

26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-49-64



Д. В. Мухетдинов

Московский исламский институт, г. Москва,
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

РЕЦЕПЦИЯ ЕГИПЕТСКОГО МОДЕРНИЗМА В ИНДОНЕЗИИ: ХАРУН НАСУТИОН О ТЕОЛОГИИ МУХАММАДА АБДО

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, ректор.

Московский исламский институт

(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф. Восточного факультета,

Санкт-Петербургский государственный университет

(199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация: В настоящей статье рассматривается интерпретация богословия Мухаммада Абдо (1849–1905), предпринятая индонезийским экзегетом Харуном Насутионом (1919–1998), который сближает позицию Абдо с неомутаизмом, опираясь на трактат *Risālah al-Tawhīd*. Насутион осуществляет поэтапную интерпретацию самого популярного «экзотерического» сочинения египетского мыслителя, обосновывая рационалистический характер его богословской системы. С точки зрения Насутиона, характерное для Абдо деление человеческого рода на избранных и простолюдинов призвано подтвердить особый онтологический статус людей, наделенных высокой культурой и развитыми интеллектуальными способностями. Избранные способны осмыслить всю область умопостигаемого бытия, включающую в себя и Бога с его атрибутами, и тварный мир. Из этого вытекает ограниченный, подтверждающий характер Откровения. Оно не столько открывает людям доселе неизвестную истину, сколько подтверждает (легитимирует) знание, уже имеющееся у Избранных. Насутион считает, что взгляды Абдо на человеческую свободу

и божественную справедливость конфликтуют с ашаризмом. Человек является источником собственных действий, ему дана свобода самостоятельно определять свою судьбу. Всевышний Аллах управляет миром через вечные законы природы, *сунан*, и предпочитает не вмешиваться в дела людей напрямую, хотя и заинтересован в их благе. Статья завершается критическими замечаниями, ставящими под сомнение интерпретативную модель, предложенную Насутионом и другими неомутазилитскими исследователями Абдо.

Ключевые слова: неомутазилизм, таклид, сунан, Насутион.

Для цитирования: *Мухетдинов Д. В.* Рецепция египетского модернизма в Индонезии: Харун Насутион о теологии Мухаммада Абдо // Ислам в современном мире. 2020; 3: 49–64;

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-3-49-64

Статья поступила в редакцию: 28.06.2020

Статья принята к публикации: 01.09.2020

Харун Насутион родился в Южной Суматре в 1919 г. Его отец был улемом традиционалистского толка. Оба родителя некоторое время жили в Мекке и потому свободно владели арабским. Отец Насутиона занимал административную должность религиозного руководителя в округе Сималунгун, на которую он был назначен голландским колониальным правительством. Эта должность позволила ему отправить сына на обучение в голландскоязычную школу, в которой давалось более современное и разностороннее образование, чем в местных малайскоязычных школах. Однако там не было возможности заниматься углубленным изучением арабского языка и исламской духовной традиции. Несмотря на возражения со стороны бабушки, Насутион провел семь лет в голландскоязычной школе, применявшей академические стандарты.

Изначально Насутион проявлял интерес к естественным наукам. С ранних лет он хотел стать учителем. В дополнение к своим школьным занятиям он обучался у отца арабскому и малайскому языкам, а также рецитации Корана. Его воспитывали в условиях строгой дисциплины, а в обучении соблюдали баланс между религией и светскими науками. Насутион подчеркивал, что такой тип воспитания оставил в его характере след на всю жизнь: в своей интеллектуальной деятельности он всегда стремился примирить две противоположные реальности — традиционный мир исламской набожности и современный мир рационального и эмпирического знания.

После окончания начальной школы Насутион хотел продолжить обучение в голландскоязычной средней школе, которая позволила бы построить карьеру в области юриспруденции, медицины или в административной

сфере. Однако родители видели его будущее иначе. Они полагали, что он уже усвоил достаточно информации по общим предметам и теперь ему нужно получить специализацию в исламской школе. В качестве компромисса Насутиону разрешили пойти в исламскую среднюю школу, где обучали и религиозным, и светским наукам. Однако в этой школе Насутион остался недоволен низким уровнем преподавания и сосредоточенностью программы обучения на малозначимых вопросах (такими ему казались в основном частные вопросы фикха). Поэтому родители Насутиона решили отправить его на обучение в Мекку, которая была мировым центром исламского образования.

Насутион называл Мекку 1930-х годов «островком Средневековья в современном мире». В частности, он отмечал отсутствие элементарных условий для проведения занятий: стульев, парт, столов, письменных принадлежностей и пр., а сам город описывал как грязный и отсталый. Насутиона также заботил тот факт, что в Мекке было трудно найти хорошего учителя арабского языка, а это было необходимо, поскольку все занятия велись на арабском. Так обнаружила себя проблема полученного им ранее светского образования: если бы он учился в традиционной исламской школе, теперь он бы владел арабским языком. Насутион описывает год, проведенный в Саудовской Аравии как период, в течение которого он засиживался в кофейнях и вел свободные дискуссии с другими индонезийцами. В обмен на лекции по «общим темам» он получал знания по арабскому языку и исламским дисциплинам. Такое «образование» не удовлетворяло Насутиона, и он решил отправиться в Каир, чтобы получить там более современные знания. Однако он не мог сделать это без разрешения и финансовой помощи родителей. Они не одобрили его решение, и Насутиону пришлось поставить им ультиматум: или он едет в Египет, или навсегда остается в Мекке — работать простым водителем. В конце концов родители согласились оплатить его поездку.

По приезду в Каир в 1938 г. у Насутиона все еще были сложности с пониманием арабского языка, поэтому лекции в университете Ал-Азхар он слушал с трудом. Молодой человек начал брать уроки по классическому арабскому языку и исламской юриспруденции. Через некоторое время Насутион перешел в Ал-Азхаре на факультет, где изучались основы вероучения (*усул ад-дин*). Программа этого факультета базировалась на идеях модернистов, чего нельзя было сказать о факультете фикха, на котором Насутион обучался ранее. Новые условия серьезно повлияли на ход дальнейшего обучения молодого человека: он смог слушать лекции по философии, этике и психологии, притом на английском и французском языках, которыми он хорошо владел. Обучение было прервано Второй мировой войной и Индонезийской революцией. После войны Насутион начал карьеру дипломата. Тогда же стала формироваться его философская позиция.

В 1962 г. Насутион продолжил свое обучение в Институте исламоведения Университета Макгилла в Канаде. Он обнаружил, что история ислама сильно отличается от той, какой ее обычно представляют классические тексты, она более интересна и разнообразна. Свою докторскую диссертацию Насутион посвятил Мухаммаду Абдо и раннему реформаторству. Выбор темы был обусловлен стремлением Насутиона найти в исламской традиции рациональную теорию познания. Особый интерес для него представляла проблема влияния идей Мухаммада Абдо на развитие исламского модернизма в Южной Азии, арабском мире, Турции и Индонезии. Во время работы над диссертацией Насутион все больше проникался идеями египетского богослова, и они оказали решающее влияние на его богословскую систему взглядов. Диссертация долгое время существовала только в английском варианте. По всей видимости, связано это было с тем, что в этой ранней работе Насутион открыто и весьма радикально выступил с неомутазилитских позиций. Работы и выступления более позднего периода имели целью *подготовить* индонезийскую общественность к восприятию его ранней работы. Между 1968-м (когда свет увидел англоязычный вариант диссертации) и 1986-м (годом выпуска диссертации на индонезийском языке) из-под его пера вышло множество книг и статей.

Мухаммад Абдо (1849–1905) — известный египетский богослов, видный общественный деятель и реформатор. Мы уже говорили о влиянии, которое оказали его идеи на исследования Насутиона. Несмотря на то, что убеждения Абдо имели воздействие на все творчество индонезийского мыслителя, мы остановимся на работе, которая посвящена непосредственно ему, «The Place of Reason in 'Abduh's Theology: Its Impact on His Theological System and Views». Изначально вышедшая на английском языке, эта монография представляет собой дерзкую и интересную попытку представить Мухаммада Абдо как мыслителя, максимально близкого¹ мутазилитскому каламу.

Работа Насутиона открывается анализом многоступенчатой теологической системы М. Абдо². В рамках этой системы Абдо проводит множество онтологических различий, первое из которых оформляется в триаду необходимого-благодаря-себе (*ваджиб ли затихи*), невозможного-благодаря-себе (*мустахил ли затихи*) и возможного-благодаря-себе (*мумкин ли затихи*)³. Первый элемент триады выражает непреходящее бытие, постоянное божественное присутствие, чья сущность совпадает

¹ Впрочем, до прямого признания Абдо мутазилитом Х. Насутион не доходит.

² В том виде, в каком она дана в труде *'Abduh M. Risālah al-Tawhīd*. 12th ed. Cairo: Dār al-Manāl, 1947.

³ *Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology: Its Impact on His Theological System and Views*. Ph. D. Thesis, Montreal: McGill University, 1968. P. 20.

с существованием¹. Второй элемент (*невозможное-благодаря-себе*) означает логически невозможное, т. е. нечто, исключенное из какого-либо порядка бытия (круглый квадрат, зеленый логарифм и т. д.). Он не занимает значимого места в исследованиях Абдо, потому что не имеет никакого отношения ни к тварному миру (*мавджудат*), ни к божественной реальности (*Муджид*). Третий порядок бытия (*возможное-благодаря-себе*) означает контингентное сущее, *чтойность* которого не совпадает с его существованием. В онтологической перспективе эта триада сводится к диаде нетварного (вечного) и тварного (контингентного) бытия. В свою очередь, род контингентного сущего делится на *видимый и невидимый миры*². Видимый мир — это мир конечного существования, в котором человек пребывает до своей смерти. К невидимому миру относится загробная жизнь вместе с раем, адом, ангелами и джиннами. Трактую Абдо как мыслителя рационалистического толка, Насутион касается еще одного важного различия, между *умопостижимым* и *чувственным* бытием. Понятие чувственного бытия по своему объему совпадает с видимым, т. е. эмпирически постижимым бытием; умопостижимое бытие покрывает собой практически все упомянутые нами типы сущего, включая большинство атрибутов Бога и загробный мир. В объем понятия умопостижимого мира входит столь многое потому, что, с точки зрения Абдо, человек вполне способен на понимание всех этих явлений, даже если они выходят далеко за пределы видимого мира.

Насутион трактует это как свидетельство бесконечно высокого положения разума в системе египетского богослова. Разум понимается Абдо как высшая способность, представляющая собой видовое отличие человека, выделяющее его на фоне остального сотворенного бытия. Иерархия существ в учении Абдо построена по принципу «слоеного пирога»: каждый следующий уровень обладает свойствами предыдущих плюс специфическим свойством. Так, камень обладает лишь нищим свойством тварности, растение наделено тварностью и жизнью, животное тварностью, жизнью и интуицией, а человек, помимо свойств, характерных для животного, наделен разумом. Разум позволяет человеку находиться в *двусторонних* отношениях с Богом. Если Откровение предполагает абсолютное послушание со стороны верующего, оно нисходит к человеку, то разум, напротив, *восходит* к Богу. На такое «восхождение», конечно, способны не все люди, бытового ума тут явно недостаточно — именно поэтому Абдо заводит речь о разуме *избранных*. Избранные — редчайший человеческий тип, только их разуму

¹ Стоит также отметить, что Абдо (по мнению Насутиона) отрицал вечность атрибутов Всевышнего.

² *Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology. P. 22.*

подвластны сложнейшие онтологические, метафизические, богословские вопросы. Абдо совершенно недвусмысленно выделяет их на фоне остального человечества, что может навести на мысли об определенном эксклюзивизме его мысли¹.

Насутиону кажется примечательным, что учение Абдо об избранных глубоко связано с представлением о двух модусах Откровения. С точки зрения Абдо, у простолюдинов и избранных совершенно разное восприятие Откровения. Так как человек толпы обделен разумом и не способен на самостоятельное постижение божественной истины, Откровение для него предстает в форме *информации*, оно дает ему ответы на житейские и религиозные вопросы. Для избранных же Откровение — это *подтверждение* уже усвоенных ими знаний, их *легитимация*. Несмотря на рационалистический характер теологии Абдо, он сохраняет за Откровением статус высшего критерия истины. «Информативный» и «подтверждающий» модусы Откровения соответствуют пассивному и активному отношению верующего к Всевышнему. Двусторонняя связь человека с Богом обеспечена могуществом разума, способного пролить свет на важнейшие вопросы человеческого бытия.

Следует учесть, что на рациональное познание наложен ряд ограничений (по мнению Насутиона, несущественных): атрибуты Бога, которые Абдо называет богооткровенными — речь, зрение и слух, — не доступны человеческому уму. Тайна этих атрибутов «нарушает» выстраиваемую Абдо иерархию, она предполагает только *принятие*, то есть информативное отношение к себе. Поспешная *рационализация* богооткровенных атрибутов может привести лишь к еретическим спекуляциям. По всей видимости, египетскому богослову импонировало «наивное», принимающее отношение к религиозной истине, характерное для простого народа².

¹ В изложении Насутиона не совсем понятно, является ли одаренность избранных людей всецело их заслугой или же они были выделены именно Богом. Впрочем, второй вариант также не исключает личной заслуги, если понимать одаренность динамически: вряд ли речь идет о том, что Всевышний «запрограммировал» человека на гениальность. Возможно, Абдо считал, что Бог наделяет таких людей определенными задатками и предоставляет им свободу. Необязательно думать, что одаренность — *привилегия*. Не ставит ли она перед человеком огромные *задачи*, не требует ли высочайшей ответственности ради их выполнения? В таком случае жизнь избранного весьма далека от почитания на лаврах, она представляет собой неустанный боговдохновенный труд.

² Мы считаем, что это одно из интереснейших положений Абдо, приводимых Насутионом. Мы берем на себя смелость немного его развить. Несмотря на то, что избранные несут в исламский мир огонь просвещения, простые люди обладают преимуществом в искусстве *принятия*, *слышания божественного Слова*. За фасадом стихийной народной жизни скрывается школа благодарности, терпеливого ожидания знаков Всевышнего. Вредно считать границу, разделяющую «избранных» и «простой народ», непроницаемой. Интеллектуал, не прошедший этой школы, рискует стать узником мертвого схематворчества. Иногда *разумным жестом* бывает *отказ* от рационализации, наивная (не от недостатка ума, не от нехватки «критичности») готовность к чуду Откровения. Так мы приходим к тому, что в глубь народной жизни дремлет Логос. Встреча ученого разума и народной мудрости — важнейшая составляющая жизни исламского общества. Поэтому мы считаем, что жесткий иерархизм, грубое противопоставление избранных и простолюдинов — наименее продуктивная стратегия интерпретации творчества Абдо.

Насутион выделяет у Абдо еще один тип Откровения. Это Откровение, обращенное ко *всем* людям. В этом случае преимущества в знании или понимании нет ни у кого. Насутион пишет:

«... есть и еще один тип откровения, который не адресован только лишь избранным или только лишь обычным людям, но обращается и к тем, и к другим. Вероятными примерами этого последнего типа откровения являются божественные указания, касающиеся обязанностей человека перед Богом, а также относящиеся к его обязанностям перед другими человеческими существами»¹.

Итак, мы выяснили, что элементарная структура учения Абдо, по Насутиону, включает в себя представление о двух способах постижения божественного: разум и Откровение. С их помощью человеку открываются тайны умопостигаемого мира, включая Бога, Его атрибуты, добро и зло, *шари'ат*, и невидимый мир.

Далее Насутион переходит к историософским взглядам Абдо. Согласно Абдо, каждая религия соответствует определенной стадии развития человеческой культуры². Жестокие культы первых людей соответствовали детству человечества, его духовной незрелости, выражавшейся в законническом, идолатрическом отношении к Богу. Подростковый период человечества характеризуется развитием аскетических учений, вниманием к духовной стороне жизни, добровольной отрешенностью. Наконец, зрелость человечества связана с развитием наук, повышенным интересом человечества к знанию. Эра разума есть одновременно эра ислама. Насутион видит в этом наглядное подтверждение того, что для Абдо ислам был религией, опирающейся на рационалистические принципы. Из этого гармонично вытекает критическое отношение Абдо к *таклиду*³. По его мнению, *таклид* тормозит прогресс мусульманской культуры, прививая верующим догматическое, неисторическое отношение к Благородному Корану. Египетский богослов подвергал сомнению беспрекословный авторитет *улемов*. Он считал, что зачастую их мнение заменяет человеку его собственный разум. Исламская культура впадает в летаргический сон, убаюканная мертвящими наставлениями духовных авторитетов. Но цель Абдо не в том, чтобы *порвать* с традицией. Входные билеты в историю — это разум и Откровение. Мусульмане вновь станут наследниками своей многовековой традиции только тогда, когда сумеют вернуться к этим двум истокам.

¹ Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology. Pp. 36–37.

² Очевидно влияние философии О. Конта (1798–1857) на идеи М. Абдо. Мы имеем в виду знаменитую концепцию «трех стадий». Впрочем, Абдо бы никогда не согласился с Контом в том, что научная стадия развития человечества достижима лишь путем *преодоления* теологического разума. Абдо верил в единство науки и религии.

³ Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology. P. 65.

Насутион подробно излагает ту часть учения Абдо, в которой он осуществляет рационалистическую дедукцию атрибутов Бога. Насутион пишет:

«После обретения знания о существовании Бога разум также может прийти к познанию Его атрибутов, хотя и не всех. Абдо объясняет этот вопрос следующим образом: он отсылает к необходимому-благодаря-себе (рассмотренному в первой главе). Сейчас необходимое-благодаря-себе должно быть рационально вечным в прошлом, иначе оно могло бы быть сотворенным и нуждалось бы в другом — *муджид*. Необходимое-благодаря-себе, впрочем, определено как тот Единственный, Кто существует Сам по себе, не нуждаясь в творце. Значит, Он также должен быть вечным и в будущем, т. е. Его существование не может стать ничем, ибо это повлекло бы за собой отрицание Его сущности, а Его сущность в существовании. Он также должен быть простым (неделимым), поскольку если Он состоит из частей, то Его существованию должны предшествовать существования составляющих Его частей; иначе говоря, Его существование зависело бы от существования этих частей, в то время как необходимое-благодаря-себе существует Само по Себе, не нуждаясь для Своего собственного существования в существовании чего-либо другого. Необходимое-благодаря-себе как наивысшая из всех категорий сущего и в то же время источник всех прочих сущих должно также обладать наиболее совершенными качествами и атрибутами. Очевидно, что жизнь — один из атрибутов совершенства, стало быть, Бог должен быть живым, хотя Его жизнь и отличается от жизни возможного-благодаря-себе (контингентного сущего). Если бы Ему не был присущ атрибут жизни, тогда некоторые контингентные сущие имели бы более совершенный способ существования, чем Он сам. Далее, Он должен быть знающим, поскольку знание также является атрибутом совершенства. Его знание очевидно из совершенства и точности, господствующих в организации универсума. И поскольку Ему присуще качество знания, то Ему также присущ и атрибут воли, поскольку только в согласии с Его знанием Он действует. И также Он должен быть всемогущим, поскольку это Он дал существование всему универсуму в соответствии со Своими знанием и волей. Поскольку Ему присущи атрибуты знания, воли и мощи, Он необходимо должен иметь свободу воли (*ихтийар*), поскольку *ихтийар* есть не что иное, как применение мощи в соответствии со знанием и волей. Итак, Он есть свободный Творец. И поскольку Он наиболее совершенен из всех *мавджудат*, то Его атрибуты должны быть уникальны и присущи именно Ему в несравненной степени со всеми прочими категориями сущего. Наконец, Он должен быть единым и единственным, поскольку если бы было множество необходимых-благодаря-себе, то каждый из них должен был отличаться от другого, что требовало бы различия

и в атрибутах. У каждого из них различались бы знание и воля, а следовательно, и действие в соответствии с их различными знаниями и волями. Последнее привело бы к беспорядочной организации универсума. Стало быть, может быть только один Бог. В этом состоит его (Абдо. — *примеч. Д. М.*) объяснение того, как разум может самостоятельно прийти к познанию атрибутов Бога. Помимо этих атрибутов, есть и другие, которые перечислены в *шари'ате*, и которые не могут быть выведены лишь при помощи разума. К ним относятся физические атрибуты речи, видения и слышания. С его точки зрения, то, что духовное существо может быть охарактеризовано с помощью физических атрибутов, непостижимо для разума»¹.

Хотя Насутион и склонен к сближению концепции Абдо с мутазилитским богословием, он признает, что разум испытывает трудности при интерпретации физических атрибутов Бога.

Анализируя параллели между мутазилитским учением и мировоззрением Абдо, Насутион обращается к проблемам познания Бога и различия между добром и злом. В свою очередь, эти две темы содержат в себе по две топики: *хусул ма'рифатх Аллах* (познание Бога), *вуджуб ма'рифатх Аллах* (обязательство иметь знание о существовании Бога), *марифатх ал-хусн ва ал-кубх* (познание добра и зла) и *вуджуб итинах ал-хасан ва иджтинаб ал-кабих* (обязательство делать добро и не совершать зла). Это четверное деление восходит к аш-Шахрастани². Насутион пишет, что мутазилиты и Абдо одинаково решают эти четыре проблемы: они 1) верят в способность разума узнать о Боге *без помощи* Откровения, 2) считают, что разум может самостоятельно прийти к онтологической необходимости существования Бога, 3) полагают, что разуму под силу провести различие между добром и злом, а также 4) понять необходимость благого поведения.

Небольшое различие между мутазилитским освещением этих проблем и позицией Абдо Насутион видит в понимании *статуса* обязательств, накладываемых разумом. Со ссылкой на аш-Шахрастани Насутион передает, что Абу ал-Худхайл, известный мутазилитский богослов, считал³, что обязательства, накладываемые на человека разумом, в своей неукоснительности совпадают с наказаниями Всевышнего. Люди прошлого, не заставшие Откровения и самостоятельно не постигшие необходимость существования Бога, заслуживают вечного наказания. Так же обстоит дело с этической проблематикой: люди, жившие до Пророка, были вполне способны познать необходимость благого поведения,

¹ Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology. Pp. 65–66.

² Ср. особенно *Al-Shahrastani M. Kitab al-Milal wa al-Nihal*. Cairo, 1951. Pp. 59, 63; *Al-Shahrastani M. Kitab Nihayah al-Iqdam fi 'Ilm al-Kalam*. London: Oxford University Press, 1934. P. 371.

³ Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology. P. 79.

а потому заслуживали наказания¹. По Насутиону, Абдо не согласился бы с тем, что *логическая необходимость веры в Бога и совершения благих поступков совпадает с юридическим обязательством, появившимся вместе с Шари'атом*².

Пришло время проанализировать взаимоотношения между разумом и пророчеством более подробно. Насутион считает, что по большей части у Абдо и мутазилитов Откровение несет *подтверждающую функцию*. Оно подтверждает идеи, к которым человеческий ум пришел самостоятельно. Впрочем, от разума скрыты конкретные *подробности, конкретно-исторические воплощения* хранимых им истин. Он способен уловить тенденции, найти закон, управляющий жизнью человека и мироздания, но он никогда бы не смог в точности предсказать ритуальную сторону жизни мусульман. *Документальное описание* загробной жизни, составление перечня благих и греховных дел — этого ratio сделать не может.

Следственно, разуму неизвестны и конкретные виды наград и наказаний, применяемых Всевышним. Как Насутион интерпретирует позицию Абдо по этим вопросам? Он говорит, что для Абдо функция пророчеств состояла в том, чтобы *приоткрыть* человечеству завесу, отделяющую его от тайн загробного мира. Аллах захотел дать людям знать, как обстоят дела в загробном мире³. Кроме того, на долю пророков выпала миссия научить людей принципам *коллективной жизни*. Насутион считает, что для Абдо разум — не лучший регулятор социального бытия. Даже некоторые животные (а мы помним иерархию существ по Абдо) наделены интуицией, помогающей им поддерживать порядок и единство в коллективной жизни. В одиночку, без помощи Провидения разум скорее *разобщает* людей, он не может им предложить справедливые законы общественной жизни. Самое большее, на что он способен, — это научить их хитростям выживания в социальном мире. С точки зрения Абдо, пророки — это помощники человечества, *одновременно* исполняющие роль организаторов общественных отношений и проводников в иной мир. Насутион приводит примечательную фразу Абдо: «...и помощник — это пророк (*ва залика ал-му'ин хув ал-наби*)»⁴.

Насутион говорит, что мутазилиты никогда бы не согласились с таким пониманием роли пророков. Разума вполне достаточно для руководства общественной жизнью. И вновь мы приходим к тому, что мутазилиты были большими рационалистами, чем египетский богослов.

¹ Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology. P. 80.

² Ibid. Pp. 103–104.

³ Ibid. P. 124.

⁴ 'Abduh M. Risālah al-Tawhīd. P. 80. Цит.: Nasution H. The Place of Reason in 'Abduh's Theology: Its Impact on His Theological System and Views. P. 124.

Далее Насутион касается проблемы свободы воли в понимании Абдо. Согласно Насутиону, египетский богослов признавал наличие у человека свободы, индетерминизм мироздания. Наши поступки действительно носят *спонтанный*, осознанный характер, человек в известной мере независим от природы. Но насколько далеко простирается эта независимость? С точки зрения Абдо, Бог добровольно *ограничивает*¹ собственное могущество, управляя миром через законы (в его терминологии — *сунан*) природы. Химические взаимодействия, физические поля, биологические ритмы, стихийные бедствия — все это формы присутствия Бога в мире. Ему нет нужды *прерывать* естественный ход вещей и осуществлять непосредственное вмешательство в судьбы людей. Итак, с точки зрения Абдо, человек от рождения способен на свободный поступок. Его возможности ограничены лишь некоторыми результатами все той же свободы (глупостью, недалководидностью, неучетом деталей и пр.) и законами мироздания.

Учение Абдо о *предопределении (кадар)* целиком вписывается в логику предшествующего изложения. Насутион полагает, что в его учении о предопределении большую роль играет творческая интерпретация понятия *касб* (присвоения), традиционно ассоциируемого с ашаритами. По Насутиону, отличие Абдо от ашаритов заключается в том, что он считает творцом действия именно человека, а не Бога. Тем не менее Богу известно, что, когда и как совершит человек. Однако это знание не является «свидетельством» подневольности выбора. Приобретенной от рождения силой является именно свобода. «Обретение» человеком тех или иных способностей означает *раскрытие, разворачивание* этой изначальной свободы. «Гносеологическая» определенность мира вполне уживается с его онтологической контингентностью. Богу известно именно то, что свершится *по воле человека*. Мы не ощущаем себя орудиями в руках Всевышнего по той простой причине, что ими и не являемся. Насутион пишет: «... для него [Абдо. — *Примеч. Д. М.*] верно, что воля, могущество и действие принадлежат самому человеку. Можно вспомнить о том, что он выступает сторонником концепции, согласно которой человек был сотворен способным выбирать, и потому он совершает действия посредством имеющихся у него способностей. Поскольку воля и могущество, требуемые для совершения действия, принадлежат самому человеку, то ему же должно принадлежать и само действие»². Насутион полагает, что и в этом случае позиция Абдо поразительно близка учению мутазилитов³.

¹ См.: *Nasution H.* The Place of Reason in 'Abduh's Theology. Pp. 179–183.

² *Ibid.* Pp. 152–153.

³ *Ibid.* Pp. 158–159.

Мы уже отмечали, что Абдо в изложении Насутиона является сторонником идеи *самоограничения* Бога. Из этой идеи вытекает множество следствий, касающихся божественной справедливости. Бог ограничил свою власть *ради человека*. Согласно Насутионовой интерпретации «Risālah al-Tawhīd», Бог не способен поступать несправедливо. Если бы действия Всевышнего *противоречили* интересам человека, Он не смог бы проявлять к нему великодушие. Нельзя сказать и того, что Создатель *потакает* интересам человека. Речь идет о том, что отношение Бога к человеку соразмерно поступкам последнего. *Сунан* Всевышнего создали все условия для духовного и нравственного процветания человечества. Было бы абсурдным, если бы человек уповал на то, что его созидательные начинания «разобьются» о волю Создателя. У человека нет «алиби в бытии», так как он совершенно свободен. Но свобода означает ответственность за совершенные поступки. Аллах взвесит все пороки и добродетели человека и даст свой вердикт. За благие поступки идет двойное вознаграждение, грешные деяния оцениваются «один к одному».

Насутион видел в Абдо противника ашаритского учения: согласно ашаритам, божественная воля не мотивирована никакой конечной целью (*гхард*). Они считали, что действия Аллаха приводят к позитивным последствиям, но Он не руководствуется последними в своих решениях. Представление о совершенной произвольности божественных действий кажется Насутиону опасным и чреватым тиранией Бога по отношению к своим созданиям. Согласно индонезийскому экзегету, Бог действительно преследует благие цели, но предпочитает не вмешиваться в дела Вселенной напрямую (или «анархически»). Решения Аллаха претворяются через неизменные *сунан*, свидетельствующие об онтологическом и этическом совершенстве Бога. В отличие от Абдо, мутазилиты считали, что Бог чинит справедливость *напрямую*, посредством волевого жеста. Впрочем, это несущественное различие не мешает Насутиону видеть принципиальное сходство между их взглядами. Самоограничение, направленность к человеку, отсутствие произвола, справедливость — Абдо и мутазилиты приписывают Богу одни и те же фундаментальные черты.

Ближе к концу своего разбора учения Абдо Насутион *открыто* позиционирует его как версию мутазилизма: «Согласно критериям самих мутазилитов, Абдо нельзя считать мутазилитом. Но кем же тогда является Абдо, если его нельзя назвать ни мутазилитом, ни ашаритом, ни матуридитом? Значит ли это, что его теологическая система независима и имеет собственные специфические воззрения, подобно другим теологическим школам? По-видимому, ответ на этот вопрос отрицателен. Его система в общем представляет собой версию мутазилизма, и основные его теологические положения совпадают с мутазилитскими. И даже

если его нельзя назвать мутазилистом, то во всяком случае можно сказать, что его теологическая система представляет собой версию мутазилизма, а их теологические доктрины практически идентичны. Иными словами, его теология — в значительной степени мутазилизм»¹.

В заключение Насутион обращается к *Хашийах*². Эта работа относится к раннему творчеству Абдо (1876 год). В ней египетский богослов вполне эксплицитно говорит о тварности Корана. С точки зрения Насутиона, его взгляды на этот счет не изменились и ко времени выхода первого издания «Рисалат» (1897 год). Он признает, что *Рисалат ал-Таухид* относится к популярным сочинениям Абдо, но практически вся аргументация Насутиона строится на анализе этого труда³. Якобы Абдо прятал свои идеи за ашаритской и матуридитской терминологией.

Соответствует ли это действительности? Подтверждают ли современные исследования творчества Абдо такую оценку? Р. Вилэнд, исследовательница исламской философии из Германии, скептически относится к неомутазилистским трактовкам учения египетского реформатора. С ее точки зрения, все подобные интерпретации являются результатом весьма избирательного подхода к текстам мыслителя. Хотя труды Абдо и содержат определенные *признаки* близости к мутазилизму, подобная линия толкования его учения страдает целым рядом недостатков. *Во-первых*, *Рисалат ал-Таухид* относится к *экзотерическим* сочинениям богослова, а потому *центральное* положение этого трактата в аргументативной стратегии Насутиона автоматически вызывает вопросы. *Во-вторых*, даже при «изолированном» прочтении *Рисалат* становится очевидной гетерогенность содержащихся в нем идей. Вилэнд отмечает компромиссный характер излагаемой в работе позиции⁴, желание Абдо сохранить трудный баланс между положениями разных школ ислама. Исследовательница отмечает, что в ряде случаев Абдо дает положительную оценку некоторым аспектам учения ал-Аш’ари, о чем Х. Насутион благополучно умалчивает⁵. Мимо внимания Насутиона проходит и критика Абдо в адрес последователей Вāсила ибн Аты⁶⁷. *В-третьих*, современным исследователям кажется сомнительной неомутазилистская интерпретация знаменитого фрагмента из первого издания *Рисалат*, в котором якобы говорится

¹ Nasution H. The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology. P. 263.

² См.: ‘Abduh M. Hāshiyah ‘alā al-Aqā‘id al-Abudīyah. Ed. Dr. Salaymān Dunyā in Al-Shaykh Muhammad ‘Abduh bayn al-Falāsifah wa al-Kalāmīyīn. Cairo: ‘Isā al-Bābī al-Halabī, 1958.

³ Не считая, собственно, единичного обращения к *Хашийах* в самом конце книги.

⁴ Wielandt R. Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times // Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016. Pp. 719–720.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Русский перевод интересующего места см.: М. Абдо. Трактат о Единобожии (фрагмент) // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 4. М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2020. С. 194–195.

о тварной природе Корана. Насутион полагает, что единственной причиной изъятия этого фрагмента из позднейших изданий книги было *идеологическое давление*, оказанное на мыслителя, а сам Абдо (по крайней мере, на момент первого издания книги) действительно придерживался подобных взглядов. Современный исследователь творчества Абдо Томас Хилдебрандт приводит весомые доводы в пользу того, что египетский модернист признавал вечное существование Корана, а тварными считал лишь его земные проявления (в первую очередь человеческую речь, озвучивающую его стихи)¹. В *четвертых*, тезис, согласно которому представления Абдо о единстве Бога совпадают с таковыми у мутазилитов, не выдерживает никакой критики. Х. Насутион вменяет Абдо отрицание божественных атрибутов, но не приводит существенных доказательств в защиту своей позиции. Признание единства, «несоставности» божественного бытия (играющее, безусловно, большую роль в экзегетике египетского модерниста) — недостаточно веское основание для сближения Абдо именно с мутазилизмом. Приведенные Хилденбрандтом соображения, доказывающие веру Абдо в вечность Корана, ставят под серьезный удар и без того малообоснованную позицию Насутиона по вопросу о реальности божественных атрибутов. Очевидно, неомутазилитские трактовки учения Абдо не соответствуют мейнстриму современного абдоведения. Рационализм также не дает повода для резкого сближения его учения с неомутазилизмом. Р. Вилэнд пишет: «Абдо разделяет мнение мутазилитов о том, что разум способен постичь бытие Бога, а также критерии добра и зла. Но этой точки зрения придерживались и исламские философы. В заключение следует отметить, что от предполагаемого неомутазилизма Абдо остается не так уж много»².

Критические соображения, приведенные выше, ни в коем случае не обесценивают диссертацию Насутиона. Мы лишь призываем к более сложному подходу к творчеству египетского экзегета. Абдо опирался на самые разные направления исламской мысли, этот факт нельзя не учитывать при изучении его творческого наследия. Попытки навязать его мысли рамки той или иной школы (будь это мутазилизм, матуридизм или ашаризм) в лучшем случае приведут к ненаучному произволу.

Хотя диссертация Насутиона и содержит целый ряд тенденциозных утверждений и поспешных сближений, мы не можем не отметить позитивное влияние его идей на жизнь индонезийской уммы. Благодаря его деятельности молодые индонезийские мусульмане смогли осознать ценность

¹ Hildebrand T. Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten? // Die Welt Des Islams. Leiben: Brill. 2002. NS.42. Pp. 252–255; см. также: Wielandt R. Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times // Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 723.

² Wielandt R. Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times // Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 724.

интеллектуальной свободы. Ислам перестал быть мертвой буквой, которой необходимо следовать беспрекословно; напротив, он стал объектом активного исторического, социального и теологического анализа. Само появление Насутиона в академической и образовательной среде стало частью реализации его реформаторского проекта. Он на своем примере демонстрировал свободу мышления и выражения. Как неоднократно отмечалось современниками, его влияние на молодых индонезийских ученых было огромным. Насутион личным примером вдохновлял молодых ученых, для которых со временем он стал образцовой фигурой. По сути, ему удалось создать новые образовательные условия в IAIN¹, которые строились на началах толерантности и плюрализма. Возникла тенденция к возрождению мутазилитских идей, а сам Насутион предстал в глазах общества как основатель особого обновленческого направления — «неомутазилизма». В результате его школа породила целую плеяду выдающихся индонезийских мыслителей, которые определяли лицо индонезийского прогрессивного ислама в конце XX — начале XXI в.

Литература

Абдо М. Трактат о Единобожии (фрагмент) // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. М.: ООО «Издательский дом “Медина”». 2020. Вып. 4. С. 187–218.

Hildebrandt T. Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten? // Die Welt des Islams. Vol. 42. Pp. 207–262.

Nasution H. The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology: Its Impact on His Theological System and Views. Ph. D. Thesis, McGill University, 1968. 274 p.

Wielandt. R. Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times // Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford: Oxford University Press, 2016. Pp. 707–753.

References

Abduh M. (2020). Traktat o edinobozhii (fragment) [Treatise on Monotheism]. *Islamskaya misl’: traditsiya i sovremennost’. Religiozno-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Medina. Vol. 4. Pp. 187–218.

Hildebrandt T. (2002). Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo-Mu‘taziliten? *Die Welt des Islams*. Vol. 42. Pp. 207–262.

Nasution H. *The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology: Its Impact on His Theological System and Views*. Ph. D. Thesis, McGill University, 1968. 274 p.

¹ Institut Agama Islam Negeri (Государственный исламский институт) в Индонезии.

Wielandt. R. (2016). Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times. *Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press. 2016. Pp. 707–753.

Theological Thought in Islam

THE RECEPTION OF EGYPTIAN MODERNISM IN INDONESIA: HARUN NASUTION ON THEOLOGY OF MUHAMMAD ABDUH

Abstract. In the present article we are going look at the interpretation of the theology of Muhammad Abduh (1849–1905) undertaken by the Indonesian scholar Harun Nasution (1919–1998). Nasution compares Abduh’s position to neo-Mutazilism, relying on the treatise “Risālah al-Tawḥīd”. Nasution carries out a step-by-step interpretation of the most popular “exoteric” work of the Egyptian thinker, proving the rationalist character of his theological system. From the point of view of Nasution, the division of the human race into the elect and commoners characteristic of Abduh is intended to confirm the special ontological status of people endowed with high culture and advanced intellectual abilities. The elect are able to comprehend the entire area of intelligible being, which includes both God with his attributes and the created world. From this follows the limited, confirmatory character of Revelation. It does not so much reveal to people a hitherto unfamiliar truth as confirms (legitimizes) the knowledge already available to the Elect. Nasution believes that Abduh’s views on human freedom and divine justice are in conflict with Asharism. Man is the source of his own actions, he is given the freedom to independently determine his own destiny. Allah Almighty rules the world through the eternal laws of nature, sunan, and prefers not to interfere in the affairs of people directly, although he is interested in their welfare. The article concludes with critical remarks challenging the interpretive model proposed by Nasution and other neo-Mutazilite scholars of Abduh.

Keywords: Neo-Mutazilism, taqlid, sunan, Nasution.

Damir V. MUKHETDINOV,

Cand. Sci. (Polit.), rector, Moscow Islamic Institute

(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);

Professor, head of Centre of Islamic Studies, Saint Petersburg State University

(11, Universitetskaya emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

