
Мусульманский атомизм как строгий финитизм*

ТАУФИК ИБРАГИМ

Атомистическое учение, разработанное в мусульманской культуре (прежде всего мыслителями каламской школы), представляет собой разновидность финитизма. Согласно ему, атомы не отделены друг от друга неким вакуумом, поэтому такая атомарность не противоречит континуальности. Для данного учения характерна также абсолютная однородность атомов, их неразличимость по фигуре и подобным модусам, так что действующий здесь механизм конструирования целого из частей/элементов принципиально иной, нежели в алфавитизме. Оспаривая теологические интерпретации каламской атомистики, автор доказывает, что она фактически ограничивалась рамками натурфилософии.

That atomistic doctrine which was elaborated by Muslim thinkers (especially by the scholars of Kalam) is of finitism's type according to which the atoms are not separated one from another by a certain vacuum so that this kind of atomism doesn't contradict continualism. As a result of the absolute homogeneity of atoms, which are not distinct in the aspect of figure and other similar modes, the mechanism of combing the hole from its parts/elements differs fundamentally from that of an alphabetics' one. Criticizing the theological interpretations of Kalam's atomism the author demonstrates that actually this teaching didn't overpass the limits of natural philosophy.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: атомизм, финитизм, алфавитизм, ислам, мусульманская теология, окказионализм, калам, мутазилиты, ашариты, матуридиты.

KEY WORDS: atomism, finitism, alphabetism, Islam, Muslim theology, Kalam, Mutazilites, Asharites, Maturidites, occasionalism.

В мусульманской культуре атомистическую интенцию развивали прежде всего мутакаллимы – представители калама, рациональной/философской теологии ислама. Основы этого интеллектуального течения заложили мутазилиты (IX–X вв.), а после XI в. ведущими в нем стали близкие друг другу школы – ашаритская и матуридитская. В исламоведческой и историко-философской литературе атомизм обычно изображается в качестве онтоло-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ, проект № 13-03-00547 – “Атомизм и мировая культура”.

© Ибрагим Т., 2014 г.

гической базы каламской теологии¹ и нередко объявляется выражением “ментальности” носителей арабо-мусульманской культуры. На самом же деле этот атомизм фактически ограничивался рамками натурфилософии, сосредотачиваясь на тезисе о существовании предела делимости². С этим связана и такая его специфическая черта, как отсутствие разрыва/пустоты между атомами. Поэтому данная разновидность атомизма, точнее – финитизма, не противостоит континуализму.

О теологических интерпретациях

Один из устойчивых и самых распространенных стереотипов заключается в представлении о каламском атомизме как о фундаменте теологического окказионализма, с его теистическим креационизмом (доктриной о непрерывном творении Богом мира) и индетерминистическим волюнтаризмом (утверждением о Божьем абсолютном всемогуществе и отрицанием естественной причинности во Вселенной)³. В европейской (западной) литературе этот стереотип сложился преимущественно под влиянием сочинения знаменитого критика калама Маймонида (ум. 1204) “Путеводитель растерянных” (араб. “*Далаяят аль-ха’ирин*”), переведенного на латинский под названием “*Doctor perplexorum*”. Следуя ему, Гегель, например, назвал мировоззрение мутакаллимов “головокружением всего существующего” [Гегель 1999 III, 175].

Маймонидовская интерпретация каламской атомистики продолжает пользоваться доверием и у некоторых современных исследователей⁴. Согласно ей, на атомистической гипотезе основывается каламский принцип допустимости (“любой модус вещи может быть иным, нежели он есть”), а также учение о возникновении/сотворенности мира, единстве Бога и его бестелесности. Вместе с тем еще Мабийо верно отметил, что вопреки утверждению Маймонида об атомистическом фундаменте каламской теологии, мутакаллимы в том же маймонидовском изложении (в “Путеводителе растерянных”) из атомистической гипотезы не делают ни одного теоретического вывода [Мабийо 1895, 353].

Чаще всего утверждают, что с атомистической гипотезой связана каламская концепция акциденции, служащая основой для доказательства бытия Бога “от возникновения (*худус*) мира” (*argumentum a novitate mundi*), в соответствии с которым, любое тело есть возникшее, ибо оно неотделимо от акциденций (в частности, от одной из четырех модальностей, то есть движения и покоя, соединения или разъединения), акциденция же – возникшая, а неотделимое от возникшего само есть возникшее. Но при ближайшем рассмотрении этого аргумента в его различных версиях обнаруживается, что атомистический тезис далеко не всюду присутствует в послышках, а в тех версиях, где встречается слово “атом”, его можно было бы заменить на “тело”. Поэтому появление атомизма в доказательстве носит чисто акцидентальный, а не имманентный характер⁵.

Как порой полагают, атомизм показался мутакаллинам идеальной натурфилософией, наиболее адекватно отвечающей тезису об отсутствии причинности в мире, а с ним и утверждению о всемогуществе Бога. Но и эта интерпретация не согласуется с фактами. Выдвигая такое объяснение, Г. Вольфсон словно не замечают следующего несоответствия: Муаммар (ум. 830), выступавший (по признанию самого автора) в качестве воинствующего сторонника причинности и детерминизма в природе, был одним из первых атомистов [Вольфсон 1976, 467–471, 559 сл.].

Не вполне некорректна и ссылка некоторых исследователей⁶ на пионера мусульманского атомизма аль-Алляфа (ум. ок. 840), рассматривающего атомизм как следствие Божьего всемогущества: Бог в силах остановить деление тела на далее неделимых частицах (атомах). Ведь это утверждение является исключительно полемико-диалектическим аргументом в пользу финитизма. Более того, как справедливо заметил оппонент каламской атомистической доктрины Ибн-Хазм (ум. 1064), именно наличие предела делимости тела предполагает невозможность его дальнейшего деления, тем самым бросая тень на всемогущество Бога [Ибн-Хазм 1977 V, 228]. И действительно, не кто иной как аль-Алляф был известен своим дерзким тезисом об ограниченном количестве объектов Божьего мо-

гущества (*макдурат*), который он распространял и на эсхатологические реалии, говоря о прекращении существования Рая и Ада.

Именно пренебрежение полемико-диалектическим контекстом многих рассуждений мутакаллимов часто приводит к представлению о теологической направленности их атомистического учения. Верно, что аль-Алляф, а вслед за ним другие мутакаллимы-атомисты (особенно ашариты) обращаются к Корану в своей аргументации. В частности, они ссылаются на стихи, в которых говорится о Божьем знании всякой вещи (2:29; 6:80), о Его мощи над всякой вещью (16:77), о Божьем исчислении счетом всякой вещи (72:28) и т.п. Из этих стихов, заключают они, следует невозможность бесконечного деления тела, ибо только конечное можно исчислить и охватить. Очевидно, однако, что в означенных и подобных случаях не философия выступает служанкой теологии, а скорее наоборот.

Каламские дискуссии об атоме и континууме фактически ограничивались рамками натурфилософии, физики. Некоторые мутазилифы вслед за аль-Алляфом отстаивали финитизм, наличие предела делимости тел. Другие мутазилифы, во главе с ан-Наззамом (ум. 835), учили о делении тела до бесконечности. Были и такие мыслители, как Абуль-Хусайн аль-Басри (ум. 1044–1045), глава багдадских мутазилифов, кто занимал нейтральную позицию в этом вопросе. Поэтому трудно предполагать, что имеется какая-либо внутренняя связь между атомистическим учением и теологическими положениями, характерными для мутазилизма.

Нельзя ожидать подобной связи и у ашаритов, которые переняли у мутазилифов атомистический тезис, но развивали теологическую систему, традиционно рассматриваемую как оппозиционную мутазилифской. Более того, среди самих ашаритов наблюдалось значительное расхождение во мнениях относительно финитизма. Так, если аль-Ашари (ум. 935) и аль-Бакылляни (ум. 1013) придерживались атомистического подхода, то аль-Джувайни (ум. 1085) и Фахраддин ар-Рази (ум. 1210) предпочитали воздерживаться от присоединения к финитистам или к их оппонентам. Последняя тенденция целиком характерна для позднего калама. По свидетельству Маймонида, большинство современных ему мутакаллимов полагает напрасным стремление их предшественников обосновать существование атома [Маймонид 2010, 450].

Развивая атомизм, мутакаллимы не использовали его для обоснования учения о непрерывном творении мира Богом, ибо подобное динамическое учение в наиболее последовательной форме разрабатывалось именно в русле антиатомистического направления – у ан-Наззама и его последователей. Они не стремились к раздроблению материи на мелкие, обособленные частицы, в противоположность которым возвышается континуальная империя Бога, как это считают некоторые исследователи [Мабийо 1895, 376; Маковельский 1957, 115]: в действительности финитизм мутакаллимов-атомистов не предполагает дискретность тел, наличие пустоты между атомами.

Исследователи, исходящие из теолого-окказионалистической интерпретации каламского атомизма и видящие его истоки в античности, непременно сталкиваются со следующим парадоксом: как могли мутакаллимы заимствовать онтологические принципы одного из наиболее материалистических и атеистических учений античности – учения Демокрита и Эпикура – и на их базе строить сугубо теистическую (с точки зрения таких толкователей) систему? В ответ высказываются предположения, что мутакаллимы не знали подлинного учения античных атомистов, что атомистика Демокрита–Эпикура дошла до них в искаженном виде – в мистико-алхимической оболочке [Мабийо 1895, 309; Григорян 1966, 97]. Согласно Г. Вольфсону, в IX в., когда мусульмане начали знакомство с атомизмом, было известно, что те, кто отрицает атомы, признают причинность, и наоборот [Вольфсон 1976, 468]. “Если бы мусульманские богословы во главе с Ашари знали подлинное учение Демокрита, они с ужасом отвернулись бы от него”, – полагает А.О. Маковельский [Маковельский 1957, 113].

На самом же деле мусульмане располагали довольно богатыми и точными сведениями об античном атомизме – в частности, из книги “Мнения философов” (“*De Placitis Philosophorum*”) Псевдо-Плутарха, “Физики” и “Метафизики” Аристотеля, переведенных

на арабский язык еще в первой половине IX в. Мусульманским мыслителям было известно и об атеистической направленности учений Демокрита и Эпикура, включая отрицание Творца и будущей жизни⁷.

Следует также отметить, что атомистическая концепция не может претендовать на выражение мусульманской ортодоксии. В этом отношении показательно, что ее не разделяли многие представители ханафитско-матуридитской школы калама⁸. С другой стороны, против атомизма выступали теологи, которым более подошло бы обозначение “ортодоксы”: захириты (в частности, Ибн-Хазм) и ханбалиты (особенно Ибн-Таймийя и его последователи).

Финитизм, а не дискретность

По нашему мнению, отрицание мутакаллимами-атомистами бесконечной делимости тел обусловлено прежде всего теми гносеологическими трудностями, с которыми связано признание бесконечности, особенно актуальной. Для античных и средневековых мыслителей к бесконечности не приложимы категории “сколько”, “равно” и “неравно”, ибо все бесконечности равны между собой. В их представлениях бесконечная сумма “очень малых” (или, выражаясь современным языком, “бесконечно малых”) величин или величин, монотонно убывающих в определенном отношении (например, $1+1/2+1/4+1/8+\dots$), всегда бесконечно велика. К тому же прохождение бесконечности считалось абсолютно невозможным.

Каламские атомисты и другие мыслители арабо-мусульманского средневековья были знакомы с трудностями, возникающими как при утверждении бесконечной делимости тела, так и при отрицании ее. В частности, им были известны знаменитые рассуждения Аристотеля о делимости в трактате “О возникновении и уничтожении”. В этом трактате показывается, что деление до бесконечности превращает тела, а вместе с ними и всю вселенную в призрачную пыль, в некую туманность, а значит, в мираж. Отсюда следует, что деление тела должно быть приостановлено в каком-то пункте. Частицы, полученные таким образом, не могут быть телами, ибо “неверно, чтобы существовали неделимые тела или величины”. С другой стороны, они не могут быть непротяженными точками, поскольку “бессмысленно, чтобы из тех слагаемых, которые сами не являются величинами, составлялась бы величина” [Аристотель 1981, 386 сл.].

Как эти трудности, так и критика, адресованная античному атомизму (пифагорейско-платоновскому и демокрито-эпикурейскому), должны были быть учтены мутакаллимами, отрицающими бесконечную делимость. Но в центре внимания этих финитистов стоял не вопрос о возведении мироздания на фундаменте учения об атомах, не об объяснении свойств тел характеристиками составляющих их атомов, а тезис о существовании предела делимости.

Мутакаллимы-атомисты фактически различали физическую и математическую делимость, останавливая процесс деления на “наименьших телах” (*акальль аль-аджсам*), которые соответствуют “первотельцам”/атомам Демокрита и Эпикура, а еще в большей мере – “минимальной линии” пифагорейцев и платоников. “Части, – говорят они, – делятся вплоть до двух частей, после чего, если захочешь делить их дальше, то деление их уничтожит; если попробуешь вообразить одну из них, то не обнаружишь ее в воображении (*вахм*); когда же пожелаешь различить их воображением или иначе, то обнаружишь не что иное как их исчезновение” [Ашари 1980, 317].

Для обозначения предела делимости – атома – первые мутакаллимы обычно пользовались двумя терминами: “неделимая частица” (*аль-джуз’ аль-лязи ля-йатаджазза*) и “единичная, неделимая субстанция” (*аль-джаухар аль-фард аль-лязи ля-йанкасим*)⁹. Но порой употреблялись сокращенные формы этих терминов – “частица”, “единичная субстанция” или просто “субстанция”, впоследствии утвердившиеся в каламской литературе.

Атом сам по себе не имеет самостоятельного бытия, но наличествует только вместе с другими атомами. “Поэтому, кто спрашивает об одном из них, он тем самым спрашивает

об остальных, атом же отдельно не существует” [Ашари 1980, 316–317]. Правда, некоторые атомисты допускают изолированное существование отдельного атома, но под этим подразумевается мысленное, воображаемое, а не реальное состояние. В этом отношении каламские частицы сходны не с атомами Демокрита, а с амерами Эпикура (мысленно различимыми в атомах, но не отделимыми от них) и с монадами-точками пифагорейцев и платоников.

По утверждению же Маймонида, с точки зрения мутакаллимов-атомистов существование пустоты необходимо для обоснования движения атомов, их соединения и разъединения [Маймонид 2010, 419]. Как уверяет нас М. Фахри, иронический стиль Маймонида не должен вызвать никакого сомнения в достоверности его схемы. Комментируя указанное высказывание о пустоте, исследователь пишет: “Следует напомнить, что наличие пустоты является одним из пунктов, по которому мутакаллимы расходились с Аристотелем и его арабскими последователями – по этому поводу см...” [Фахри 1958, 51], и за этим следует ряд источников, к которым отсылается читатель.

Подобный комментарий должен, по замыслу автора, убедить читателя в достоверности указанного свидетельства Маймонида. Но если какой-нибудь недоверчивый читатель обратится к означенным источникам, то, к своему удивлению, он там ничего не найдет о такой пустоте между атомами: в них говорится в основном о пустоте вне мира, а если речь заходит о пустоте внутри мира, то имеется в виду пустота между телами, а не атомами. Любопытно отметить, что когда Фахри дает собственное изложение атомистического учения мутакаллимов, он почему-то и не упоминает о пустоте.

То же делает и Г. Вольфсон в пользу маймонидовского свидетельства о пустоте, тенденциозно интерпретируя соответствующие источники [Вольфсон 1976, 467–495]. В действительности же для мутакаллимов-финитистов атомы не существуют вне тела, поэтому мутакаллимы не нуждаются в пустоте для объяснения движения атомов, их соединения и разъединения. Аль-Каби (ум. 929–931) и другие мутазилиды багдадской школы отвергали пустоту даже в качестве воображаемого допущения [Нисабури 1979, 24]. Другие же мутакаллимы, допуская существование пустоты, говорили о наличии пустоты между телами, но не между атомами.

Микроскопическая протяженность

Как передают некоторые доксографы, атомы у мутакаллимов “абсолютно лишены количества (*камм*)”, “не имеют тела”, у них нет “длины, ширины и глубины” [Ибн-Хазм 1977 V, 192; Ашари 1980, 304, 307, 311, 315; Маймонид 2010, 417]. Тем не менее каламские атомы не являются ни геометрическими точками, ни “духовными” монадами, как это полагают некоторые исследователи. Атомисты калама, а до них и античные атомисты наделяют эти минимумы особой протяженностью, промежуточной между телесностью и абсолютной непротяженностью.

Учитывая критику антиатомистов, указывавших, что атомы являются либо телами – и тогда они делимы, либо точками, из которых однако невозможно образовать тело, континуум, Эпикур выдвигает третью возможность: промежуточное положение между первотельцами и точками, “по-своему измеряя величину”, занимают амеры. К аналогичному решению, но еще раньше пришли пифагорейцы и Платон. С точки зрения последнего, как свидетельствует Аристотель, “протяжение есть нечто иное, чем величина, оно охватывается и определяется формой, как бы поверхностью и границей” [Аристотель 1981, 126]. Различение величины и протяженности вполне соответствовало древнегреческой философской традиции не включать начало/принцип вещей в их множество (в частности, единицу не считали числом, поскольку она является началом счета).

В этом же духе, но в более четкой форме атомисты калама конструируют протяженность неделимых. Атом, по их мнению, лишен телесности, но занимает место в пространстве (*хаййиз*), ибо является субстанцией, а первой характеристикой субстанциальности

выступает пространственность (*тахаййуз*). Будучи таковым, он обладает определенной протяженностью (*имтидад*), [протяженной] величиной (*микдар*), объемом (*хаджм*), площадью (*масаха*) и т.п. В этом смысле четко высказывались мутазилиды из Басры и ашариты [Ашари 1980, 318; Нисабури 1979, 58; Ибн-Маттавайх 1975, 59–60; Джувайни 1969, 61–62; Шахрагани 1934, 507–508].

Что же касается мутазилидов багдадской школы, то они, желая еще больше подчеркнуть различие между микроскопической и макроскопической протяженностью, отказались характеризовать атом сам по себе как протяженный: протяженным его можно назвать только в составе тела. Согласно некоторым из них, “когда атом соединяется с другим атомом, каждый из них будет телом <...> Но если они разъединяются, то ни один из них не будет телом” [Ашари 1980, 318]. Этому соответствует и мнение аль-Кабии, главы мутазилидов Багдада, по которому об атоме нельзя говорить, что он занимает место в пространстве или имеет площадь, пока тот не будет соединен с другим атомом. В действительности же, как отмечает ан-Нисабури (ум. 1024), разногласия между мутазилидами двух школ по вопросу о протяженности атома не выходят за рамки различий в способе выражения, ибо “среди наших учителей нет разногласия в том, что атом не может существовать, не занимая определенного места в пространстве” [Нисабури 1979, 61]; см. также: [Ибн-Маттавайх 1975, 181].

Таким образом, атом не является телом, не имеет “длины, ширины и глубины”; но он по-своему протяжен, а его протяженность является началом протяженности вообще, принципом телесности. “Когда мы говорим, – пишет ан-Нисабури от имени мутазилидов, – что атом занимает место в пространстве (*мутахаййуз*), мы подразумеваем то, благодаря чему атомы увеличиваются в объеме при их соединении друг с другом” [Нисабури 1979, 61]; см. также: [Ибн-Маттавайх 1975, 47].

Традиционное возражение антиатомистов, согласно которому при соединении недлинного/нетелесного не может образоваться длинное/телесное, мутакаллимы считают совершенно несостоятельным. Ведь сплошь и рядом, говорят они, встречаются случаи, когда соединение двух вещей, не обладающих той или иной определенной характеристикой, порождает вещь, которой эта характеристика свойственна. Так, из лишенных смысла отдельных букв образуется осмысленное слово, из двух треугольников возникает квадрат и т.п. [Ибн-Маттавайх 1975, 189; Рази 1987 VI, 129].

На вопрос о минимальном числе атомов, необходимом для образования “наименьшего тела”, мутазилиды-финитисты давали разнообразные ответы. Как правило они строили телесность геометрическим путем. Аль-Алляф считал, что для конструирования тела достаточно шести атомов – по два на каждое измерение. Муаммар и аль-Джуббаи (ум. 915) учили о восьми атомах: двух для построения длины, двух для ширины, а глубина образуется наложением одной четверки над другой. Аль-Кабии же строит “наименьшее тело” из четырех атомов – три атома образуют треугольник, основание пирамиды, а четвертый служит в качестве вершины.

Интересную конструкцию выдвигает аль-Фуваты, который строит тело в два этапа. Сначала из шести атомов образуется “опора” (*рукн*), а затем, на втором этапе, из шести таких “опор”/молекул, складывается тело. Некоторые атомисты конституируют наименьшее тело из семи атомов: один атом в центре, а шесть остальных примыкают к нему с шести сторон. Иные учат о трех, шестнадцати, двадцати четырех, сорока восьми атомах [Баджурри 2007, 46–47]. К крайней позиции можно отнести, с одной стороны, мнение ас-Салихи, который отождествляет “атом” и “тело”, а с другой – точку зрения тех, кто отказывается назвать определенное число необходимых для образования тела атомов, ограничиваясь констатацией, что это число конечно.

Впоследствии, на ашаритском этапе эволюции калама господствовал взгляд на наименьшее тело как на состоящее из двух атомов – представление, которого, по свидетельству аль-Ашари, еще раньше придерживались некоторые мутазилиды, а именно аль-Искафи (ум. 855) и “несколько багдадцев” [Ашари 1980, 304]. В таких рассуждениях мутакаллимов о сложении тела из атомов, подчеркнем еще раз, речь идет о чисто мысленной, геометрической конструкции, а не о реальном, физическом процессе.

Другие характеристики атома

В каламской атомистике нашло свое дальнейшее развитие учение античных атомистов о способе сложения континуума из неделимых. Как известно, антиатомисты (в частности, Аристотель) указывали, что атомы исключают континуум: они не могут полностью совпадать друг с другом, ибо в таком случае они бы сливались, и они не могут также соприкасаться частично, поскольку у них нет частей. Атомисты (пифагорейцы, Эпикур) указывали на третью возможность, при которой непрерывность сохраняется, но каким образом – это оставалось не уточненным. Проводя более четкое различие между физической и математической делимостью, мутакаллимы-финитисты учили, что у атома имеется шесть сторон (соответствующих “положениям” или “поворотам” у Демокрита): вверх и вниз, вправо и влево, вперед и назад. Эти стороны (*джихат*, ед. ч. *джиха*) являются, по мнению мутазилитов из Басры, чем-то, принадлежащим самому атому, а не отличным от него.

Схожего мнения склонны были придерживаться и некоторые багдадские мутазилиты. Другие же мутазилиты, в том числе Абу-Али аль-Джуббаи и аль-Каби, считали стороны акциденциями атома. Ашариты, такие как аш-Шахрастани (ум. 1153), считали стороны или края (*атраф*, ед.ч. *траф*) непротяженными частями атома. Они – словно геометрические части атома, а не физические его составляющие. С данной точки зрения, атом неделим, хотя в нем мысленно можно различать стороны. Соприкасаясь сторонами, которые представляют собой атрибуты, акциденции или непротяженные части, атомы вполне могут образовать континуум [Нисабури 1979, 59–60; Джувайни 1969, 59–62; Ибн-Маттавайх 1975, 188; Тафтазани 1998, 66–67].

Поскольку атом имеет шесть сторон, он может соприкасаться с шестью атомами. Мыслители же, отрицавшие наличие у атома различных сторон, считали, что атом способен соприкасаться не более чем с одним атомом. Таково мнение Абу-Бишра Салиха ибн Аби-Салих и Салиха Куббы (ум. 860), утверждавших, что один из соприкасающихся атомов занимает второй полностью, поэтому “если допустить соприкосновение атома более чем с одним атомом, то вся вселенная может уместиться в кулаке” [Ашари 1980, 304].

С вопросом о протяженности атома связана проблема его формы/фигуры (*шакль*), которой, однако, мутакаллимы не придавали большого значения. Свидетельством тому служит, в частности, отсутствие упоминания о ней в доксографическом сочинении аль-Ашари (ум. 935) “Макалят аль-ислямийин”, в котором значительное место уделяется спорам вокруг атома и его характеристик. Данное обстоятельство обусловлено тем, что в построениях мутакаллимов, в отличие от учения Демокрита и его последователей, форма атома не играла никакой роли в объяснении различий в чувственных качествах тел.

Более поздние источники отмечают согласие между мутакаллимами по вопросу о том, что атом сам по себе не имеет фигуры. Что же касается уподобления его некоторым фигурам, то здесь мнения расходились. Одни уподобляли его сфере, другие – треугольнику, третьи – квадрату. Преимущество квадратной, точнее, кубической формы над круглой атомисты калама видели в том, что квадраты можно соединить так, чтобы между ними не было щели [Джурджани 1998 VI, 290–291; Ибн-Маттавайх 1975, 173]. Такое объяснение предпочтительности квадратной формы выражает отмеченную выше специфику каламского атомизма – отрицание пустоты.

Мутакаллимы касались и вопроса о весе (*сикаль*) атома. Так, по мнению Абу-Али аль-Джуббаи и аль-Ашари, “каждый атом сам по себе имеет вес”. Тело же обладает тем или иным весом в зависимости от количества составляющих его атомов [Ибн-Фурак 1987, 206; Ибн-Маттавайх 1975, 183].

С точки зрения атомистов калама, особенно ашаритов, атомы – однородные, тождественные между собой. Различия между атомами они связывают, как правило, с акциденциями, пребывающими в них. Ашариты, а вместе с ними и мутазилиты ас-Салихи, аль-Искафи, Салих Кубба и другие наделяют атом способностью быть носителем всех акциденций, кроме, естественно, “составленности”.

Другие же мутазилиды-атомисты, такие как аль-Алляф, аль-Фуваты и Аббад ибн Суляйман, считали, что только в составе тела атом может служить субстратом для тех или иных качеств. По аль-Алляфу, отдельный атом “не может быть носителем цвета, вкуса, запаха <...> до тех пор, пока не соберется шесть атомов. Собираясь вместе, они образуют тело, и тогда он может быть носителем этих акциденций” [Ашари 1980, 303].

Однако было бы неправильно истолковывать подобное высказывание в духе атомистического учения Демокрита, то есть в том смысле, что акциденции тела возникают в результате соединения атомов и исчезают вместе с их разъединением. Оно означает лишь то, что соединение атомов выступает как необходимое условие (но не причина) для “вселения” качеств в тело.

Мутакаллимы обсуждали и вопрос о качествах одного отдельного атома, если мысленно допустить его обособленное существование. Некоторые мутазилиды (например, аль-Фуваты и Аббад ибн Суляйман) категорически отказали атому в возможности отдельного существования. Даже Бог, учили они, не в силах наделить атом таким бытием. Другие же мутазилиды, допускавшие отдельное существование атома, расходились между собой во мнениях относительно его качеств. Так, с точки зрения Муаммара и аль-Алляфа, отдельный атом может лишь двигаться, покоиться и соприкасаться с другими атомами, но он лишен каких-либо чувственно воспринимаемых качеств. Абу-Али аль-Джуббаи считал, что отдельный атом может обладать такими качествами, как цвет, запах и вкус, хотя он как таковой не может быть носителем жизни, знания и т.п. Для мутазилидов в целом характерно отрицание того, что отдельный атом может быть носителем жизни и связанных с ней атрибутов. Жизнь, знание, воля и прочее являются акциденциями тела в целом, а не каждого составляющего его атома. Ашариты признавали за отдельно существующим атомом способность обладания всеми качествами тела [Ашари 1980, 309–317; Джувайни 1969, 56, 67].

Таким образом, мутакаллимы стояли ближе к геометрическому, математическому атомизму пифагорейско-платоновского типа, чем к физическому атомизму школы Демокрита. Их прежде всего интересовал вопрос о существовании предела делимости тела. В связи с обоснованием финитизма они обсуждали те или иные атрибуты предела делимости атома – его протяженность, стороны, форму, качества и т.п. В каламе не различали атомы по величине, положению или форме, ибо в отличие от Демокрита и его школы не объясняли чувственно воспринимаемые качества тел характеристиками атомов и их движения, не выводили вторичных качеств из первичных.

Об атомарности времени

Как утверждает Маймонид, свой финитизм мутакаллимы распространяли не только на тела, расстояние, но также на время и движение. Ибо “они, без сомнения, знакомы с доказательствами Аристотеля, посредством которых он установил, что расстояние, время и пространственное движение равны в своем существовании <...> и если делится одно из них, то и другое делимо в той же пропорции” [Маймонид 2010, 419].

Действительно, Аристотель в “Физике” (IV 2, VII 1) и “Метафизике” (V 13) доказывает, что логически атомистические (а соответственно, и антиатомистические) концепции пространства, времени и движения связаны друг с другом: утверждая одно, нужно утверждать и второе, и третье. Но такая логическая последовательность, особенно среди атомистов, часто не соблюдалась ни до Аристотеля, ни после него.

В частности, вопрос о признании Демокритом атомарной структуры пространства и особенно времени остается спорным среди исследователей. Известно также, что Стратон, пытавшийся сочетать аристотелевские положения с некоторыми положениями Демокрита, не останавливался перед отмеченной Аристотелем непоследовательностью, уча об атомарности времени, но считая величину и пространство делимыми до бесконечности. Аналогичная ситуация наблюдается в индийском атомизме. Так, джайны учили об атомарности тел, пространства и времени, а атомисты из школы вайшешика не считали пространство и время состоящими из неделимых. Непоследовательность допускал

и мусульманский философ Абу-Баقر ар-Рази (ум. ок. 932), полагавший атомарность материи, но не пространства и времени.

Такая непоследовательность встречается и в раннем каламе. Конечно, мутакаллимы-атомисты были предрасположены к отрицанию бесконечной делимости не только тела, но и всего конечного. Так, говорит аль-Ашари, “аналогом нашему учению о неделимой частице, о том, что нет ничего меньше ее, служит учение о наименьшем удовольствии и наименьшей пользе, о том, что процесс деления удовольствия или пользы заканчивается на неделимой части, меньше которой нельзя вообразить”; см.: [Ибн-Фурак 1987, 127]. В духе такой ориентации мутакаллимы должны были бы утверждать наличие “минимумов” промежутка расстояния и времени. Но до нас не дошло никаких однозначных сведений об атомизации времени и движения у ранних мутакаллимов. У них встречается выражение “наименьшее время” (*акаль аль-аукат*), а также рассуждения о продолжении существования акциденции в течение “двух моментов времени” (*вактайн, заманайн*), двух “теперь” (*анайн*). Однако было бы рискованно отождествлять такие “моменты” и “теперь” с атомами времени, ибо указанными выражениями в качестве нетехнических терминов пользовались как атомисты, так и континуалисты.

Некорректно понимать как утверждение атомарности движения и свидетельство о мнении аль-Алляфа, согласно которому “движение тела делится по числу его частей <...> при этом движение, имеющее своим субстратом одну его часть, отлично от движения, имеющего субстратом другую; движение делится и по времени, так что движение, занимающее одно время, отлично от движения, занимающего другое” [Ашари 1980, 319]¹⁰. Абу-Али аль-Джуббаи и некоторые другие финитисты отвергали приведенное мнение аль-Алляфа. Это свидетельствует о том, что указанные варианты деления движения не обязательно связаны с признанием его атомарности или атомарности тела.

Представители позднего калама, включая современников Маймонида, были более последовательны в плане утверждения структурного соответствия между материей, пространством, временем и движением. В их сочинениях представление о финитности движения и времени, которое обычно приписывается атомистам вообще, развивается, как правило, в контексте обсуждения вопроса о “неделимых частицах” тел, где оно приводится в качестве исходной посылки в одном из доказательств существования атомов.

Согласно этому доказательству, движение делится на части – настоящую, прошлую и будущую. Настоящая часть движения существует, иначе не было бы ни прошлой части, ни будущей: ведь прошлое есть то, что когда-то было настоящим, а будущее – то, что когда-нибудь станет настоящим. Эта настоящая часть неделима, иначе одна из предполагаемых ее частей существовала бы в настоящее время, а другая – нет, и тогда последняя не была бы настоящей частью движения. Движение, следовательно, состоит из неделимых частей. Из существования неделимых частей движения следует существование соответствующих им неделимых частей расстояния, тела: если бы часть расстояния, проходимая неделимой частью движения, была делима, то была бы делима и данная часть движения. Тело, таким образом, состоит из “неделимых” частей, атомов. По мнению ат-Тафтазани (ум. 1390), при доказательстве финитности тела убедительнее было бы ссылаться на факт существования не настоящего движения, а настоящего времени, ибо неделимость последнего более очевидна [Тафтазани 1998, 30–32].

Данный аргумент, который обычно приводится от имени атомистов вообще, а не только мутакаллимов, не был распространен в раннем каламе. В частности, он не встречается ни в трактате аш-Шахрастани “О доказательстве существования, единичной субстанции” (араб. “*Фи исбат аль-джаухар аль-фард*”), ни в списке аргументов мутакаллимов-атомистов, приводимом Ибн-Хазмом в книге “Различия” (“*аль-Фисаль*”).

Как бы то не было, с точки зрения мутакаллимов время не дискретно, а континуально. И совершенно непонятно, откуда берется якобы разделяющая атомы/моменты времени “пустота” (или “временной вакуум”), которую А.В. Смирнов приписывает атомистам ислама [Смирнов 1993, 107].

Исследователь некорректно приписывает арабо-мусульманским мыслителям и такой взгляд на время: “Каждый атом времени конституирован двумя событиями, в качестве

которых может в принципе выступать любая пара” [Смирнов 2000, 457]. Ведь атом времени – это то, что мы должны получить при делении любого взятого наугад отрезка времени, а не некий ментальный конструкт: соедини, например, такое событие, как сотворение мира, с другим – концом света, и получишь атом!

О соотношении атомизма и алфавитизма

Что касается вопроса о соотношении каламского финитизма с языком/алфавитом, то решение данного вопроса тесно связано с решением вопроса о генезисе атомистической проблематики в арабо-мусульманской культуре. Эта проблематика скорее имеет гетерогенное происхождение, выступая, по мнению исследователей, продолжением либо античной/греческой, либо индийской традиций. Следовательно, вопрос о связи мусульманского атомизма с арабским языком является вторичным по отношению к вопросу о соответствующей связи в указанных культурных ареалах.

Следует отметить также, что у нас очень мало сведений об истории культур данного (ближневосточного) региона в тысячелетний период, предшествовавший исламу, – египетской, сирийской, финикийской, вавилонской и др. Порой выдвигаются гипотезы, по которым именно отсюда сами греки заимствовали свои атомистические воззрения. Поэтому сначала надо выяснить, какой атомизм развивался в этих культурах, как он соотносился с языком, тем более что здесь функционировали и алфавитная парадигма, и иероглифическая.

И далее вопрос: какой из типов атомизма был заимствован арабо-мусульманской культурой (равно и иудейской, которая развивалась в тесной связи с ней)? Имеем ли мы здесь продолжение когда-то существовавшей в данном ареале атомистической модели, или же такие модели, если они существовали, были забыты, так что мусульмане заимствовали атомизм либо у греческой культуры, либо у индийской? Без предварительного решения этих вопросов нельзя утверждать что-либо категорично в связи с проблемой соотношения мусульманского атомизма с арабским языком.

Интересно также, что в культуре классического ислама значительное развитие получили учения типа нумерологии и буквенной эзотерики, одной из разновидностей которых выступает Каббала. В арабо-мусульманской литературе такого рода воззрения обычно именуется *хуруфиййа* (от араб. *хуруф*, ед.ч. *харф*, буква), “буквизм”. Согласно этим воззрениям, в основе мира лежат буквы, которые преимущественно связаны с числами: за каждой буквой закреплено определенное число. Но нумерология и буквизм могут функционировать и отдельно друг от друга. Примечательно, что в мусульманской культуре атомизм/финитизм и буквизм развивались каждый сам по себе. Это наблюдение, полагаем, справедливо также в отношении классической иудейской культуры.

Нетрудно заметить, что финитизм и алфавитизм – это принципиально разные установки. Конечно, и в алфавитизме действует принцип, по которому из незначимых единиц рождается нечто значимое. Но сами такие единицы должны различаться между собой не только нумерически: они должны различаться по очертанию, если речь идет о буквах, по звучанию – в случае со звуками. Иначе не получишь разные слова. В финитизме же единицы, атомы – абсолютно однородны. Что касается, например, фигуры, то все атомы равны, имеют форму квадрата. При соединении таких единиц ничего качественно нового в данном отношении не возникает – в отличие от комбинации букв. Значит, данный тип атомизма функционирует принципиально иначе, нежели алфавитизм.

Правда, выше было сказано, как в рамках этого атомизма, при обосновании финитистского тезиса, мусульманские атомисты, снимая выдвинутую еще Аристотелем апорию об образовании протяженного тела из непротяженных атомов, сравнивали такое образование с образованием квадрата при сложении двух прямоугольных треугольников, а порой – с появлением значимых слов при соединении незначимых букв или с появлением предложения/суждения при соединении простых слов, не являющихся суждениями. Значит, атомисты обращались к аналогии с буквами. Но перед нами – сугубо внешняя аналогия. Никакой существенной связи с финитистским принципом она не имеет.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель 1981 – *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Том 3. М., 1981.
- Ашари 1980 – *аль-Ашари*. Макалят аль-ислямийин. Висбаден, 1980.
- Баджури 2007 – [*аль-Баджури*]. Хашийат аль-Баджури... Тахкык аль-макам. Бейрут, 2007.
- Вольфсон 1976 – *Wolfson H.A.* The Philosophy of the Kalam. Cambr./Mass.–L., 1976.
- Гардэ, Анавати 1981 – *Gardet L., Anawati M.-M.* Introduction à la théologie musulmane. 3 ed. P., 1981.
- Гегель 1999 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. СПб., 1999.
- Гибб 1978 – *Gibb H.A.R.* Islam. 2 ed. Oxf., 1978.
- Григорян 1966 – *Григорян С.Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
- Джувайни 1969 – *аль-Джувайни*. Аш-Шамиль фи усул ад-дин. Александрия, 1969.
- Джурджани 1998 – *аль-Джурджани*. Шарх аль-Мавакыф. Бейрут, 1998.
- Дэвидсон 1987 – *Davidson H.A.* Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. N.Y.–Oxf., 1987.
- Ибн-Маттавайх 1975 – *Ибн-Маттавайх*. Ат-Тазкира фи ахкам аль-джавахир ва-ль-‘арад. Каир, 1975.
- Ибн-Фурак 1987 – *Ибн-Фурак*. Муджаррад макалят... аль-Аш‘ари. Бейрут, 1987.
- Ибн-Хазм 1977 – *Ибн-Хазм*. Аль-Фисал. Бейрут, 1977.
- Ибрагим 1999 – *Ибрагим Т.* Античное наследие в философии калама / Ценности мусульманской культуры и опыт истории. Нью-Йорк: Edwin Mellon press, 1999. С. 47–84.
- Ибрагим 2004 – *Ibrahim T.* On Kalam Atomism and its Role in Islamic Culture / Russian Oriental Studies. Leiden–Boston, 2004. P. 245–262.
- Йакуби 1960 – *аль-Йакуби*. Тарих. Бейрут, 1960.
- Мабийо 1895 – *Mabilleau L.* Histoire de la philosophie atomistique. P., 1895.
- Маймонид 2010 – *Моше бен Маймон (Маймонид)*. Путеводитель растерянных. М., 2010.
- Маковельский 1957 – *Маковельский А.О.* Атомистика на Ближнем Востоке // Вопросы философии. 1957. № 3.
- Марджани 2008 – *Шигабутдин Марджани*. Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи. Казань, 2008.
- Нисабури 1979 – *ан-Нисабури*. Аль-Маса’иль фи аль-хияф байн аль-басрийин ва-ль-багдадийин. Бейрут, 1979.
- Пинес 1997 – *Pines S.* Studies in Islamic atomism. Magnes Press, 1997.
- Рази 1987 – *Фахраддин ар-Рази*. Аль-Маталиб аль-‘алийа мин аль-‘ильм аль-иляхи. Бейрут, 1987.
- Сагадеев 1974 – *Сагадеев А.В.* Очеловеченный мир в искусстве мусульманского средневековья // Эстетика и жизнь. Вып. 3. М., 1974. С. 453–488 (перепечатано в сб.: Исследования по арабско-мусульманской культуре и философии: Избранные статьи А.В. Сагадеева. М., 2009. С. 13–55).
- Смирнов 1993 – *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993.
- Смирнов 2000 – *Смирнов А.В.* Время в арабо-мусульманской философии / Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2000.
- Тафтазани 1998 – *ат-Тафтазани*. Шарх аль-Макасыд. Бейрут, 1998. Т. 3.
- Фахри 1958 – *Fakhry M.* Islamic occasionalism and its critique by Averroës and Aquinas. L., 1958.
- Фахри 1987 – *Fakhry M.* Occasionalism // The Encyclopedia of Religion. Ed. Mircea Eliade. N.Y., 1987.
- Франк 1987 – *Frank R.* Ash‘ariyah / The Encyclopedia of Religion. Ed. Mircea Eliade. N.Y., 1987.
- Шахрастани 1934 – *аш-Шахрастани*. Нихайат аль-икдам. Оксфорд–Лондон, 1934.
- Шахрастани 1968 – *аш-Шахрастани*. Аль-Миляль ва-н-Нихаль. Каир, 1968.
- Эсс 1987 – *Ess J. van.* Mu‘tazilah / The Encyclopedia of Religion. Ed. Mircea Eliade. N.Y., 1987.

Примечания

¹ Точнее – базы ортодоксальной теологии ислама, если речь идет об ашаритско-матуридитском атомизме.

² О критике таких стереотипов см.: [Сагадеев 1974; Ибрагим 1999; Ибрагим 2004].

³ См., например: [Гардэ, Анавати 1981; Гибб 1978; Фахри 1987; Франк 1987; Эсс 1987].

⁴ В частности: [Фахри 1958; Вольфсон 1976; Пинес 1997].

⁵ Как “курьезный” факт Г. Дэвидсон квалифицирует отсутствие атомистической доктрины в каламском обосновании бытия Бога [Дэвидсон 1987, 136].

⁶ Например: [Гардэ, Анавати 1981, 63].

⁷ См., например: [Шахрастани 1968 II, 158, 162; Йакуби 1960 I, 140].

⁸ Как пишет татарский мыслитель Марджани (1818–1889), богословы Мавераннахра считали атомизм несостоятельным учением, которое ашариты заимствовали у ранних мутазилитов [Марджани 2008, 157].

⁹ Весьма странным, поэтому, представляется сообщение А.В. Смирнова, по которому «многие мутакаллимы утверждали, что “атомы” обладают бесконечной делимостью» [Смирнов 1993, 138].

¹⁰ Такую интерпретацию выдвигает, в частности, Г. Вольфсон [Вольфсон 1976, 494].