

Калām — первое течение в средневековой арабо-мусульманской философии, возникновение которого обычно связывают с именем Вāсила Ибн ‘Аṭā (ум. 748). В каламе выделяют два этапа — ранний, мутазилитский (от араб. *му‘тазила* “обособившиеся”), и поздний, ашаритский, по имени Абū ал-Ḥасана ал-Аш‘арī (ум ок. 935/936).

Для калама, особенно мутазилизма, характерна универсализация этической проблематики (попытка расценить все действия как влекущие ответственность), ее рационализация (возможность для разума постичь основания установленного Богом миропорядка и установить такой же без Божественного откровения) и ригоризация (строгое побуждение к добрым поступкам и утверждение строгой ответственности за злые). Этическая проблематика здесь рассматривается в непосредственной связи с общефилософскими построениями, на основании теорий действия, причинности, времени, божественных атрибутов. Никакое другое направление средневековой арабской философии не утверждало автономию человеческой воли столь ясно, как мутазилизм. Для позднего калама, ашаризма, характерно компромиссное решение тех проблем, к-рые были поставлены в рассуждениях мутазилитов.

Бог как этическое начало. Понятия “пригодное” (*с ал āх*) и “несправедливость” (*зулм*). Калам воспринимает общеисламское положение о том, что Бог сотворил людей ради их пользы (см. *манфа‘а*), а не для того, чтобы нанести им вред. Это значит, что Бог установил для людей наиболее пригодный (*ал-аслаḥ*) порядок, причем “более пригодного” быть не может. Ставился вопрос о том, в каком смысле установленный Богом порядок является “наиболее пригодным”: воплотил ли в нем Бог все неограниченное множество “пригодного” или нет? В спектре ответов на этот вопрос отразилась борьба между представлением о божественном всемогуществе и теми ограничениями, к-рое на него накладывает понимание того, что Бог является этически позитивным началом. Это понимание достаточно устойчиво. Если рафидиты (от араб. *ар-равāфид* “отвергающие” — общее название представителей ранней шиитской мысли, не соглашавшихся с переходом халифата к Абу Бекру и Омару, а также династиям Омейядов и Аббасидов), обсуждая вопрос о том, способен ли Бог к несправедливости (*зулм*), высказываются как против, так и в поддержку этого взгляда, то хариджиты (от араб. *хавāридж* “вышедшие” — мусульмане, не согласившиеся на решение тяжбы о власти между ‘Али и Абū Ṭāлибом на третейском суде и выступившие против обоих, а также те, кто выступал против узаконенных мусульманских правителей) выступают против того, что Бог может быть несправедлив, а для мутазилитов характерно положение о том, что Бог способен (*қāдир*) на несправедливость (так что божественное могущество не умаляется), но реально не творит ее (так что Бог воплощает безусловно этически-положительное начало).

Универсализация и ригоризация этики. Объектом этической оценки для представителей ранней исламской мысли и калама остается

действие (*фи'л*), но не как таковое, а только вкуче с намерением. Еще мурджииты устанавливают зависимость неверия (*куфр*) от намерения человека: если человек не исполняет обязательные действия, он таким образом становится неверующим, но только в том случае, если это неисполнение вызвано сознательным пренебрежением; если же он считает, что придет день и час, когда он исполнит эти действия, он оказывается нечестивым (*фāсиқ*). Правда, некоторые хариджиты, а также один из известных мутазилитов, Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллāф, считали, что выполнение божественных приказаний в любом случае является повиновением (*тā'a*) Богу, даже если человек не ставит себе целью такое повиновение. С другой стороны, большинство мутазилитов, обсуждая вопрос о том, всякое ли действие, являющееся исполнением божественных установлений, будет квалифицироваться как "повиновение", ставили эту квалификацию в зависимость от того, что именно подразумевается таким действием: если подразумеваемым оказывается не "Бог", такое действие не означает "повиновения".

Фикх оставляет значительную область поступков, называемых "безразличными" (*мубāх*) для Законодателя, вне сферы религиозно-юридической оценки. Некоторые мутазилиты оспаривали это положение, утверждая, что не бывает нейтральных поступков, что дихотомия "послушание-ослушание" (*тā'a-ма'суйа*) универсальна. Это стремление расширить возможность оценки поступков и распространить ее на все действия человека связана, очевидно, с известным рационализмом мутакаллимов. В контексте проблемы, к-рая формулировалась следующим образом: каким образом вещь получает тот или иной атрибут, благодаря самой себе (*ли-нафси-хи*) или благодаря причине (*ли-'илла*), — мутазилиты подняли и вопрос о том, является ли повиновение хорошим (*хасан*), а послушание дурным (*қабйх*) само по себе или в силу своего основания, своей причины, каковой выступает предписанность или запрещенность действия Законодателем. Наиболее тонкое различие принадлежит ан-Наззāму, к-рый говорил, что все, что является ослушанием, но относительно чего допустимо, что Бог мог это предписать как надлежащее, будет плохим именно в силу приказа, а не само по себе, так же как то, что Бог мог и не предписывать, является хорошим в силу приказа. Однако то, относительно чего нельзя допустить, чтобы Бог это позволил, является плохим само по себе (например, незнание Бога или поклонение чему-то иному, кроме Бога), так же как то, чего Бог не мог не предписать, является хорошим само по себе. Вместе с тем многие мутазилиты признавали обусловленность самого приказа и запрещения, исходящего со стороны Бога, некоторым обоснованием, каковым одни считали исключительно пригодное для человека (*маслаха*), другие указывали в разных случаях разные конкретные обоснования.

У мутазилитов прослеживается и тенденция к ужесточению морального императива. Представители раннего калама выдвинули понятие "предписанности хороших дел" (*ал-'амр би-л-ма'rūф*), к-рое определялось в сочетании с понятием "запрещенности дурного" (*инкār ал-мункар*). Расходясь в определении пределов этих понятий, они признавали в принципе такой императив как основание действий человека. Следует изменять недоброе на хорошее в своем сердце (во внутренней убежденности), а также во внешнем действии — словом или рукой, то

есть применяя невооруженное насилие; некоторые мутазилиты не признавали возможность такого насильственного действия, ограничивая сферу внешнего действия словом. Важно, что этот императив не является категорическим: если изменение в сердце (то, что касается намерения) предписано как безусловное, то изменения через внешние действия оговариваются условием “если это возможно”. Представление о непосильном остается и в данном случае, как и вообще в исламской этике, синонимом невозможного. С этим связан и вопрос о вооруженной борьбе против несправедливого (*джā’ир*) властителя. Его обсуждение было прямым следствием политической истории раннего исламского государства, где борьба за власть была осмыслена как борьба за утверждение истины. Хариджиты, зейдиты (ветвь шиитов-имамитов, признавших имама Зайда бен ‘Али ум.732, брата пятого шиитского имама Мухаммада ал-Бақира), многие мурджииты (ат араб. *мурджи’а* “откладывающие” — общее название мыслителей, не выносивших определенного суждения о зависимости веры или неверия человека от его деяний) и мутазилиты признавали вооруженную борьбу, оговаривая ее условием “если с помощью меча возможно устранение несправедливых людей и установление истины”. Эту позицию, пожалуй, можно считать наиболее радикальной в истории исламской политической и этической мысли; последующие исторические примеры могут воспроизводить ее пафос, но вряд ли идут дальше. В то же время уже в раннем исламе наметилась точка зрения, отрицавшая возможность вооруженного сопротивления правителю.

Метафизические условия действия. Понятия *иститā’а* “способность” и *қудра* “могущество”. Возможность этической оценки и утверждения ответственности человека за свои действия предполагают, что человек действительно совершает свои действия и что эти действия автономны. Мутазилиты держались практически единодушного мнения о том, что человек действует по истине (*‘алā ал-хақйқа*), а не в переносном смысле (*маджāз*). Это признание не является тривиальным, как показывает рассмотрение теорий действия, причинности и случайности, развивавшиеся в арабском перипатетизме и суфизме.

Для того, чтобы действие состоялось, необходима способность к нему (*иститā’а*). Это понятие близко к понятию могущество (*қудра*). В отношении Бога применяется, как правило, второй термин, к-рый в таком случае означает безусловную способность давать бытие вещам. Более употребим в отношении человека термин “способность”, к-рый означает обусловленную способность к действию. “Воля” (*ирāда*) человека понималась в каламе, во всяком случае, на его начальном этапе, как самостоятельное начало действия, не зависящее ни от чего другого. Некоторые (ал-Джāхиз) считали волю единственным действием, к-рое человек совершает “по выбору” (*ихтийāр*), тогда как остальные действия “естественно” (*би-т-таб’*) влекутся такой волей. Хотя этот термин и не был использован мутакаллимами, можно говорить об утверждении автономии человеческой воли в раннем каламе. Интересно, что и это положение относилось к числу тех немногих, по к-рым мутазилиты держались практически единого мнения. Они были единодушны в том, что “желания” (*ирāдāt*) не принадлежат к

числу “порожденных действий” (*аф‘а́л мутаваллида*), каковыми считались действия, к-рые имеют причину вне самой вещи.

Согласно мутазилитам, человек обладает могуществом потому, что Бог наделил его им. Однако то, что становится благодаря этому “подвластным” (*мақдўр*) человеку, перестает быть подвластным Богу. Такое разделение и обеспечивает автономию человеческой воли, реализующейся в конкретном действии “могущество” человека, то есть способности выбирать одно из противоположных действий.

Исходя из этого, мутазилиты решали центральный вопрос этики: предопределены Богом ли “вера” и “неверие” человека или они являются его собственным действием, – в пользу второго. Поскольку под “верой” (*‘имāн*) в исламской мысли понимается не просто исповедание тех или иных теоретических положений, но и связанные с ними действия, так что в сферу понятия “вера” попадает все религиозно-санкционированное поведение человека. Мутазилиты считали, что верующий и неверующий сотворены Богом нейтральными, а приобретают эти характеристики благодаря собственным действиям. Однако именно Бог установил, вместе с их именами, и оценку веры и неверия, сделав веру добродетельной (*хасан*), а неверие дурным (*қабих*). Эта позиция известна как учение “кадаритов” (*ал-қадариййа*, от араб. *қадар* – “судьба”). Ее придерживались и некоторые другие течения исламской мысли, например, часть мурджиитов.

Касб “присвоение”. Полемика джабаритов и кадаритов. Хотя могущество человека проявляется в его самостоятельном действии, оно тем не менее служит результатом божественного акта “наделения могуществом” (*икдār*). Следствием такого расширения понятия божественного могущества можно считать появление уже у некоторых мутазилитов понятия “присвоение” (*касб*, *иктисāб*), к-рое выражало позицию, противоположную позиции большинства их коллег и восторжествовавшую в позднем каламе – ашаризме. Сами мутазилиты считали тех, кто утверждал, что человек присваивает поступки, а не действует самостоятельно, “джабаритами” (*ал-джабариййа*, от араб. *джабр* – “принуждение”). Противопоставление кадариты-джабариты возникло, таким образом, в каламе и выражало в целом оппозицию мутазилитов и ашаритов, сторонников строгой автономии человеческой воли и человеческого действия и сторонников их ограничения в той или иной мере актом божественного творения. В дальнейшем термин “джабариты” применялся в более широком смысле, для квалификации последователей учений, более жестко, нежели ашариты, отрицавших какую-либо автономию человеческой воли и утверждавших полную предопределенность человеческих поступков.

Кабā’ур и *сағā’ур* (“великие” и “малые” грехи). Некоторые мурджииты считали, что любое ослушание является “великим” грехом, а значит за любое ослушание следует наказание. Схожую позицию среди мутазилитов занимал Джа‘фар бен Мубашшир, утверждавший, что любое намерение нарушить запреты и предписания Закона уже является великим грехом и что любое намеренное ослушание также великий грех. Эти учения фактически устраняют категорию “малых” грехов, совершение к-рых религиозно-доктринальной мыслью как бы полагается (обычно при условии несовершения

“великих”). Вместе с тем большинство мутазилитов признавали разделение грехов на великие и малые, однако в их позиции заметна тенденция к более жесткой, нежели общесуннитская, трактовке понятия “великий грех”.

Савāб (“награда”) и *‘иқāб* (“наказание”). Для ислама характерно представление о награде (*савāб*) как даруемой не только после смерти, но и, как правило, при жизни. То же касается и наказания (*‘иқāб*): грехи лишают человека благополучия уже в земной жизни и даже сокращают ее продолжительность. Это положение связано с общим представлением о том, что результат действия следует за самим действием непосредственно и что этот результат действия зависит от намерения: что человек намеревается получить, то он и получает. Не явилась исключением и позиция мутазилитов: практически все они считали, что человек уже в дольней жизни может получать награду, к-рая заключается в “приятности” (*вилāйя*) и “довольстве” (*ридан*) Бога, выраженной в его соответствующих действиях. Среди мутазилитов редко наблюдается единодушие, но в данном вопросе только ан-Наззāм высказал мнение, что “награда” дается исключительно как загробная, тогда как посылаемое Богом благоденствие в дольном мире имеет целью увеличить веру людей, а также испытать их, будут ли они благодарны.

ЛИТЕРАТУРА

- Ал-Аш‘арй, Абӯ ал-Ҳасан.* Мақалāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-муṣаллйн. 3-е изд. Висбаден: Franz Steiner, 1980.
- Ал-Бағдādй, Абӯ Мансӯр.* ’Уṣӯл ад-дйн. 3-е изд. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘ильмиййа, 1981
- Ибрагим Т.К.* Философия калама (VII-XV вв.): Автореферат дисс. ... д-ра филос. наук. Москва, 1984
- Сагадеев А.В.* Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. Москва, 1988, с.47-84
- Султанов Р.И.* К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. Москва, Наука, 1990, с.23-62
- Wolfson H.A.* The Philosophy of the Kalam. Cambridge (Mass.) - London: Harvard University Press, 1976.