

**ВОЛЯ** в арабо-мусульманской философии. Трактовка воли (ирāда), с одной стороны, была прямо связана с платоновско-аристотелевским пониманием души и ее сил, а с другой стороны, с содержанием понятия «намерение» (ниййа), которое разрабатывалось в классической исламской религиозно-правовой мысли (*фиqh*) и вероучении (‘ақйда). Здесь намерение понималось как непосредственно связанное с «действием» (фи‘л, ‘амал) и прямо влекущее его при отсутствии объективных препятствий (см. *Действие*): намерение не является таковым, если не производит действия. Вероятно, такое понимание связи намерения и действия отразилось в терминах «ирāда мўджиба» — «воля, обязательно влекущая свое следствие» (*калам*), «ирāда джāзима» — «непреложная воля» (*Ибн Сйнā*) или в определении «решимости» (‘азм) как «воли, связанной с действием» (*ал-Фārāбӣ*). Ал-Кирмāнӣ считает «волю» (ирāда) понятием, составляющим параллель для «намерения» (ниййа). Все течения средневековой арабо-мусульманской философии наделяли человека волей. Бог считался обладающим волей в каламе и *суфизме*, тогда как в *арабоязычном перипатетизме*, *ширакизме* и *исмаилизме* действие первоначала мироздания признавалось ненамеренным или самопроизвольным.

Основными проблемами, связанными с трактовкой воли в каламе, были вопросы о понятиях человеческой и божественной воли и об отношении между ними. В том и другом случае воля прямо связывалась с понятиями «могущество» (қудра) или «способность» (иститā‘а), означавшими способность произвести определенное действие. Мутазилиты считали волю Бога «находящейся» или «существующей» в нем «вне места». Бог как обладатель такой воли описывается как «желающий», что означает наличие «желаемого» Богом, т.е. вещей. Воля Бога, направленная на вещи, трактовалась как их непосредственное создание и отличалась большинством мутазилитов от его воли, направленной на действия людей, что было связано с признанием автономии человеческого действия. В последнем случае воля Бога выражена как «приказание» (‘амр) или «запрет» (нахй), т.е. в форме Закона. Она действует через действия людей, совершающиеся согласно их автономной воле, и становится причиной воздаяния или наказания в зависимости от того, совпадает это действие с ней или нет. Такая причина

называлась ‘иллат ихтийār (причина [действующая в зависимости от] выбора [человека]), так что автономная воля человека признавалась определяющей модус действия божественноустановленной причины. Некоторые мутакаллимы трактовали волю Бога в отношении действий людей, нарушающих Закон, как «разрешение» (тахлийа) или «допущение» (хизлāн), хотя большинство считало, что Бог «не желает» послушания людей. Другая трактовка исходила из понимания божественной воли как «постановления» (хукм), приближавшегося к «определению»: желание Бога различать благие и злые поступки, например, трактовалось как определение их таковыми. Мутазилиты признавали волю самостоятельным действием человека, производимым им независимо от Бога. *Ан-Наззām* считал волю, как и прочие действия, разновидностью «движения». Понятие «нежелание» (курāха) понималось как самостоятельное действие, трактовавшееся некоторыми как дихотомичное, а некоторыми — как недихотомичное воле. Для калама характерно представление о том, что действие не может совершиться без действующего по своей воле. Вместе с тем в каламе было введено понятие и‘тимād (намеренность), которым характеризуется состояние тела в первый момент времени в первом месте в том случае, если оно во второй момент окажется в другом месте и тем самым в нем возникнет движение (см. *Движение*) благодаря имевшейся намеренности. Это понятие близко к понятию воли, а с другой стороны, напоминает введенное Ньютоном понятие импульса движущегося тела.

Арабоязычный перипатетизм, исмаилизм и ишракизм, понимавшие с теми или иными нюансами связь первоначала мироздания с миром как произвольную эманацию, не признавали за Первоначалом волю. Другим аргументом было представление о совершенстве Первоначала, исключаящем какое-либо желание или зависимость от чего-либо. В то же время движения небесных сфер совершаются согласно их воле. В зависимости от своего предмета различаются «целокупная воля» (ирāда куллиййа) и «единичная воля» (ирāда джуз’иййа): первая направлена на общее, служит признаком разумности и отличает также небесные сферы, вторая характерна для животных, в т.ч. для человека (Ибн Сīнā). Понимание совершенства как уподобления высшим началам определяет и понимание совершенной воли как влекущей всегда одни и те же действия (ал-Кирмāнī). В исмаилизме понятие воли наиболее сближается с понятием

разумности. Ал-Кирмāнī модифицирует принятое в арабоязычном перипатетизме платоновское трехчастное деление души на вожделеющую, гневливую и разумную: соответствующие три вида влечения он считает модусами единого «стремления» (шавқ), различающимися «предметом стремления», причем место разумной части души у него занимает воля, определяемая как стремление к познанию всех метафизических причин бытия и к исполнению обрядов поклонения. Понятие свободной воли традиционно связывается с возможностью «выбора», совершаемого душой между альтернативными поступками.

В суфизме сохраняется понятие человеческой воли и восстанавливается понятие божественной воли, но снимается противопоставление «желающего» и «желаемого». Человек, видящий истинное устройство мироздания, понимает, что предмет его желания или, напротив, его гнева является неиным в отношении него, будучи воплощением тех же, что он сам, безразлично различных соотношенностей вечностной стороны бытия. Так же и божественное предопределение (қадā') оказывается не противопоставленным самостоятельному выбору человеческой воли, а прямо согласованным с ним: Бог желает именно того, что может и должно получить существование в соответствии с тем, каково это сущее. В суфизме различается «желание» (машī'а) и «воля» (ирāда) Бога: первое направлено на существование и несуществование вещи, второе только на ее существование.