ Ибн Абӣ Тāлиб ал-Муртадā (“Снискавший Довольство”) (да будет ими всеми доволен Бог!), истинно Истинному поклоняющиеся. К ним всем мы питаем приязнь и сподвижников (*сахāба*) поминаем не иначе как добром.

Никакого мусульманина, совершившего грех, даже если то — грех великий (*қабӣра*), мы не считаем неверующим, если только он не сочтет оное дозволенным. Мы не отнимаем у него имени веры и называем его верующим поистине (*хāқӣқатан*)⁴⁶: он может быть нечестивым (*фāсиқ*) верующим, но не неверным (*кāфир*).

Обтирание обуви — сунна⁴⁷. Дополнительные молитвы (*тарāвӣх*) в месяце рамадан — сунна⁴⁸. Молиться допустимо позади любого праведного (*барр*) или нечестивого (*фāджир*)⁴⁹ мусульманина.

43 Термином *қабӣх* (мн.ч. *қабā'их*) в мусульманской религиозно-правовой и этической мысли обозначался “дурной” поступок, противоположный “доброму” (*хасан*). Пара *қабӣх*—*хасан* функционировала как наиболее общая и потому наиболее расплывчатая и подвергаемая многим толкованиям. Некоторые отождествляли ее с парой “послушание-ослушание”, некоторые отождествляли понятие “скверный” поступок (*қабӣх*) и “грех” (*сайи'а* — этот термин использован в тексте “Большого фикха чуть ниже; *хатӣ'а*, *занб*). В нашем тексте предложен свой вариант соотношения этих терминов, который скорее стоит признать религиозно-доктринальным.

44 Например, Адам съел яблоко, поясняет Абӯ ал-Мунтахā.

45 Например, поясняет Абӯ ал-Мунтахā, Моисей убил египтянина, не желая того, а намереваясь лишь ударить его.

46 О противопоставлении “истинного” и “переносного” значений слова см. прим.14.

47 Рафидиты и хариджиты не признавали возможность заменить омовение перед молитвой обтиранием сандалий. Сунниты считают достоверными хадисы, в которых Мухаммед разрешает это.

48 Как поясняет Абӯ ал-Мунтахā, это место направлено против рафидитов, отвергавших дополнительные молитвы в рамадане и утверждавших, что надо обтирать ноги, а не ноги в обуви.

49 “Праведность” и “нечестивость”, поясняет Абӯ ал-Мунтахā, означают качества человека в его дольней жизни.

Интересно, что высказанный здесь тезис почти буквально совпадает с приводимой уже ал-Аш‘арӣ формулировкой. «Они держались двух мнений в вопросе о том, должен ли совершивший молитву позади нечестивого (*фāджир*) [пред-

Мы не утверждаем, что мусульманину не повредят грехи, или что он не попадет в пламя, или что он пребудет в нем вечно, даже будь он нечестивым, если только покинул мир сей верующим. В отличие от мурджиитов, мы не говорим, что наши добрые дела (*хасанāt*) приняты [Богом], а недобрые (*саййи'āt*) прощены. [7] Мы утверждаем, что если кто сотворил доброе дело согласно всем необходимым условиям (*шарā'ит*), избежав делающих [его] недействительным изъянов (*'уйӯб муфсида*) и уничтожающих [его] смыслов (*ма'āнин мубтिला*), и ничем не перечеркнул его, пока не покинул мир сей верующим, то Всевышний не даст оному деянию пропасть, но примет его и вознаградит за него того человека. Что касается грехов (кроме многобожия и неверия), в которых он не покался, то дело Бога: захочет, накажет его мукой, а захочет, простит и вовсе не станет наказывать его в пламени.

стоятеля] повторить ее или нет. Одни говорили, что ни пятничную, ни какую-либо другую молитву нельзя совершать позади нечестивого имама, а совершивший ее должен ее повторить. Так говорили большинство мутазилитов. Некоторые мутазилиты и другие [мусульмане] говорили, что молиться можно позади и праведного и нечестивого и что тому, кто молился позади нечестивого [предстоятеля], не надо повторять ее» (*ал-Аш'арӣ, Абӯ ал-Ҳасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.450-451*). Жесткая позиция большинства мутазилитов в вопросе о молитве связана с общими положениями их весьма ригористической этики, представляющей собой наиболее последовательное проведение положения о безусловной ответственности за несправедные поступки. Эта линия совершенно не совпадает с общесуннитской тенденцией к смягчению этики.

Обсуждаемый тезис связан и с одной из центральных установок суннизма — необходимостью беспрекословного повиновения власти имущим, неважно, праведен властитель или неправеден. Суннитские авторитеты обосновывают этот тезис необходимостью избежать раскола общества и сохранить единство мусульман. Его введение было связано с бурной борьбой за власть, начавшейся сразу после смерти Мухаммеда и приведшей к появлению многочисленных групп, не согласившихся с признаваемым суннитами переходом власти. Допустимость молитвы позади любого мусульманина означает возможность признать любого мусульманина имамом (халифом) независимо от его “праведности”. Этот тезис, таким образом, прямо направлен против доктрин ранних исламских группировок и мутазилитов. Хариджиты, зейдиты, многие мурджииты и мутазилиты признавали вооруженную борьбу против несправедливого правителя, оговаривая ее условием “если с помощью меча возможно устранение несправедливых людей и установление истины”. Рафидиты отвергали, вообще говоря, вооруженное сопротивление даже перед лицом смерти и признавали его возможным только при наличии приказа своего имама, а Абу Бакр ал-Асамм говорил о возможности вооруженной борьбы, только если в общине достигнуто единогласие относительно того, кто должен быть “справедливым” (*'ādил*) правителем, и все сообща начинают борьбу за ниспровержение притеснителя. Возобладала же, во всяком случае среди суннитов, появившаяся тогда же еще более жесткая позиция, представители которой утверждали невозможность вооруженного сопротивления власти абсолютно ни при каких условиях, даже несмотря на угрозу физического истребления (*ал-Аш'арӣ, Абӯ ал-Ҳасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.125, 451-452*).

Лицемерие (*рийā'*), равно как и тщеславие (*'уджуб*), делают недействительным любое деяние⁵⁰.

Чудеса (*'айāt*) несомненно сотворены пророками, и чудесные деяния (*карамāt*)⁵¹ воистину принадлежат святым. А относящееся к врагам Его (таким, как Иблис, фараон или Антихрист), о чем в вестях поведано, что оно было и будет, мы не называем чудом или чудесным деянием, но именуем оное удовлетворением их нужд. Таковое может наблюдаться и у врагов Его, ибо Всевышний удовлетворяет нужды врагов Своих, заманивая и наказывая их: они в обольщении впадают в еще большее неверие и несправедливость (*тузйāн*). Все это допустимо и возможно.

Бог был творящим до того, как сотворил, и питающим до того, как питал.

Всевышний Бог будет видим в мире ином. Верующие в раю видят Его собственными глазами, без всякого уподобления и бескачественно (*би-лā ташибīх ва лā кайфиййа*), и нет меж Ним и творением Его никакого расстояния (*масāфа*)⁵².

Верить значит утверждать и признавать⁵³ (*ал-'имāн хува ал-икрāр ва-т-тасдйīк*). Вера обитателей небес и земли не прирастает и не умалется. Верующие равны (*муставūн*) [8] по вере и единобожию, различаются (*мутафāвитūн*) же деяниями.

Ислам означает предание себя повелениям Всевышнего и следование им. С точки зрения языка есть разница между “верой” (*'имāн*) и “исламом”, однако не бывает веры без ислама или ислама без веры: они — как две стороны одной монеты⁵⁴. А религия (*дйīн*) — имя, прилагаемое к вере, исламу и всем Законам.

50 Тому есть немало подтверждений в Коране, добавляет Абӯ ал-Мунтахā, например: “Верующие! Не делайте ваших милостынь тщетными чрез упреки и укоры, как тот, кто жертвует из своего имущества, лицемеря пред людьми...” (Коран, 2:264, пер. Г.Саблукова).

Этот тезис прямо связан с центральным положением исламской этики, получившем отражение и в религиозно-правовой мысли (фикхе): чтобы поступок был “правильным” (*сахīх*), действие должно сопровождаться соответствующим намерением (*ниййа*). Никакое действие без правильного намерения не засчитывается, тогда как намерение при объективной невозможности совершить действие приравнивается к совершенному действию. Намерение бывает только искренним, все, что противоположно искренности — а наиболее несовместимо с ней, согласно большинству исламских авторов, именно лицемерие — уничтожает намерение и тем самым делает и действие недействительным. Эти положения распространяются равно на ритуальные и обычные действия и характерны равно для суннизма и шиизма.

51 Абӯ ал-Мунтахā поясняет этимологию слова *карамāt*: это необычные деяния, которые были дарованы Богом Своим "угодникам" (святым — *авлийā'*, или "приближенным к Богу") ради "почета и уважения" (*икрāман ла-хум*).

52 Абӯ ал-Мунтахā поясняет, что под "расстоянием" здесь понимается "место" и "[пространственное] направление" (*джиха*): Бог - вне пространства и места.

53 См. прим. 35.

54 В оригинале - идиома *ка-з-захр ма 'а-л-баṭн* (“как спина и живот”). В традиции арабской мысли имеется богатая полемика по вопросу о соотношении понятий “вера”, “религия”, “ислам”. Например, ал-Ғазālī пишет о возможности отличать “веру”, понимаемую как сопряженность внешнего и внутреннего “призна-

Мы знаем Всевышнего Бога истинно, как Он описал Себя всеми атрибутами в Писании Своем. Но никто не может истинно поклоняться Всевышнему Богу так, как Он к тому располагает, поклоняются Ему по повелению Его, как Он приказал⁵⁵.

Все верующие равны в знании (*ма'рифат*), убежденности (*йақин*), уповании (*таваккул*), любви (*махабба*), довольстве (*рида*), страхе (*хавф*), мольбе (*раджа*) и вере (*'иман*), однако вне веры различаются во всем этом⁵⁶.

Всевышний Бог благосклонен (*мутафаддил*) к рабам Своим и справедлив (*'адил*). Он может вознаградить в благосклонности (*тафаддул*) Своей многократно против заслуженного рабом Его, наказать за грех по справедливости (*'ادل*) Своей или простить по благосклонности (*фадл*) Своей.

Заступничество пророков и заступничество пророка нашего Мухаммада (да благословит и приветствует его Бог!) за согрешивших верующих, а также тех из них, кто совершили великий грех и заслуживают наказания, истинно. И взвешивание деяний на Весах в День Воскресения истинно. Истинно и допустимо, что противники в День Воскресения [9] сведут счеты благими деяниями; а если не окажется у них благих деяний, то им будут вменяться злые дела⁵⁷. И Водоем пророка (мир ему!) — истина⁵⁸.

ния Бога” (*ат-тасдиқ би-л-лаҳ*), от “ислама” (*ислам*) как только внешнего подчинения Богу (*Ихйа* ‘*улум ад-дин*, Каир, 1933, т.1, с.103), причем ведет речь именно о понятийном, а не языковом, соотношении этих терминов, поскольку чуть раньше говорит о “языковом” значении терминов и указывает, что поскольку “ислам” — любое подчинение, то он — более общее, чем “вера”, поскольку “вера” гнездится в сердце, а ислам — подчинение любого органа.

55 Как поясняет Абӯ ал-Мунтахā, “поклонение — это прославление и возвеличивание Господа”, а поскольку Величие Бога бесконечно, раб в принципе не может достойно прославлять Бога. Бессчетные благодеяния Бога предполагали бы столь же бессчетное повторение обрядов поклонения со стороны раба, что невозможно.

56 Эта не вполне ясная и, возможно, искаженная переписчиками или издателями текста фраза может иметь следующее толкование: постольку, поскольку речь идет о “вере”, перечисленные качества одинаковы для всех верующих, поскольку “вера” предполагает одно и то же “знание” об атрибутах Бога и т.д., в котором каждый верующий должен быть “уверен” одинаково неколебимо, одинаковое “упование” и “любовь” к Богу, “довольство” своей судьбой, “страх” пред Богом, предполагающий непременно и обращение к Нему с “мольбой” об устранении опасности; во всех прочих смыслах люди могут обладать этими качествами в разной степени. Впрочем, в силу туманности текста мы лишь предлагаем этот вариант, не настаивая на нем.

57 Абӯ ал-Мунтахā приводит хадис о том, что людям в День Воскресения придется искупать свои злые дела не динарами и дирхемами, а благими деяниями; если же таковых не окажется, злые дела противника будут вменены в вину такому человеку.

58 Абӯ ал-Мунтахā приводит в этом месте хадис: “Рек посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!): Мой Водоем [длиной] в месяц пути, имеет прямые углы, его влага белее молока, его запах благоуханнее мускуса, и кувшинов

Рай и пламя сотворены уже сегодня⁵⁹ и не прейдут никогда. И веки вечные пребудут [данные] Богом наказание и награда⁶⁰.

Всевышний Бог, кого пожелает, по снисхождению Своему ведет [к истине], а кого пожелает, по справедливости Своей вводит в заблуждение⁶¹. Введение в заблуждение — это прекращение содействия; а “прекращение содействия” (*хизлāн*) значит, что Он не споспешествует рабу в том, чем был бы доволен. Это — справедливость с Его стороны. Таково же и наказание Им [раба], оставленного без содействия (*махзул*), за непослушание.

Мы не говорим, что Сатана силой и принуждением отнимает веру у верующего раба Его. Мы говорим так: раб оставляет веру, и тогда-то Сатана и отнимает ее у него.

Истинно, Мункар и Накӣр допрашивают в могиле. Истинно, рабу будет возвращен дух (*рух*) его. Воистину, все неверующие без исключения и некоторые из послушавшихся мусульман терпят могильную муку⁶², иные же мусульмане, истинно, получают благодать.

Можно произносить все атрибуты Всевышнего, упомянутые на персидском языке учеными мужами, за исключением “руки”. Можно говорить *ба руи-и худā*⁶³ без уподобления и бескачественно.

Что Бог близок или далек [к рабу], не означает, что Он находится на большем или меньшем расстоянии, не означает благородства (*карāма*) или низости (*хавāн*) [раба]. Нет, послушный близок к Нему без [вопроса] “как?”, а послушавшийся [10] далек от Него без [вопроса] “как?”. “Близость”, “удаленность” и “приближение” (*икбāl*) относятся к непрестанно обращенному [к Богу рабу] (*мунāджин*). Так-

у него — что звезд в небе; отпивший из него навсегда забудет муки жажды” (ал-Бухārī, *ас-Сахīх*, кн. 76 (ар-Риқāқ), № 581).

59 Ср. Коран, 3:131, 3,133, где говорится об “уже уготованных” грешникам и благочестивым аде и рае.

60 Джахм бин Сафвāн высказал известное мнение о том, что рай и ад сотворены и однажды погибнут, так что Бог останется один, как до творения.

61 Этот тезис безусловно связан с упомянутым в числе “основ” суннитского вероучения положением о том, что “все благое и дурное — от Бога”. В Коране немало аятов, выражающих ту же мысль, напр.: “Не ты ставишь на прямой путь, кого тебе любо; но Бог ставит на прямой путь, кого хочет” (Коран, 28:56, пер. Саблукова), “Не на тебе лежит руководство ими, но Бог ведет прямым путем, кого хочет” (Коран, 2:272, пер. Крачковского). Заметим, что в своем непосредственном звучании подобные положения не согласуются с высказанным выше (см. примеч.32) тезисом о том, что вера и неверие являются собственными действиями раба, а не сотворены Богом. В следующей фразе автор “Большого фикха” перетолковывает эти тезисы так, чтобы они не противоречили представлению о справедливости следующих за верой и неверием награды и наказания (см. тж. прим.33, 34).

62 Хариджиты и мутазилиты отрицали могильную муку. Было высказано и мнение о том, что муку и наслаждение Бог посылает только душам (*арвāх*), тогда как тела, пока они находятся в могилах, не ощущают этого (ал-Аш‘арī, *Абӯ ал-Ҳасан*. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980, с.430).

63 “Перед Богом”, букв. “перед лицом Бога” (*перс.*).

же и соседство с Ним в раю, и что будем находиться “меж рук Его” [мы принимаем] без [вопроса] «как?».

Коран ниспослан посланнику Божьему (да благословит и приветствует его Бог!) и в свитках записан. Все аяты Корана как речь равны в своем достоинстве и величии. Но одни из них обладают и достоинством упоминания⁶⁴, и достоинством упоминаемого, как, например, аят о Троне. Ведь упомянуто в нем величие Бога, Его могущество и Его атрибут, а потому в нем соединены оба достоинства: достоинство упоминания и достоинство упоминаемого. Что касается описаний неверующих, то оные имеют лишь достоинство упоминания, но лишены достоинства упоминаемого. Так же и все имена и атрибуты [Бога] равны по достоинству и величию, и нет меж ними различия.

Родитель посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!) не умер в неверии. Мы также не выносим суждения о неверии дяди его Абū Талиба⁶⁵. Қасим, Тахир и Ибрахїм — сыновья посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!). Фатїма, Зайнаб, Руқийя и ’Умм Кулсўм — дочери посланника Божьего (да благословит Бог отца их и да будет доволен его детьми!)⁶⁶.

Встретив какое-либо затруднение в тонкостях науки единобожия, следует исповедовать то, что Всевышний считает правильным, пока не встретишь ученого мужа и не задашь ему свой вопрос. Нельзя откладывать поиск ответа, а нерешенность [затруднения] неизвинима: [11] откладывая решение, становишься неверующим.

Известия о вознесении (*ми’рāдж*) — истинны, а отвергающий их заблуждается и вводит новшества. Появление Антихриста, Гога и Магога, восход солнца на западе, сошествие Иисуса (благословение и мир ему!) и прочие признаки Дня Воскресения, как о них поведано в достоверных вестях — все это воистину есть.

Бог ведет по прямому пути тех, кого пожелает.

⁶⁴ *Достоинство упоминания* — в оригинале *фадїлат аз-зикр*. Вероятно, “достоинство упоминания” связано с “неподрожаемостью” (*и’джāз*) коранического текста.

⁶⁵ Опираясь на аят: "Мы не наказываем, не направив посланника" (Коран, 17:15, пер. мой. - А.С.), Абū ал-Мунтахā поясняет, что названные лица не попадают в число уличаемых в неверии (*куфр*).

⁶⁶ Этот пассаж направлен против тех, кто либо умалял, либо увеличивал число детей Мухаммеда против установленного здесь.