



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-23-46

И. Р. Насыров

Институт философии Российской академии наук

АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ БЫТИЯ БОГА В КАЛАМЕ

НАСЫРОВ Ильшат Рашитович —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр.,

Институт философии Российской академии наук

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: ilshatn60@mail.ru

Аннотация. В данной статье рассматриваются аргументы в пользу существования Бога в мусульманской рациональной/философской теологии (*калам*). Методы доказательства существования Бога, предложенные мутакаллимами, представителями ведущих школ калама (мутазилизм, ашаризм и матуридизм), объясняются в связи с их поисками логического обоснования коранического утверждения о Боге как первоначале и причине творения мира. Из трех видов аргументации в пользу существования Бога (космологическая, телеологическая и онтологическая) мусульманские теологи в основном предпочитали космологическое доказательство. Хотя они не исключали телеологическую аргументацию из числа доказательств бытия Бога, она играла вспомогательную роль. Некоторые видные ашаритские теологи, как, например, ал-Газали, сочетали аргументы в пользу существования Бога с доказательствами, заимствованными из фалсафы. Особое внимание в статье уделяется доказательствам бытия Бога в учении Абу Мансура ал-Матуриди, основоположника и эпонима матуридитской школы. Это объясняется тем, что ее представители распространяли учение ал-Матуриди среди мусульман ханафитов Мавераннахра (Средняя Азия), Казахстана, Волго-Уральского региона, а также европейской части и Западной Сибири бывшей Российской империи.

Ключевые слова: доказательство существования Бога, космологическое доказательство, телеологическое доказательство, мутазилитская, ашаритская и матуридитская школы калама.

Для цитирования: Насыров И. Р. Аргументы в пользу бытия Бога в каламе // Ислам в современном мире. 2019; 2: 23–46;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-2-23-46

Статья поступила в редакцию: 15.03.2019

Статья принята к публикации: 12.05.2019

Как и христианские теологи, мусульманские теологи-мутакаллимы разрабатывали рациональные доказательства бытия Бога с целью сделать очевидным для разума его существование. Калам (мусульманская философская теология) и возник в качестве доктринального учения, опирающегося на рационалистический подход при обсуждении основных положений мусульманского вероучения и решении проблем богословского характера¹. Наряду с доводами из Корана и мусульманского предания (Сунна)² в пользу существования Бога теологи-мутакаллимы опирались также на доказательства, восходящие к метафизическим учениям античных мыслителей.

Что касается Корана, то в нем присутствуют логические приемы для обоснования существования Бога, как, например, умозаключения по аналогии, приведение библейских историй и т. д. Коран апеллирует к вере арабов-идолопоклонников и иноверцев из числа иудеев и христиан в высшего Бога как создателя и дарителя благ («Если ты спросишь их: “Кто ниспосылает с неба воду и оживляет ею землю после того, как она умерла?” — они непременно скажут: “Аллах”»³, и т. д.), к предвечному Завету (*мисак*), согласно которому люди еще до своего существования признали истинность Бога⁴; к уму человека, размышления которого обязательно должны привести его к признанию единого Бога⁵;

¹ Расцвет калама в его первой подлинно философской школе — мутазилитской — пришелся на первую половину IX в. Затем в XI в. мутазилизм в качестве ведущей школы калама сменился ашаризмом, основанным 'Абу-л-Хасаном ал-Ашари. Кроме мутазилизма и ашаризма, в рамках суннитского ислама сложились еще два богословских направления — школы Абу Мансура ал-Матуриди и Абу Джа'фара ат-Тахави (ум. 933). Доктринальная школа последнего не заняла значимого места в истории калама, поэтому ниже будут рассмотрены методы обоснования бытия Бога, выдвинутые представителями мутазилизма, ашаризма и матуридизма.

² Сунна (араб. «обычай», «пример») — мусульманское предание о высказываниях и поступках пророка Мухаммада; пример жизни Мухаммада как образец и руководство для мусульман.

³ Коран, 29: 63. Здесь и далее цит по: Священный Коран / смысловой перевод с комментариями. М.: ИД «Медина», 2015.

⁴ «Разве Я — не ваш Господь (Который оберегает и хранит вас)?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем»» (Коран, 7: 172).

⁵ Коран, 26: 7; 26: 92–93; 36: 78–79 и т. д.

к гармонии и целесообразности в мире как доказательствам существования мудрого Творца всего сущего¹; к инстинктивному обращению людей к Богу в минуты опасности или при болезни и страданиях и к представлению о пророках как об избранных Богом людях, ниспосланных в ходе длительной истории человечества для того, чтобы довести до своих соплеменников Божий Закон.

Что же касается обращения исламских теологов-мутакаллимов к аргументации, восходящей к метафизической традиции в античной философии, то предпосылкой для этого стали интенсивные контакты с представителями других религий и учений. Эти контакты сопровождались полемикой по различным богословским вопросам, в том числе по такому важнейшему для мусульман основоположению их вероучения, как существование единого и единственного Бога. Логические приемы, используемые в Коране для обоснования бытия Бога (умозаключения по аналогии и т. д.), послужили в каламе основанием для придания законной силы аргументам в пользу существования Бога с помощью доказательств, выдвинутых представителями античной философии для обоснования главных принципов своих учений².

Существуют три формы аргументации в пользу существования Бога, восходящие к древнегреческим мыслителям, — космологическая, телеологическая и онтологическая. Например, космологическая аргументация, выдвинутая Платоном в «Законах»³ и Аристотелем в «Метафизике»⁴, представляет собой доказательство от случайности мира, мыслительный переход от случайного бытия (существующего благодаря другому) к необходимому и самодостаточному бытию: из контингентности (случайность, не-необходимость) существования конечных вещей делается вывод о существовании реальности, которая в качестве первопричины является причиной существования остальных вещей. Так доказывалось существование Бога, понимаемого как «душа» (Платон) или «перводвигатель» (Аристотель).

Телеологическое доказательство бытия Бога традиционно возводят к Сократу. Суть этой аргументации состоит в доказательстве существования мудрого и разумного устроителя всего сущего со ссылкой на целесообразную упорядоченность мира, на гармонию, царящую в нем.

И, наконец, онтологическая аргументация в пользу существования Бога, возводимая к Пармениду, строится на том, что из мысли о нечто делается заключение о необходимости его существования. Парменид, отталкиваясь от принципа тождества бытия и мышления, полагал, что

¹ Коран, 2: 164; 7: 54; 39: 5; 67: 3.

² См. Насыров И. Р. Доказательства существования Бога в исламской теологии (каламе) // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия. Религиоведение». 2017. Вып. 73. С. 53–68.

³ См. Платон. Законы (X) / Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 4. С. 341–373.

⁴ Аристотель. Метафизика (XII, 6–7). Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 306–311.

необходимый характер мысли влечет за собой вывод, что бытие существует¹. Все те, кто из идеи о Боге как абсолютно совершенном делает вывод, что Бог существует не только в мысли, но и в действительности, опираются на монизм парменидовского типа.

Доказательства бытия Бога в мутазилизме

Главной аргументацией в каламе в пользу существования Бога стало космологическое доказательство, или довод от возникновения мира (*худус ал-'алам*). Мутазилиты для объяснения связи Бога и мира выдвинули учение о творении, согласно которому Бог выступает в качестве Становителя возникших вещей², а творение им последних (вещей мира) следует понимать как придание атрибута существования сущностям, доселе пребывавшим в состоянии небытия³. С этой точки зрения, творение Богом вещей есть их перевод из «интеллигибельной вещности» в «феноменальную вещность», или из одной модальности их наличия, характеризующейся атрибутом небытия, в другую, характеризующуюся уже атрибутом существования. Мутазилиты были первыми исламскими мыслителями, кто обратился к подлинно философскому исследованию, а именно к тому, которым и должна заниматься, по мысли Аристотеля, метафизика, «первая философия», — к исследованию *конечных начал* сущего⁴.

Исходя из аксиоматического для них положения, что Бог является вечным сущим⁵, мутазилиты делали вывод, что есть два вида сущего — 1) вечный сущий (Бог)⁶ и 2) множество возникших сущих (вещи мира). Мутазилиты (а после них и остальные исламские теологи-мутакаллимы) для описания явлений феноменального мира использовали термины «субстанция» (*джавхар*) и «акциденция» (*'арад*). Акциденция понималась ими в аристотелевском смысле — как обозначение любых пространственно-временных, качественно-количественных свойств тела (цвет, вкус, запах, теплота, холод, влажность, сухость и т. п.; движение и покой; измерения и фигуры; состояния; человеческие чувства и т. д.)⁷. Согласно точке зрения мутазилитов, которую разделяли в дальнейшем

¹ Кричевский А. В. Доказательства бытия Бога // Новая философская энциклопедия [далее: НФЭ]. М.: Мысль, 2010. Т. 1. С. 285–286.

² «Начало знания о Боге заключается в том, что у тел есть Становитель (*мухдис*)» (см. *Абд ал-Джаббар*. Ал-Мухит би-т-таклиф. Каир: Ад-Дар ал-мисрийа ли-т-та'лиф ва-т-тарджима, б. г. С. 30).

³ Ибрагим Т. Калам // НФЭ. Т. 2. С. 197–198.

⁴ «То, что мы ищем, — это начала и причины существующего» (см. *Аристотель*. Метафизика // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль. 1976. Т. 1. С. 180).

⁵ «Он — Первый и Последний, Явный и Сокровенный...» (Коран, 57: 3).

⁶ См.: *ал-Ашари*. Макалат аль-исламийин ва ихтилаф аль-мусаллин. Бейрут: Дар Садир, 2006. С. 282; *Абд ал-Джаббар*. Шарх ал-усул ал-хамса. Каир: Мактаба Вахба, 1996. С. 181.

⁷ См.: *ал-Ашари*. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. С. 176–177.

и представители других школ калама, акциденция нуждается в субстанции/субстрате, но сама не в состоянии быть субстратом для иной акциденции. Акциденция также является привходящим, а не имманентным качеством субстанции/тела. Возникают не только акциденции, но и тела (*аджсам*, ед.ч. *джисм*)/субстанции. Это доказывалось следующим образом: а) всякое тело неотделимо от акциденций; б) акциденции — возникшие; в) неотделимое от возникших также является возникшим¹. Таким образом, мир в целом как совокупность тел является возникшим.

Из утверждения о возникновении мира мутазилиты делали вывод о существовании Бога, «Становителя»/«Явителя» (*мухдис*) всех возникших тел². Аргументация мутазилитов в пользу существования вечного Сущего (Бог) состоит из нижеследующего. Если предположить, что Бог не является вечным сущим, то он является возникшим (*мухдас*). В таком случае Бог уже сам нуждается в становителе (*мухдис*). Тогда этот другой становитель должен, в свою очередь, быть либо вечным, либо возникшим. Но тогда он будет нуждаться в становителе, а для последнего также будет нужен становитель, и в итоге следует сделать заключение о наличии бесконечной цепи становителей³. Из необходимости избегать дурной бесконечности (*масалсул*) делался вывод, что становитель/явитель вечен, что есть вечный Явитель вещей, Бог⁴.

Видный мутазилит Абд ал-Джаббар (935–1025) по прозвищу «Кади ал-кудат» (главный судья), или просто «Кади» (судья), приводит доказательство бытия Бога от возникновения мира в своем сочинении «Толкование пяти основ [калама]» (шарх ал-усул [ал-хамса] в таком виде: «Так как ты уже знаешь это и желаешь доказать при помощи [возникших] тел существование Всевышнего Бога, то ты вправе в начале сделать утверждение об их возникновении и что у них есть Явитель/Становитель (*мухдис*), несхожий с нами, и Он есть Всевышний Бог»⁵.

Еще одним из видов космологического доказательства бытия Бога является аргумент от соединения противоположностей, выдвинутый мутазилитским мыслителем Ибрахимом ан-Наззамом (775–845), о котором сообщают, что он «прочитал много книг [греческих] философов и смешал их учения с учениями мутазилитов»⁶. Согласно ан-Наззаму, только Бог в силах реализовать сосуществование противоположностей в вещах (например, жар и холод в человеческом теле), что сам человек

¹ *Ат-Тафтазани*. Шарх ал-макасид. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2011. Т. 2. С. 313.

² *Абд ал-Джаббар*. Ал-Мухит би-т-таклиф. С. 39, 97.

³ *Абд ал-Джаббар*. Шарх ал-усул ал-хамса. С. 181.

⁴ «Так как все это — возникшее, то необходим Становитель [возникшего] в силу невозможности бесконечной регрессии (*масалсул*)» (см.: *ал-Исфাহани*, *Абу Али Ахмад*. Ал-Азмина ва-л-амкина. Б.м., б. г. С. 28; см. также: *Абд ал-Джаббар*. Шарх ал-усул ал-хамса. С. 181.

⁵ *Абд ал-Джаббар*. Шарх аль-усул ал-хамса. С. 94.

⁶ *Аш-Шахрастани*, *Мухаммад*. Китаб ал-милал ва-н-нихал. Бейрут: Дар ал-ма‘риф, 1983. Т. 1. С. 53–54.

осуществить не в состоянии. Ан-Наззам приводил в пример подобные эмпирические факты соединения противоположностей в виде горячего и холодного в одном теле и утверждал, будто они соединяются не сами по себе, так как они являются противоположностями, и будто есть существо, которое соединяет их, принуждая эти противоположности к соединению, что противоречит их природе. «А потому это их соединение, несмотря на их противоположность, указывает на то, что их соединитель является их создателем»¹.

После приведения доказательств бытия Бога мутазилиты делали заключение, что извечный Явитель/Становитель — един. Например, Абд ал-Джаббар для этой цели использовал аргумент от взаимопрепятствования, один из вариантов космологического доказательства. «Всевышний Бог — единый, нет второго... Если бы наряду со Всевышним Богом был второй вечный [бог], то последний с необходимостью был бы подобен ему (Богу. — *И. Н.*), ибо вечность — из числа сущностных [божественных] атрибутов, а разделение [ими одного атрибута] влечет необходимость подобия и разделения других атрибутов. Если же будет так, а Всевышний Вечный [Бог] является могущим благодаря себе, то и другой [бог] будет могущим благодаря себе. И тогда обязательно случится взаимопрепятствование между ними»². Из необходимости избегать абсурдного заключения он делал вывод, что Бог — един и единствен.

Как мы видим, доказательство существования Бога от возникновения (*худус*) вещей, приводимое мутазилитами, является вариантом космологического аргумента, восходящего к античной метафизике. Мусульманские теологи уже на первом (мутазилитском) этапе калама просто модифицировали этот способ аргументации. Они заменили исходную предпосылку Аристотеля о различении потенциальности и актуальности на дуальность субстанции и акциденции³.

Обоснование бытия Бога ашаритами

В начале XII в. на смену мутазилизму в качестве ведущей школы калама пришел ашаризм — учение, основанное Абу ал-Хасаном ал-Ашари (874–936). Представители этой школы для доказательства существования Бога обращались не только к космологическому аргументу в различных его версиях, например, в виде аргумента от случайности качеств, но и к телеологическому (физико-теологическому) аргументу.

¹ *Ал-Хаййат, Абу-л-Хусайн*. Китаб ал-интисар. Каир: Дар ал-‘арабийя ли-л-китаб, 1980. С. 45.

² *Абд ал-Джаббар*. Шарх ал-усул ал-хамса. С. 277–278.

³ *Абд ал-Джаббар*. Шарх ал-усул ал-хамса. С. 92–115; *ал-Бакиллани*. Китаб ат-тамхид. Бейрут: Ал-Мактаба аш-шаркийя, 1957. С. 22; *аш-Шахрастани*. Нихайат ал-икдам фи ‘илм ал-калам. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийя. 2004. С. 12, 45, 99; *Ибн ‘Усман ибн Муса ‘Афанди*. Ал-Масалик фи-л-хилафиййат байна ал-мутакаллимин ва-л-хукама’. Бейрут: Дар Садир, Стамбул: Мактабат ал-иршад, 2007. С. 68.

Крупнейший ашаритский мутакаллим ал-Бакиллани (949–1013) начинает свое доказательство существования Бога с утверждения, что Бог представляет собой вечное сущее. Кроме вечного сущего (Бог), в мире есть возникшие сущие, существующие благодаря другому (Бог), существование которого, таким образом, предшествует их существованию¹. Это доказательство бытия Бога сводится к следующему: а) тела физического мира обладают относительным постоянством, но им свойственна непрерывная сменяемость акциденций (свойств), следовательно, необходимо существование некоей конечной причины непрерывной сменяемости акциденций тел; б) мир в целом есть совокупность возникших вещей, и каждая возникшая вещь должна иметь причину своего существования; в) у мира возникших вещей должна быть конечная причина, которой является Бог. Другими словами, у всего в физическом мире должна быть причина; каждое тело обладает лишь возможным существованием, так как тело неотделимо от акциденций, которые являются возникшими; неотделимое же от возникших само является возникшим, а потому его существование — возможное; из необходимости избегать дурной бесконечности делается заключение, что возникшие тела мира испытывают нужду в становителе (*мухдис*), тогда как сам последний не нуждается в становителе².

Другой ашарит — ал-Джувайни Абу ал-Ма‘али Абд ал-Малик (1028–1085) по прозвищу «Имам двух священных городов» (Имам ал-Харамайн) для обоснования бытия Бога обращался как к доказательству от возникновения, так и к аргументу от случайности качеств вещей. Космологическая аргументация в его варианте выглядит следующим образом. «Если допустить небытие безначального сущего, то либо оно должно с необходимостью перестать существовать в некоторые промежутки времени, либо следует предположить его небытие наряду с допустимостью непрерывности [его] существования. Тогда представление [его] небытия как необходимого будет абсолютно абсурдным, ибо вывод о необходимости [его] небытия влечет невозможность непрерывности существования [данного сущего]. Утверждающий подобное как будто бы говорит: “Невозможно, чтобы безначальное сущее оставалось существовать в данный определенный момент времени, и нельзя допустить предположение о его существовании в нем, хотя и утверждается его бесконечное существование, идентичность моментов времени и отсутствие влияния на допустимость и невозможность”. Ложность его [данного утверждения] известна и очевидна»³.

¹ Ал-Бакиллани. *Китаб ат-тамхид*. С. 16.

² Там же. С. 22–23.

³ Ал-Джувайни. *Аш-Шамил фи ‘усул ад-дин*. Каир: Дар ал-‘араб, 1988. С. 90.

Для обоснования существования Бога ал-Джувайни также приводит самостоятельное, прямое доказательство¹ от случайности качеств, основанной на учении о «партикуляризации» (*тахсыс*). Если у вещи, у которой есть конкретное свойство, может также быть и противоположное качество, то должен существовать и некий партикуляризатор, благодаря которому эта вещь получила именно эту конкретную характеристику. В одном из коранических рассказов о пророке Мусе (Моисей) сообщается, что на вопрос Фараона «Кто ваш Господь?» он ответил такими словами: «Господь наш — Тот, Кто придал облик всякой вещи, а затем указал всему путь»². Из-за схожести приводимого в Коране аргумента Моисея с аргументом от случайности качеств, последний получил название «Моисеево доказательство»³. Вот как излагает ал-Джувайни аргумент от случайности свойств: «Существование Вечного (*кадим*) не носит случайный характер, а все, что не носит случайный характер, является утвержденным и необходимым. Следовательно, доказано, что Вечный является бытийно-необходимым, так как если бы он был бытийно-случайным, то нуждался бы в партикуляризаторе (*мухассыс*)»⁴.

Ал-Газали (1058–1111), крупнейший мусульманский религиозный ученый, философ и приверженец ашаритской школы калама, ученик вышеупомянутого Абу ал-Ма‘али ал-Джувайни, для обоснования существования Бога, наряду с доводами из ревелативного знания (ссылки на свидетельства Корана), в главе «Рациональное доказательство бытия Бога» своего самого известного сочинения «Возрождение наук о вере» (*Ихйа’ ‘улум ад-дин*) приводит доказательства с использованием аргументов, взятых из философии. Ал-Газали начинает с аргумента от возникновения. Этот довод он, как и его учитель ал-Джувайни, подкрепляет доказательством от случайности качеств, но только в виде вспомогательного аргумента, где вместо противоположных качеств фигурируют разные определенные моменты времени возникновения мира. «С точки зрения разума очевидным и бесспорным является то, что возникшее нуждается в создателе, который создает его. Этот мир — возникший, следовательно, он в своем возникновении, бесспорно, нуждается в создателе. Что касается нашего высказывания “Возникшее в своем возникновении, бесспорно, нуждается в создателе”, то это ясно и очевидно, ибо всякое возникшее отличается определенным временем [возникновения], наступление которого представимо в мыслях и раньше этого времени [, то есть времени, в котором осуществилось

¹ Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама. Калам. Казань: Казанский университет, 2013. С. 45.

² Коран, 20: 50.

³ Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама. Калам. С. 44–46.

⁴ Ал-Джувайни. Аш-Шамил фи ‘усул ад-дин. С. 91.

его возникновение], и позже его. И тогда определение (*тахсыс*) его возникновения именно этим временем [в котором оно возникло], а не тем, что было до него или после него, с необходимостью вызывает потребность в том, кто определяет (*мухассыс*) [это время]»¹.

Далее он подкрепляет доводы в пользу бытия Бога другими аргументами — от возникновения тел/субстанций и акциденций (движение и покой, соединения и разъединения, круги небесных тел и т. д.). Прибегая к доводу о необходимости избегать дурной бесконечности (*масалсул*), он делает вывод, что возникший мир нуждается в том, кто является Становителем/Явителем (*мухдис*), но сам не нуждается в становителе. «Материальные тела не лишены движения и покоя... они (движение и покой) — возникшие... все, что не лишено возникших [качеств] — само возникшее... Из этого следует вывод, что мир не лишен возникших качеств, а то, что не лишено возникших свойств, само является возникшим. А когда его возникновение подтверждено, то потребность его в Становителе является аксиомой... Всевышний Аллах — Вечный (*кадим*), не прекращавший существования, Извечный, не имеющий начала существования, напротив, Он — прежде всего и раньше всего живого и мертвого. Доказательством тому служит то, что если бы Он был возникшим, а не предвечным, то Он также нуждался бы в становителе, а этот его создатель, в свою очередь, — в другом становителе. И эта цепочка продолжалась бы до бесконечности. Из того, что превратилось в такую цепочку, не возникает ничего вообще или же заканчивается Предвечным становителем, который и есть начало. А это есть то искомое, которое мы называем Создателем мира, Кладущим ему начало, Становителем и Творцом»².

Наконец, по уже сложившейся традиции в каламе он приводит доказательство единства и единственности Бога с опорой на аргументацию от взаимопрепятствования: «Он (Бог. — *И. Н.*) — один, нет у него сотоварищей, нет ему подобного, единствен в своем творении и абсолютно независим в создании и изобретении... Разъяснение этому состоит в следующем. Если бы их (божеств) было двое и одно из них пожелало осуществить что-нибудь, то второе, если бы было принуждено оказывать первому помощь, было бы [существом] слабым, принуждаемым, бессильным и не было бы всемогущим божеством. А если бы это второе божество было способно противоречить и оказывать противодействие первому божеству, то второе божество было бы сильным, способным к принуждению, а первое божество — слабым и немощным и не было бы всемогущим божеством»³.

¹ Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-ма'риф, б. г. Т. 1. С. 106.

² Там же. С. 106.

³ Там же. С. 108.

Несмотря на то, что ашариты придерживались мнения, что Бог творит тела/субстанции и акциденции без побуждающей его к этому причины и благой цели¹, они также обращались и к телеологической аргументации в пользу существования Бога, то есть к доказательству от целесообразности (от целесообразной упорядоченности мира).

Например, ал-Ашари в сочинении «Книга проблесков» (*Китаб ал-лума'*) прибегает к телеологическому (физико-теологическому) аргументу, который основан на представлении о творении мира мудрым устроителем, побуждаемым к этому благой целью. «Если спросит кто-либо: “В чем состоит довод в пользу того, что у созданий есть Творец, который сотворил их, Устроитель, управляющий ими?”, то ответят [ему следующим образом]... Из того, что указывает на это — без ткача, создателя и устроителя хлопок не превратится в пряжу, а пряжа — в ткань. Ведь кто приобретет хлопок и станет ждать, что он (хлопок) превратится в пряжу, а затем в ткань, то такой человек расходится с разумом и впадает в глупость. Также будет глупцом тот, кто, выйдя в пустое место и не найдя там построенный дворец, станет ждать, когда глина сама, без рабочего и строителя, превратится в кирпичи, а кирпичи сложатся один за другим [в дворец]. Так как превращение капли семени в сгусток крови, затем — в эмбрион, затем — в плоть, кровь и кости еще чудеснее, то оно (превращение) тем более свидетельствует о создателе, создавшем каплю семени и переводившем ее из одного состояния в другое... Всевышний Аллах, напоминая своим созданиям о своей единственности, говорит: “На земле есть знамения для людей убежденных, а также в вас самих. Неужели вы не видите?”² — указывая им на их бессилие и нужду в Создателе, который создает их, и в Устроителе, который управляет ими»³.

Тут мы можем констатировать, что обращение ал-Ашари к телеологическому аргументу вступает в противоречие с его доктринальными воззрениями. Ведь он отверг этический ригоризм и рационализм мутазилитов (Бог творит только хорошее и обязан делать в отношении своих созданий лишь наиболее пригодное для них (*аслах*), этические ценности — объективны) и в итоге порвал с мутазилизмом, восстановив признание неподсудности Бога (о его решениях нельзя судить согласно человеческим представлениям о добре и зле)⁴. Он пишет: «36. [Мы говорим], что на земле из благого (*хайр*) и злого (*шарп*) случается только то, чего пожелает Бог, и что вещи сбываются по Его воле»... 37. [Мы

¹ Ал-Ашари, Абу-л-Хасан. Ал-Ибана 'ан 'усул ад-дийана. Каир: Дар ал-ансар, 1977. Т. 1. С. 23–25.

² Коран, 51: 20–21.

³ Ал-Ашари. Китаб ал-лума'. Каир: Матба'ат Миср, 1955. С. 17–19.

⁴ Аш-Шахрастани, Мухаммад. Китаб ал-милал ва-н-нихал. Т. 1. С. 94; аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 89–90.

говорим], что нет творца, кроме Бога, и что поступки людей сотворены и предопределены Им»¹.

Также можно увидеть схожее противоречие между рациональной аргументацией ал-Газали в пользу существования Бога и его доктринальными ашаритскими воззрениями. С одной стороны, он разделяет тезис ал-Ашари о волюнтаристском начале Бога, согласно которому Бог является источником как добра, так и зла, и не обязан заботиться о самом пригодном для людей. В уже упоминавшемся трактате «Возрождение религиозных наук» (*Ихйа' улум ад-дин*) ал-Газали пишет: «Бог поступает со своими рабами так, как пожелает. Он не обязан заботиться о самом пригодном (*аслах*) для своих рабов, так как мы уже упомянули о том, что Он ничем не обязан [никому], нет, даже немыслима применительно к Нему необходимость»². Муртада аз-Забиди (1732–1790), поздний комментатор этого сочинения ал-Газали, следующим образом разъясняет вышеприведенные слова: «“Бог поступает со своими рабами так, как пожелает”. Хотя бы и поселил Он всех людей в раю, пусть даже при отсутствии их покорности [Ему] в прошлом (в земном мире. — И. Н.), — Он имеет право на это. Или отправил бы Он их всех в ад, даже при отсутствии их ошибок (прегрешений), — Он вправе на это, ибо распоряжается как царь в своем владении»³.

С другой стороны, ал-Газали пытался дистанцироваться от индетерминизма и окказионализма ашаритов при объяснении природных явлений и человеческих действий волюнтаристским (прямым) вмешательством Бога. Для логического обоснования аксиоматичного для него положения Корана о Боге как первоначале мира и его первопричине он трактует причинность при помощи двух понятий — «[извечный] приговор [Бога]» (*када'*) и «предопределение» (*кадар*). Используя понятие «предопределение» (*кадар*) с коннотацией «определение»/«исчисление», ал-Газали пишет, что приговор (*када'*), который Бог с извечности выносит так, как того пожелает, не входит в противоречие с «предопределением» (*кадар*), которое нужно понимать как развертывание в пространстве и времени одномоментного вечного приговора Бога обо всем сущем уже в виде последовательной причинно-следственной цепи актуальных событий в мире. «Напротив, связь причин со следствиями и есть первый приговор (*када'*), который [состоялся] словно в мгновение ока или даже быстрее. Постепенное же, детальное упорядочение следствий согласно точному порядку причин есть “предопределение” (*кадар*)»⁴.

¹ Ал-Ашари, Абу-л-Хасан. Ал-Ибана 'ан 'усул ад-дийана. Т. 1. С. 23.

² Ал-Газали. Ихйа 'улум ад-дин. Т. 1. С. 196.

³ Аз-Забиди, Мухаммад. Итхаф ас-садат ал-муттакин. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'араби, 1994. Т. 2. С. 186.

⁴ Ал-Газали. Ихйа 'улум ад-дин. Т. 1. С. 329.

Ал-Газали пытался достичь компромисса между каламом и философией — арабо-мусульманским перипатетизмом (*фалсафа*)¹. Вопреки мнению ашаритов, полагавших, что отношение Бога к людям и событиям в мире является волюнтаристским (он творит вещи без побуждающей его к этому благой цели), представители *фалсафы* утверждали, что все события в мире связаны с Богом посредством эманации (араб. *файд* («излияние»)) — строго упорядоченного перехода от самой высшей онтологической ступени универсума к низшим ступеням. Между вещами и событиями мира существуют необходимые причинно-следственные связи. Следовательно, те события, которые происходят одинаково, происходят с необходимостью². Примечательно, что ал-Газали, как и арабо-мусульманские перипатетики, в изложении своего понимания связи Бога как Первопричины с миром использует понятия «Причина» (*сабаб*) (Абсолют, Бог) и «следствие» (*мусаббаб*) (универсум, вещный мир)³.

Неудивительно, что ал-Газали также прибегает к телеологической аргументации, правда, не в ходе доказательства бытия Бога, а при обосновании его атрибутов, как, например, могущество (*кудра*): «Знание о том, что Создатель мира — Всемогущий и что слова Бога “Воистину, Он способен оживить мертвых и способен на всякую вещь”⁴ истинны, потому что мир в своем создании устроен великолепно и в творении своем упорядочен [чудесно]. И кто увидит одеяние из шелка, красиво вышитое и разукрашенное, и вообразит, что изготовление этой ткани — результат труда мертвеца, неспособного к этому, или человека, не обладающего способностью ткать, то он (вообразивший подобное. — *И. Н.*) лишен умственных способностей и идет по пути глупых и невежественных людей»⁵.

В обращении ашаритов к телеологической аргументации можно увидеть противоречие с исходными положениями их теологической школы о волюнтаристском начале Бога и о том, что этические ценности не есть что-то объективное, не обусловлены естественными свойствами явлений. Это противоречие объясняется тем, что ал-Ашари и его последователи предпочитали использовать телеологическую аргументацию для обоснования бытия Бога в сочинениях, предназначенных для широкой аудитории. Они полагали, что аргументы в пользу существования Бога со ссылкой на мудрого устроителя всего сущего являются

¹ Treiger A. The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. P. 88.

² Abramov B. Al-Ghazali's Theory of Causality // Studia Islamica. 1988. No. 67. С. 75–98.

³ Ал-Газали. Макасид ал-фаласифа. Дамаск: Матба'а ас-сабах, 2000. С. 64; см. также: ал-Газали. Ихйа 'улум ад-дин. Т. 1. С. 329.

⁴ Коран, 30: 50.

⁵ Ал-Газали. Ихйа 'улум ад-дин. Т. 1. С. 108.

более убедительными в деле вразумления простолюдинов, неискушенных в теологических тонкостях. Вообще к телеологической аргументации (от целесообразной упорядоченности Вселенной) для обоснования бытия Бога обращались мутакаллимы различных школ в сочинениях, адресованных малообразованным верующим, — как, например, «Книга доказательства и размышления касательно творения и [Божьего] управления» (*Китаб ад-дала'ил ва-л-и'тибар 'ала ал-халк ва-т-тадбир*) мутазилиита ал-Джахиза (775–868) и «Мудрость в творениях Божьих» (*Ал-Хикма фи махлукат Аллах*) ал-Газали¹. Более того, в его же сочинении «Возрождение наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*) мирно уживаются антимутазилитская риторика и телеологическая аргументация.

Аргументы ал-Матуриди в пользу существования Бога

Выдающийся мусульманский религиозный ученый Абу Мансур ал-Матуриди (853–944) считается основоположником собственной школы калама (матуридизм) в рамках суннитского ислама. Как и ашаритская школа калама, матуридизм возник в результате компромисса с мусульманскими традиционалистами. Но в отличие от ал-Ашари, ал-Матуриди более последовательно проводил рационалистическую линию в обсуждении теологической проблематики, поэтому его учение рассматривается как промежуточное между мутазилитской и ашаритской школами мусульманской рациональной/философской теологии. Если ашаризм складывался как «срединный путь» между системой мутазилитов и доктриной исламских традиционалистов, то матуридизм занял место между мутазилизмом и ашаризмом. Что важно, доктринальное учение ал-Матуриди распространилось среди суннитов-ханафитов Мавераннахра (Средняя Азия) (где вплоть до конца XIX — начала XX в. получали религиозное образование многие татары и башкиры), Казахстана и Урало-Поволжья.

Способы обоснования бытия Бога, предложенные ал-Матуриди, следует рассмотреть в контексте аналогичных доводов, выдвинутых представителями других школ калама, особенно первой, мутазилитской, школы, чтобы понять алгоритм обоснования Абу Мансуром ал-Матуриди истинности утверждения о необходимом характере существования Бога.

В своем сочинении «Книга о единобожии» (*Китаб ат-тавхид*) ал-Матуриди приводит аргументацию в пользу существования Бога согласно своему учению о трех видах познания — реверлятивному (богооткровенному) (*хабар*), чувственному (*'ийан*) и рациональному (*назар*). После

¹ Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама. Калам. С. 48.

ссылок на коранические свидетельства (*хабар*) он приводит доводы для доказательства бытия Бога с опорой на чувственное познание. Он утверждает, что данные чувства также свидетельствуют о том, что материальные тела несамостоятельны, что каждое из них не обладает твердым знанием о своем происхождении, не могут постоянно поддерживать себя в лучшем состоянии и, представляя соединение различных природных элементов, часто противоположных друг другу, способны сохраняться только благодаря поддержке иного, вечного существа, которое не нуждается в другом для своего существования. Также мир состоит из возникших частей, следовательно, мир в целом является возникшим, а потому — как совокупность конечных частей — не может быть бесконечным в своем существовании. Также мир является совокупностью прекрасного и безобразного, малого и большого, красивого и отвратительного, света и тьмы, а все перечисленное есть изменение и исчезновение, что является признаком тлена и гибели, а то, что отмечено гибелью, не может существовать благодаря себе¹.

Затем ал-Матуриди приступает собственно к рациональному доказательству бытия Бога. Как мутазилиты и ашариты, он отдает предпочтение доказательству от возникновения мира (космологическое доказательство), которое основано на посылах, взятых из концепции о субстанции/теле и акциденции. Логика рассуждений ал-Матуриди идентична методу приведения мутазилитами доводов в пользу возникновения мира для последующего мысленного перехода от бытия случайного (возникший мир) к бытию необходимого (Бог). Доказательство им случайности мира основано на тех же посылах: а) тело состоит из акциденций и неотделимо от них; б) всякая акциденция есть нечто возникшее; в) неотделимое от возникших является возникшим. Следовательно, мир как совокупность тел/субстанций является возникшим.

Ал-Матуриди приводит многочисленные примеры для подкрепления вышеизложенного доказательства. Он пишет, что тело пребывает либо в движении, либо в покое, а это указывает на нужду тела в поддержании его в соответствующих состояниях, что свидетельствует о возникновении тела. Также мир изначально пребывает в соединении и разъединении, в движении и покое, содержит прекрасное и безобразное, красивое и отвратительное, увеличение и уменьшение — и все это является возникшим, как о том свидетельствуют чувства и разум, ибо невозможно соединение противоположностей. А потому следует признать обратное, а именно, что есть первый, который является создателем всего сущего, и это есть Создатель. Также наше знание о письме обязательно связано со знанием о пишущем, как и знание о разрывании — со знанием о том, кто рвет. Так же обстоит дело с соединением,

¹ Аль-Матуриди. Китаб ат-тавхид. Бейрут: Дар Садир. 2010. С. 77–78.

с покоем и движением, с миром в целом, ибо он состоит из соединения и разъединения, более того, устройство мира еще чудеснее, и оно как нельзя лучше доказывает, что он разъединяется и соединяется благодаря иному. Подобные примеры бесчисленны, все вещи в мире, доступные познанию чувством и разумом, бесспорно, — возникшие; ничто в мире не в состоянии исправить себя к лучшему, сохранить себя или же переменить свою сущность, равно как невозможно представить, что безобразное, отвратительное и низкое могли бы получить существование благодаря самим себе. Известно, что возникновение движения и покоя, соединение и разъединение не зависят от тела, так как тело бывает составлено из того, что прежде было разъединено, иногда оно движется, а затем покоится, а это доказывает, что противоположности сосуществуют благодаря иному, а не самому телу¹.

Изложив доводы в пользу утверждения, что вещи и события в мире являются возникшими, ал-Матуриди переходит к доказательству существования Становителя этого мира, опираясь как на аргумент от возникновения мира, так и на аргумент от несовершенства мира. «[Во-первых], доводом в пользу того, что у мира есть Становитель (*мухдис*), является приведенное нами доказательство возникновения мира; и то, что в нем нет вещи, которая могла бы соединяться благодаря себе и разъединяться, лишь подтверждает, что это осуществляется благодаря иному. И только Бог споспешествует успеху. Во-вторых, если бы мир сам себя воспроизводил, то в нем не было бы определенного отрезка времени, который был бы лучше других моментов времени, состояния, которое было бы лучше других состояний, и качества, которое было бы лучше других качеств. А раз мир находился в различных моментах времени, состояниях и качествах, то это доказывает, что мир прежде не пребывал в них. А если он бы пребывал [в них], то каждая вещь приобрела бы для себя самые наилучшие состояния и самые прекрасные качества, благодаря которым в мире не было бы места злу и безобразному. Однако наличие и того и другого (зло и безобразное в мире) указывает на то, что возникновение и воспроизведение мира имеет место благодаря иному, а не самому миру. И только Бог споспешествует удаче»².

Затем ал-Матуриди приводит в качестве аргумента в пользу бытия Бога неспособность всего живого самостоятельно осуществить свое возникновение, улучшить свое состояние, если оно пришло в негодность, придать ему силу и совершенство. Все это служит доказательством существования мира благодаря другому, то есть Богу. Случай с мертвым существом является еще более веским доводом в пользу существования Бога, заключает он.

¹ *Ал-Матуриди*. Китаб ат тавхид. С. 78–82.

² Там же. С. 83.

Следующим его доводом в пользу существования Бога является постоянная сменяемость акциденций вещей в мире, что свидетельствует о том, что все вещи нуждаются друг в друге. Это доказывает, по его мнению, что мир не может существовать благодаря себе. Из этого он заключает, что нуждаемость мира в ином для своего существования служит доказательством бытия существа, благодаря которому мир существует, и этим существом является Бог. В качестве еще одного доказательства бытия Бога он приводит аргументы от соединения противоположностей и постоянной сменяемости состояний мира. «Из того, что в каждой вещи соединяются противоположные элементы, которые по природе своей противоречат друг другу, следует, что сии вещи не существуют благодаря себе. Этим подтверждается, что для всякой вещи есть Соединитель (*джами'*)... Если бы мир возник благодаря себе один раз, то было бы допустимо, чтобы он весь исчез за один раз. Но если этого не случилось, напротив, мир пребывает в изменениях, более того, состояния в нем изменяются благодаря другим изменяющимся событиям и вещам, например, живое умирает, разъединенное соединяется, малое увеличивается, безобразное превращается в прекрасное, одни вещи изменяются и возникают благодаря другим изменяющимся вещам и событиям — значит, все происходит лишь благодаря иному. Если бы было по-другому, то было бы допустимым, чтобы цвета одежды менялись благодаря самой одежде, а не благодаря красильщику, или же корабль двигался бы благодаря самому себе. А раз они не таковы, то необходимо, чтобы был Всезнающий, который создает их, Всемогущий, благодаря которому они получают существование»¹.

Затем ал-Матуриди переходит к доказательству единства и единственности Бога. Начинает он с «исторического аргумента» (*сам'*) — во все эпохи у всех народов имело место единодушие относительно превосходства единства (*вахид*). «Любое утверждение о множестве обязательно предполагает единство, ведь “один”, единица, служит обозначением начала чисел, а также является выражением величия, власти, высокого достоинства и благородства. Например, говорят: “Имярек — уникальный человек своего времени, непревзойденный в благородстве и величии”»². Другими словами, если бы было множество богов, то их число было бы либо конечным, либо бесконечным. Первое предположение, а именно, что множество богов является конечным, оказывается ложным, ибо к любому числу можно мысленно добавить или отнять от него, и тогда конечное число перестанет быть конечным, что ведет к абсурду. Последнее предположение также является ложным, так как любое исчисляемое нечто в действительности не может быть бесконечным.

¹ Ал-Матуриди. *Китаб ат тавхид*. С. 84–85.

² Там же. С. 85.

Следующий аргумент от богооткровенного (ревелиативного) знания, приводимый ал-Матуриди, заключается в том, что приход посланников Божьих с убедительными знамениями является результатом действия Бога. И если бы наряду с ним было другое божество, его сотоварищ, то это другое божество помешало бы посланникам Божьим являть эти знамения. Следовательно, Бог один, единствен.

Далее ал-Матуриди приводит для обоснования единственности Бога аргумент от взаимопрепятствования. Он утверждает, что при наличии множества богов с рассогласованностью их действий существование мира было бы чисто условным, а не действительным. «Все, что один из них хотел бы утвердить, другой пожелает уничтожить, а то, что один из них пожелает осуществить, другой пожелает обратить в ничто. Также дело будет обстоять с сохранением и уничтожением. Тут имеют место соперничество и взаимопрепятствование. Значит, бытие [мира] указывает на то, что Становитель мира — один, единствен... Также если бы наряду с Богом было другое божество, то это другое божество явило бы свою мудрость и его действие отменяло бы действие Истинного Бога с целью продемонстрировать свое могущество и власть. А раз этого не случалось прежде, то становится очевидным, что Бог — единый, единственный в своем господстве... Также если бы наряду с Богом было другое божество, то это божество было бы в состоянии совершать действие втайне от Бога, равно как и Бог, Пречист Он. Если они вместе могли бы совершить это действие, то каждый из них был бы в неведении относительно другого. Но это означало бы лишение их господства. Если же они оба не смогли бы совершить это действие, то они оба оказались бы немощными, а немощ лишает божественности»¹. Этот аргумент восходит к Корану — «Если бы на земле или на небесах были иные боги наряду с Аллахом, то они разрушились бы»².

Затем ал-Матуриди приводит и рациональные доказательства в пользу единства и единственности Бога в виде телеологической аргументации (от целесообразности). «Что касается рационального довода от [порядка] в мире, то он заключается в том, что если бы богов было больше одного, то устройство сущего было бы в распоряжении их всех — например, смена сезонов, то есть, зима и лето [, весна и осень], или всходы злаков и их созревание, или устройство неба и земли, или движение солнца, луны и звезд, или питание созданий, или же приспособление животных к выживанию. Но если все это свершается в едином порядке и упорядоченно, подчиняясь единому закону, [то подтверждено, что] этого нельзя добиться усилиями двух строителей. Поэтому следует говорить, что существует единый [Бог]... Другим [доводом]

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат тавхид. С. 86–87.

² Коран, 21:22.

является то, что материальные тела и явления, несмотря на рассогласованность и большое расхождение между ними, как, например, небо и земля, стороны земли, несхожесть пищи ее обитателей, тем не менее, связаны друг другом взаимной пользой, так что всякий злак, выросший на земле, получает существование благодаря поддержке в виде [дождей] с неба, потребности всех обитателей земли рассредоточены во всех ее сторонах, проживание людей опирается на различные виды зарабатывания средств пропитания. Вот в этом состоит положение дел всех [созданий]. Если бы они принадлежали множеству [богов], то невозможно было бы представить восхождение их истоков к тому, кто сотворил этот мир, из-за разногласия и рассогласованности мира. Значит, подтверждается, что Устроитель (*мудаббир*) всего этого — один ... Также [еще одним доводом является] то, что все, что ты видишь из материальных тел, состоит из противоположных природных элементов, суть которых — взаимное противоречие и разногласие в них из-за взаимной вражды. Если представить их предоставленными самим себе, то все это разрушится и придет в негодность. Тем самым подтверждается, что Устроитель согласованности между всеми этими вещами — один, который соединяет их благодаря своей милости, с удивительной и непостижимой для умов [людей] мудростью оберегает каждую из них от вреда других»¹.

Завершая рассмотрение аргументов в пользу существования Бога в ведущих школах калама (мутазилитская, ашаритская и матуридитская), следует сказать и о позиции исламских традиционалистов и представителей *фалсафы* по этому важному теологическому вопросу.

Бытует мнение, что исламские традиционалисты отрицают рациональные методы доказательства существования Бога и считают, что бытие Бога следует обосновывать лишь доводами из реверлятивного знания (Коран и Сунна). На самом деле тот же Ибн Таймийя (1263–1328), мусульманский религиозный ученый-ханбалит и выдающийся представитель исламского традиционализма, не отрицал рациональный способ обоснования бытия Бога. Да, он выступал против использования аргумента от возникновения мира, так как, по его мнению, это ведет к признанию мира вечным, из чего в свою очередь следует утверждение о его совечности Богу. «Им (сторонникам вечности мира. — И.Н.) говорят, что для этих свидетельствуемых возникших вещей необходим Действитель (фа'ил), и недопустимо, чтобы Он был причиной, (без разницы, находится ли эта причина вне мира или является частью этого мира), которая явила возникшие вещи мира, ибо если эта причина будет совершенной, то вызовет необходимость вечности следствия, и тогда логически вытекает утверждение о вечности возникших

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. С. 87–88.

вещей»¹. Сам Ибн Таймийя в качестве рационального способа обоснования существования Бога предпочитал аргумент от случайной природы мира: а) все части мира нуждаются друг в друге; б) мир в целом как нуждающееся в чем-то другом не является вечным (бытийно-необходимым благодаря себе); в) следовательно, мир, не являющийся вечным (необходимым благодаря себе), нуждается в творце, который является вечным².

Что касается представителей *фалсафы*, то предварительно следует указать на то, что толкование понятия «возникновение» (*худус*) у них и мутакаллимов диаметрально противоположное. Конечно, и те и другие в ходе доказательства существования Бога опирались на мыслительный переход от бытия случайного (необходимого благодаря другому) к бытию необходимому благодаря самому себе, самодостаточному. Но мутакаллимы, те же мутазилиты, полагали, что вещь как возникшее сущее получает существование после ее предшествующего небытия (до ее сотворения Богом) во временном измерении. Другими словами, о возникновении применительно к вещам нужно говорить как о темпоральном возникновении (*худус замани*), тогда как вечность есть бесконечное время (*кидам замани*). Для мутакаллимов утверждение о возникновении мира означало указание на начало мира во времени.

Фаласифа, арабо-мусульманские перипатетики в лице того же Ибн Сины (Авиценна) (980–1037) обозначали понятием «возникновение» контингентность (возможность). Они делили все сущее на возможное (контингентное) и необходимое. Из существования возможных (вещи мира возможны сами по себе, но необходимы благодаря иному) *фаласифа* выводили существование абсолютно необходимого благодаря себе, Первоначала³. Тем самым они утверждали, что вещи мира получают существование после того, как они не существовали в сущностном, онтологическом измерении, последнее же необязательно подразумевает время. Другими словами, они говорили о сущностном возникновении (*худус зати*)⁴, а не временном. Сам процесс возникновения мира как бытийно-случайного (необходимого благодаря другому) от бытийно-необходимого (самодостаточное Первоначало) они объясняли с помощью платиновской концепции эманации, согласно которой возникшие вещи мира связаны с Первоначалом посредством серии последовательных переходов от самой высшей онтологической ступени универсума к его низшим стратам. Подобная трактовка термина «возникновение» арабо-мусульманскими перипатетиками приводила к заключению о вечности

¹ Ибн Таймийя. Мас'алат худус ал-'алам. Бейрут: Дар ал-баша'ир ал-исламия, 2012. С. 171–172.

² Ибн Таймийя. Минхадж ас-сунна ан-набавийа. Каир: Му'ассасат Куртуба, 1985. Т. 2. С. 272–273.

³ Ибрагим Т. Перипатетизм арабоязычный / НФЭ. Т. 3. С. 219.

⁴ Anawati G. C. Hudūth al-'ālam // The Encyclopaedia of Islam. Vol. III. New ed. Leiden-London, 1986. P. 548.

мира, ведь «эманация, которую можно истолковать как “творение”, есть вневременный процесс, имеющий логико-онтологический, а не физический характер, а потому мир в целом вечен»¹.

Помимо фундаментальной разницы в понимании мутакаллимами и арабо-мусульманскими перипатетиками понятия «возникновение», были и расхождения в их взглядах на конкретные методы доказательства бытия Бога. Ибн Рушд (Аверроэс) (1126–1198), крупнейший представитель *фалсафы*, подверг детальной критике одно из популярных у мутакаллимов доказательств бытия Бога — вышеприведенный аргумент от взаимопрепятствования. Он счел, что это доказательство не сообразуется ни с естественными доказательствами, так как не является подлинным доказательством, ни с религиозными доводами, поскольку простолюдины, малообразованные верующие, не обладают способностью понимать суть этого аргумента².

Тем не менее, несмотря на вышеуказанную фундаментальную разницу в трактовке мутакаллимами и *фаласифа* понятий «возможное» и «необходимое» и их заочные споры об обоснованности тех или иных способов доказательства существования Бога, с XII–XIV вв. происходит постепенное сближение калама и *фалсафы*, что завершится фактически их конвергенцией в творчестве Адуд ад-дина ал-Иджи (1281–1355), Са‘д ад-дина ат-Тафтазани (1322–1390) и других представителей позднего калама.

Заключение

Представители основных школ калама (мутазилизм, ашаризм и матуридизм) в ходе разработки своих теолого-философских систем выдвигали рациональные доказательства бытия Бога с целью логически обосновать аксиоматическое положение исламского вероучения о Боге как Первоначале мира. Ими были выдвинуты различные аргументы в пользу бытия Бога, восходящие к метафизическим построениям древнегреческих философов. В основном они использовали разные варианты космологического доказательства (от возникновения мира). Также достаточно широко они привлекали и телеологическую аргументацию. Исламские теологи-мутакаллимы модифицировали аристотелевскую версию космологического доказательства, заменив исходную предпосылку Аристотеля о различении потенциальности и актуальности на дуальность субстанции и акциденции.

Деятельность теологов-мутакаллимов по доказательству бытия Бога благотворно сказалась на продуцировании в рамках других направлений

¹ Ибрагим Т. Перипатетизм арабоязычный. С. 219–220.

² См.: Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Ч. II / пер. с араб., коммент. и предисл. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой / Minbar. Islamic Studies. 2018. No. 11(4). С. 790.

классической исламской философии (арабо-мусульманский перипатетизм (*фалсафа*), «философия озарения» ((ишракизм), исмаилизм и суфизм) подлинно философских (а не только теологических) идей и концепций. Заочная полемика мусульманских традиционалистов (Ибн Таймийя) с представителями калама относительно рациональных аргументов в пользу бытия Бога и их допустимости способствовала вовлечению последователей исламского традиционализма в обсуждение доктринальных вопросов. Таким образом, разработка мутакаллимами аргументов в пользу бытия Бога послужила одним из факторов развития теологической и философской мысли на средневековом исламском Востоке.

Литература

- ‘Абд ал-Джаббар*. Ал-Мухит би-т-таклиф. Каир: Ад-Дар ал-мисрийя ли-т-та’лиф ва-т-тарджима, б. г. 463 с.
- ‘Абд ал-Джаббар*. Шарх ал-усул ал-хамса. Каир: Мактаба Вахба, 1996. 830 с.
- Аристотель*. Метафизика // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль. 1976. Т. 1. 550 с.
- Ал-Ашари*. Ал-Ибана ‘ан ‘усул ад-дийана. Каир: Дар аль-ансар, 1977. Т. 1. 261 с.
- Ал-Ашари*. Китаб ал-лума’. Каир: Матба‘ат Миср, 1955. 136 с.
- Ал-Ашари*. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Бейрут: Дар Садир, 2006. 351 с.
- Ал-Бакиллани*. Китаб ат-тамхид. Бейрут: Ал-Мактаба аш-шаркийя, 1957. 135 с.
- Ал-Газали*. Ихйа’ ‘улум ад-дин. Бейрут: Дар аль-ма‘риф, б. г. Т. 1. 361 с.
- Ал-Газали*. Макасид ал-фаласифа. Дамаск: Матба‘а ас-сабах, 2000. 226 с.
- Ал-Джувайни*. Аш-Шамил фи ‘усул ад-дин. Каир: Дар ал-‘араб, 1988. 120 с.
- Аз-Забиди*, *Мухаммад*. Итхаф ас-садат ал-муттакин. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас ал-‘араби, 1994. Т. 2. 429 с.
- Ибн-Рушд (Аверроэс)*. О методах обоснования принципов вероучения. Ч. II / пер. с араб., коммент. и предисл. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой) / Minbar. Islamic Studies. 2018. № 11(4). С. 783–804.
- Ибн Таймийя*. Мас‘алат худус ал-‘алам. Бейрут: Дар ал-баша’ир ал-исламийя, 2012. 192 с.
- Ибн Таймийя*. Минхадж ас-сунна ан-набавийя. Каир: Му’ассасат Куртуба, 1985. Т. 2. 650 с.
- Ибн ‘Усман ибн Муса ‘Афанди*. Ал-Масалик фи-л-хилафиййат байна ал-мутакаллимин ва-л-хукама’. Бейрут: Дар Садир, Стамбул: Мактабат ал-иршад, 2007. 250 с.
- Ибрагим Т.* Калам // НФЭ: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 197–198.
- Ибрагим Т.* Перипатетизм арабоязычный / НФЭ: в 4 т. Т. 3. С. 219–220.
- Ибрагим Т. К.* Религиозная философия ислама. Калам. Казань: Казанский университет, 2013. 212 с.
- Ал-Исфাহани*, *‘Абу ‘Али Ахмад*. Ал-Азмина ва-л-амкина. Б.м., б. г. 284 с.

Кричевский А. В. Доказательства бытия Бога // НФЭ: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 1. С. 285–286.

Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. Бейрут: Дар Садир, 2010. 538 с.

Насыров И. Р. Доказательства существования Бога в исламской теологии (калам) // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия. Религиоведение». 2017. Вып. 73. С. 53–68.

Платон. Законы (X) // Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 4. 830, [1] с.

Ат-Тафтазани. Шарх ал-макасид. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2011. Т. 2. 510 с.

Ал-Хаййат, Абу ал-Хусайн. Китаб аль-интисар. Каир: Дар ал-‘арабийа ли-л-китаб, 1980. 225 с.

Аш-Шахрастани, Мухаммад. Китаб ал-милал ва-н-нихал. Бейрут: Дар ал-ма‘риф, 1983. Т. 1. 255 с.

Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1984. 270 с.

Аш-Шахрастани. Нихайат ал-икдам фи ‘илм ал-калам. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2004. 286 с.

Abramov B. Al-Ghazali's Theory of Causality // *Studia Islamica*. 1988. No. 67. Pp. 75–98.

Anawati G. C. Hudūth al-‘ālam // *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. New ed. Leiden-London. 1986. P. 548.

Treiger A. The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. 384 p.

References

‘Abd al-Jabbār (n. d.) *Al-Muhīt bi-l-Taklīf* (The Encompassing [Treatment of That Which God] Makes Incumbent). Cairo: Al-Dār al-miṣriyya li-l-ta’līf wa-l-tarjima. 463 p. (in Arabic).

‘Abd al-Jabbār (1996). *Sharh al-uṣūl al-khamsa* (Commentary on the Five Fundamentals [of theology]). Cairo: Maktaba Wahba. 830 p. (In Arabic).

Abramov B. (1988). Al-Ghazali's Theory of Causality. *Studia Islamica*. No. 67. Pp. 75–98.

Anawati G. C. (1986). Hudūth al-‘ālam. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. New ed. Leiden-London. P. 548.

Aristotel’ (1976). *Sochineniya* [Collected Works], 4 vol. Moscow: Mysl’. Vol. 1. 550 p. (in Russian).

Al-Ash‘arī (1977). *Kitab al-Ibāna ‘an ‘uṣūl al-diyāna* [The Clarification of the Principles of Religion]. Cairo: Dār al-anṣār. Vol. 1. 261 p. (in Arabic).

Al-Ash‘arī (1955). *Kitab al-luma’* [The Book of Sparks]. Cairo: Matba‘at Misr. 136 p. (in Arabic).

Al-Ash'arī (2008). *Maqālāt al-islāmiyyin wa ikhtilāf al-muṣallin* [The Discourses of the Proponents of Islam and the Differences Among the Worshipers]. Beirut: Dār Ṣādir. 351 p. (in Arabic).

Al-Baḳillānī (1957). *Kitāb al-tamhīd* [The Introduction]. Beirut: Al-Maktaba al-sharḳiyya. 135 p. (in Arabic).

Al-Ghazālī (n. d.). *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* [The Revival of Religious Sciences]. Beirut: Dār al-ma'rifa. Vol. 1. 361 p. (in Arabic).

Al-Ghazālī (2000). *Maqāsid al-Falāsifa* [Aims of Philosophers]. Damascus: Maṭba'a al-ṣabāh. 226 p. (in Arabic).

Al-Khayyat, Abu al-Husayn (1925). *Kitab al-intiṣār* [The Book of the triumph]. Cairo. 225 p. (in Arabic).

Ibn-Rushd (Averroes) (2018). O metodah obosnovanija principov verouchenija. Chast' vtoraja [On the Method of Proof for the Principles of Creed. Part Two]. *Minbar. Islamic Studies*. No. 11 (4). Pp. 783–804.

Ibn Taymiyyah (2012). *Mas'alat hudūth al-'ālam* [On Temporality of the Universe]. Beirut: Dār al-bashāir al-islamiyyah. 192 p. (in Arabic).

Ibn Taymiyyah (1985). *Minhaj al-Sunna al-nabawi* [The Path of the Prophetic Tradition]. Cairo: Mu'assasat Qurtuba. Vol. 2. 650 p. (in Arabic).

Ibn Uthmān ibn Musa Afandī (2007). *Al-Masālik fil-khilāfiyyāt* [The Disagreements]. Beirut: Dār Ṣādir, Istanbul: Maktabat al-irshād. 250 p. (in Arabic).

Ibragim T. (2010). Kalam [Kalam]. *Novaia filosofskaia entsiklopediia*. Moscow: Mysl'. Vol. 2. Pp. 197–198 (in Russian).

Ibragim T. (2010). Peripatetizm araboiazychnyi [Peripatetic Arabic School]. *Novaia filosofskaia entsiklopediia*. Moscow: Mysl'. Vol. 3. Pp. 219–220 (in Russian).

Ibragim T. K. (2013). *Religioznaya filosofiya islama. Kalam* [Religious Philosophy of Islam: Kalam]. Kazan': Kazanskii universitet. 2013. 212 p. (in Russian).

Al-Isfahānī, Abu 'Alī Ahmad (n. d.). *Al-Azmina wa-l-amkina* [The Times and the Places]. 284 p. (in Arabic).

Al-Juwaynī (1988). *Al-Shāmil fi uṣūl al-dīn* [Summa on the Principles of Religion]. Cairo: Dār al-'arab. 212 c. (in Arabic).

Krichevskii A. V. (2010). Dokazatel'stva bytiia Boga [Proofs for the existence of God]. *Novaia filosofskaia entsiklopediia*. Moscow: Mysl'. Vol. 1. Pp. 285–286 (in Russian).

Al-Maturidī (2010). *Kitāb al-tawhīd* [The Book of Divine Unity]. Beirut: Dār Ṣādir. 538 p. (in Arabic).

Nasyrov I. R. (2017). Dokazatel'stva sushhestvovaniya Boga v islamskoj teologii (kalam) [Proofs for the Existence of God in Medieval Islamic Theology (Kalam)]. *Vestnik PSTGU Ser. 1. Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*. Vol. 73. Pp. 53–68 (in Russian).

Plato (1994). Zakony (X) [The Laws]. *Sobranie sochinenii*. 4 vols. Moscow: Mysl'. Vol. 4. 830, [1] p. (in Russian).

Al-Shakhrastānī, Muhammad (1983). *Kitab al-milal va al-nikhal* [Book on Religious and Philosophical Sects]. Beirut: Dār al-ma'rifa. Vol. 1. Pp. 255 (in Arabic).

Al-Shakhrastānī (1984). *Kitab al-milal va al-nikhal* [Book on Religious and Philosophical Sects]. Moscow. 270 pp. (in Russian).

Al-Shahrastani (2004). *Nihāya al-iqdām fi ilm al-kalām* [The End of Steps in the Science of Theology]. Beirut: Dār al-kutub al-ilmiyya. 286 pp. (in Arabic).

Al-Taftazani (2011). *Sharh al-maqāṣid* [Explanation of Purposes]. Beirut: Dār al-kutub al-ilmiyyah. Vol. 2. 510 pp. (in Arabic).

Treiger A. (2008). *The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings*. Diss. Yale University. 384 p.

Al-Zabīdī, Muhammad (1994). *Ithāf al-sādat al-muttakīn* [The Gift of God-fearing Gentlemen]. Beirut: Dar ihya' al-turas al-arabi. Vol. 2. 429 p. (in Arabic)

Theological Thought of the Medieval Islam

PROOFS OF THE EXISTENCE OF GOD IN ISLAMIC THEOLOGY (KALAM)

Abstract. The present article is devoted to the study of the proofs for the existence of God in the Mu'tazilite, Ash'arite and Maturidi schools of Kalam (Islamic rational/philosophical Theology). The arguments for God's existence have been proposed by the doctors of Kalam are explicated in the context of their substantiation for the Quran's assertion that God is First principle and the Ultimate cause of all creation. Of the many proofs for God's existence — the cosmological, the teleological, and the ontological — only the cosmological type of argument was mostly pressed into service by Muslim theologians. The argument from design, though not overlooked completely, was not used as an independent proof for God's existence. Some of the prominent As'arite thinkers, like al Ghazālī, combined kalam proofs with philosophical arguments for God's existence have been utilized in the Islamic Peripatetic School. Special attention is given to the proofs for the existence of God proposed by Abu Mansur al-Maturidi (853–944), the founder and eponym of Maturidi Sunni Kalam school named after him. The analysis of his arguments is relevant due to the fact that Maturidi theological doctrine was the dominant source of theology, followed by most Sunni Hanafi Muslims in Central Asia, Kazakhstan, the Volga-Ural region, the European Part and Western Siberia of the former Russian Empire.

Keywords: proofs for God's existence, cosmological argument, teleological argument, Mu'tazilite, Ash'arite and Maturidi schools of Kalam

Ilshat R. NASYROV,

D. Sci. (Philos.), chief research fellow.

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

(Bld. 1, 12, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation).

E-mail: ilshatn60@mail.ru

