

Группа Исламоведения
Санкт-Петербургского филиала
Института востоковедения РАН



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения

С. М. ПРОЗОРОВ

ИСЛАМ

КАК ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ
СИСТЕМА



Москва
Издательская фирма
«Восточная литература РАН»
2004

УДК 28
ББК 86.38
П79

Федеральная целевая программа «Культура России»
(подпрограмма «Поддержка полиграфии и книгоиздания России»)



На четвертой странице переплета —
образец рукописи биографического словаря
х*аризмийского автора ал-Андарасбани (вторая половина XII в.)

Прозоров С.М.

П79 Ислам как идеологическая система / С.М. Прозоров ; Ин-т востоковедения, С.-Петербург. фил. — М. : Вост. лит., 2004. — 471 л. — ISBN 5-02-018366-0 (в пер.).

В книге отражены результаты многолетних трудов автора в области академического исламоведения, прежде всего в изучении памятников мусульманской доксографии на арабском языке второй половины VIII — середины XII в. — особого жанра религиозно-исторической литературы. Это позволило не только ввести в научный оборот оригинальный материал, раскрывающий многообразие форм мусульманской идеологии, воссоздать понятийный аппарат ислама, но и выработать новый методологический подход к изучению ислама, дающий понимание механизма его функционирования как идеологической, в том числе религиозной, системы.

В силу традиционности духовных ценностей и идеологической ориентации последователей ислама результаты исследования памятников мусульманской доксографии служат основой для адекватного понимания религиозно-политических процессов и в современном мусульманском мире, в том числе на территории бывшей Российской империи, включая Россию.

ББК 86.38

ISBN 5-02-018366-0

© С.М.Прозоров, 2004
© Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2004

Глава первая

МУСУЛЬМАНСКАЯ ДОГМАТИКА. ИДЕЙНЫЕ ТЕЧЕНИЯ И РАСХОЖДЕНИЯ В ИСЛАМЕ

1. «Правоверие» и «заблуждение» в раннем исламе¹

В ранний период существования мусульманской общины-государства исламское вероучение представляло собой некую сумму религиозно-правовых предписаний и установлений, регулировавших взаимоотношения людей в обществе. Больше всего при этом интересовались вопросами права и внешней обрядностью². Четыре из пяти «столпов» исламского вероучения (*аркан шари'ат ал-ислам, аркан ал-ислам, ал-аркан ал-хамса*), сложившихся довольно рано, содержат моральные и обрядовые предписания, отражая тем самым преимущественное внимание основателя ислама к обрядности и правилам религиозной жизни. Это обстоятельство предопределило в дальнейшем преобладающее развитие права по сравнению с догматикой. Вместе с тем в первоначальном исламе не было четкого различия между догматикой и ритуалом, религией и правом.

Теоретическое богословие в исламе сложилось гораздо позднее, чем появилась сама религия. С развитием мусульманского государства и его идеологии, обусловленным в определенной мере соприкосновением ислама с духовным миром соседних народов, в мусульманском обществе возникает интерес к богословским вопросам, давший толчок к разработке мусульманской догматики.

На рубеже I/VII–II/VIII вв. среди мусульман возникли расхождения (см. схему 1) в понимании веры (*ал-иман*) и в отношении к человеку, совершившему тяжкий грех (*ал-кабира*). Наиболее радикальную позицию занимали хариджиты (*ал-хаваридж*). Рассматривая веру как совокупность всех действий повиновения Аллаху, они утверждали, что человек, совершивший тяжкий грех, перестает быть мусульманином и становится неверующим (*кафир*). Этот тезис приобретал политическое значение

¹ Расширенный вариант статьи под тем же названием, опубликованной в журнале *Восток/Orient* (М., 1991, № 6, 44–55).

² *Петрушевский* Ислам, 199



Во II/VIII в. под влиянием христианских учений среди мусульманских богословов возникли споры о природе и атрибутах бога. В период раннего ислама господствовало антропоморфистское представление о боге (*ат-ташбих*), опиравшееся на свидетельства Корана. Захириты (*аз-захирийа*, или *ахл аз-захир*) и ханбалиты (*ал-ханабили*) настаивали на буквальном понимании соответствующих мест в Коране. Другие школы требовали слепой веры во все, о чем говорится в Коране, без каких-либо разъяснений.

Противоположную позицию занимали му'тазилиты, проповедовавшие духовность бога и отрицавшие божественные атрибуты (*ас-сифат*), созданные человеческими представлениями. Сторонников буквального понимания антропоморфистских выражений в Коране называли мушаббихитами («антропоморфистами») (*ал-мушаббиха*, или *ахл ат-ташбих*). Последователей тех богословских школ (в частности, аш'аритов), которые признавали существование божественных атрибутов, называли сифатитами (*ас-сифатийа*). А му'тазилитов, отрицавших наличие у бога атрибутов или идентифицировавших их с божественной субстанцией (*аз-зам*, *ал-джаухар*), называли му'аттилитами (*ал-му'аттила* или *ахл ат-та'тил* — «лишающие», «отрицающие»).

Резкие формы принимали в исламе споры о природе Корана, разделившие мусульман на сторонников сотворенности Корана (в частности, му'тазилиты) и его несотворенности (в частности, ханбалиты).

Все эти, как и многие другие расхождения, переплелись с радикальными расхождениями, порожденными одной из ключевых проблем теории и практики ислама — проблемой верховной власти. Последняя на протяжении веков имела актуальный и острый характер не только в силу политических амбиций соперничавших группировок и общин, но и потому, что в глазах верующих законность и праведность правления служили гарантиями праведности их жизненного пути, и наоборот. Борьба с «незаконными» и «неправедными» правителями стала идейным лозунгом хариджитского и шиитского движений.

С возникновением догматических споров в исламе перед мусульманами со всей остротой встал вопрос о том, что есть «истинная вера», «правоведение», а что — отклонение от нее, «заблуждение». В западном и отечественном исламоведении эти антонимы выражаются терминами «ортодоксия» и «ересь». В христианстве, понятия которого мы невольно применяем к исламу, «ортодоксия» (греч., «правильное мнение») определяется как «неуклонное следование традиционному учению церкви», а «ересь» — как «сознательное и преднамеренное уклонение от ясно выраженного и формулированного догмата веры»³. Одновременно христианские богословы признают «непреднамеренные ошибки в догматическом учении», имевшие место в первые три века христианства, когда догматика еще не была сформулирована «в подробных вероизложениях соборов вселенских и поместных»⁴.

Не говоря уже о весьма произвольном употреблении терминов «ортодоксия» и «ересь» в исламоведческой литературе⁵, они не передают сущ-

³ Энциклопедический словарь. Изд. Ф.А.Брокгауз, И.А.Ефрон. 22, 671.

⁴ Там же.

⁵ «Мадинская ортодоксия» (*Madelung. Häresiographie*, 224), «сторонники сунны (ортодоксы)» (*Nader. Al-Intisar, Avant-propos*, X), «традиционная суннитская ортодоксия» (*Glassen. Weg*, 9), «аш'аритская ортодоксия» (*Halm. Rechtsschule*, 39), «другие ортодоксальные группы», «теории шиитов, более ортодоксальные» (*Pellat. Al-Gahiz*, 151, 155) и т.д. Такая же пестрая картина с употреблением терминов «ересь», «еретический».

ности и специфики ислама как религии. В исламе отсутствовал институт узаконения догматов, каким в христианстве были Вселенские соборы. Ислам (по крайней мере суннитский) не знал и единоличного непогрешимого главы церкви. Теократический идеал ислама был несомненным с идеей существования религиозного института (церкви) наряду с государством. В исламе не было общепризнанной во всех регионах богословской школы. Разработка и истолкование догматов веры не входили в юрисдикцию халифа, государственных или религиозных учреждений. Формированием общественного мнения занимались частные лица — религиозные деятели («улама» и «фукаха»), авторитет которых основывался исключительно на их знаниях в области религиозных наук. Мнение «неформального лидера» и его школы, которое принимал халиф, становилось «официальным» лишь на ограниченный отрезок времени, не будучи общепризнанным и обязательным для всего мусульманского мира. Отсюда потенциальная возможность различного толкования религиозных вопросов.

В отличие от христианства, провозгласившего, что правове́рие есть повинование церкви, ислам с самого начала рассматривался как повинование Аллаху. Иными словами, ислам не признает посредничества между богом и верующими, посредничества, которое в христианстве осуществляет церковь.

Отсутствие абсолютных и общепризнанных критериев в определении «правове́рия» и «заблуждения» было обусловлено также противоречивостью источников исламского вероучения — Корана и сунны, допускавших значительное разнообразие точек зрения.

Содержание Корана порождало разномыслие в умах мусульман, и мусульманские экзегеты вынуждены были заниматься толкованием «неясных» коранических выражений, намеков, противоречий. Было разработано даже особое положение об «отменяющем» и «отмененном» *айатах* Корана. Сторонники противоположных точек зрения с одинаковым успехом ссылались на Коран, находя в нем подтверждение правильности своих позиций. Так, например, му'тазилиты насчитали в Коране 129 мест в пользу их догмата о свободе воли, сунниты же, в свою очередь, приводили 216 мест из Корана в пользу их учения о предопределении⁶.

Политические противники Умаййадов и Аббасидов также черпали аргументы из Корана. Шииты и хариджиты отрицали подлинность некоторых сур. Шииты утверждали также, что текст Корана в ряде мест преднамеренно искажен, не говоря уже о том, что они интерпретировали многие места в Коране в интересах своего вероисповедания⁷.

Еще большее разнообразие позиций порождала сунна — другой источник исламского вероучения. Первоначально сунна означала «путь, направление, [по которому следует идти]», впоследствии — предания о словах

⁶ Жузе П.К. Му'тазилиты (течение в исламе в IX в.). Казань, 1899, 226, примеч. 3 с отсылкой на сохранившийся отрывок из «Худжадж ал-Ку'ан» ар-Рази.

⁷ Так, Джабир б. Йазид ал-Джу'фи (ум. в 128/745-46 г.) в своем «Комментарии» интерпретировал отдельные места в Коране как намек на 'Али б. Аби Талиба (см.: *Прозоров. Историография*, 47, примеч. 4).

и поступках пророка Мухаммада. Уважение и почтение к слову Пророка не мешали хадисотворчеству, в результате чего возникла масса вымышленных и противоречивых сведений о словах и поступках Мухаммада и его сподвижников. Противопоставление «истинной» веры «заблуждению» содержится в хадисе («рассказе»), приписываемом Мухаммаду: «Община моя разделится на семьдесят три общины, одна из которых спасется, остальные погибнут». — «А кто спасется?» — спросили у него. «Люди сунны и согласия (*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*)», — ответил он. Когда же его попросили разъяснить, что есть «сунна и согласие», он сказал: «То, чего сегодня придерживаюсь я и мои сподвижники»⁸. Таким образом, «истинной верой», «правоверным» исламом признавался тот образ действия, которому следовали сам Мухаммад и его сподвижники. Однако это разъяснение основателя ислама оказалось слишком общим и неопределенным, чтобы можно было провести четкую разграничительную линию между «правоверием» и «заблуждением». К тому же шииты, ссылаясь на мнение 'Али, признавали сунну только самого Мухаммада⁹, тогда как сунниты включали в это понятие образ действия «праведных» халифов и ближайших сподвижников Пророка.

Неопределенность и противоречивость источников исламского вероучения и отсутствие специального учреждения, постановления которого имели бы силу религиозных предписаний, обусловили в раннем исламе значительное разномыслие.

В раннесредневековом мусульманском обществе не было единого и обязательного мнения даже по основополагающим принципам ислама, не говоря уже о частных вопросах. Достаточно вспомнить, какие метаморфозы претерпели, переходя из положения «правоверных» в «ведущие к неверию» и наоборот, такие догматы ислама, как предопределение или свобода воли, сотворенность или несотворенность Корана, «антропоморфизм» или признание «божественных атрибутов» и т.д.

В середине II/VIII в. существовало по крайней мере пять больших религиозно-политических группировок, или партий (сунниты, представлявшие большинство мусульман, шииты, хариджиты, му'тазилиты, мурджииты), распавшихся, в свою очередь, на множество разнозначимых подразделений — от крупных общин (исма'илиты, зайдиты, ибадиты и т.д.) до малочисленных групп, на короткое время обособившихся по какому-либо вопросу. Одни прекращали свое существование, растворившись в других,

⁸ Средневековые мухаддисы и богословы рассматривали этот хадис как продолжение (вторую часть) рассказа со слов Мухаммада: «Иудей распался на 71 общину, христиане — на 72, а моя община распадется на 73 общины». Продолжение этого рассказа, наиболее известное и бытовавшее самостоятельно, имело не только частные, но и принципиальные расхождения. Так, согласно некоторым авторам, Мухаммад сказал: «72 из них попадут в рай, и только одна — в ад» (этой единственной, по одной из версий, будут зинджик). См., например: *ал-Исфара'ини*. Ат-Табсир. Введение, 3–5.

Приведенный нами вариант хадиса был распространен среди последователей тех богословско-правовых школ суннитов, которые претендовали на исключительное право называться *ахл ас-сунна ва-л-джама'а*.

⁹ Nagel. Orthodoxy, 8.

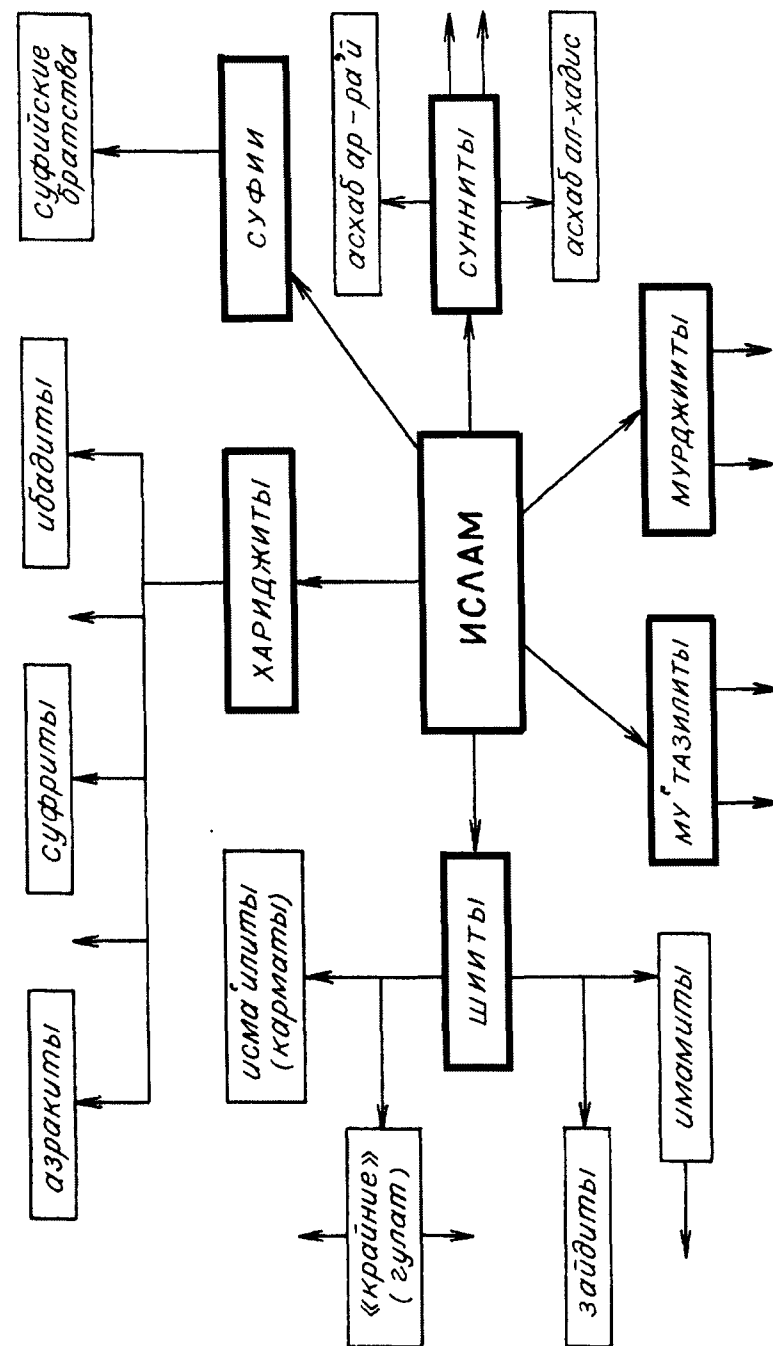


Схема 2
Основные направления в исламе

на смену им образовывались новые, некоторые просуществовали столетия, часть из них действует и поныне (см. схему 2).

Авторы доксографических сочинений использовали для обозначения описываемых ими подразделений ислама ряд терминов. Чаще всего это *фирка* (мн.ч. *фирак*), *та'ифа* (мн.ч. *тава'иф*), *синф* (мн.ч. *аснаф*, *сунуф*), реже *хизб* (мн.ч. *ахзаб*, главным образом для обозначения религиозно-политических группировок, или партий, образовавшихся после смерти Мухаммада), *фарик*. В *хадисе* о 73 общинах вместо *фирка* нередко употребляется термин *милла* (мн.ч. *милал*). Анализ употребления этих обозначений в доксографических трудах представителей разных богословских школ показывает, что это — синонимический ряд взаимозаменяемых и равнозначных терминов. Их основное значение — организованная группа людей, исповедующих особое мнение по одному или нескольким вопросам. Сами эти термины не содержат в себе ни количественной, ни качественной характеристики названной группы. Одним и тем же термином обозначаются сунниты, шииты, хариджиты и т.д. как нечто целое и самые незначительные подразделения внутри их. Один и тот же автор в ходе изложения применяет к одной и той же группе людей несколько из перечисленных терминов. Отсюда объективная трудность при передаче этих терминов на русский язык. Главным критерием перевода должно быть соответствие их содержания историческому контексту. Это могут быть община, религиозно-политическая группировка, партия, категория, богословская школа.

В трудах мусульманских доксографов такие термины играют техническую роль. Не делая строгого разграничения между общиной, религиозно-политической партией, богословской школой и т.д., мусульманские доксографы употребляли эти термины в значении единиц деления, на которые (в соответствии с предсказанием Мухаммада) распадается мусульманская община. Это позволяло им при необходимости расширять или сужать конкретное содержание терминов *фирка*, *та'ифа*, *синф* и т.д., добиваясь тем самым соответствия между числом «общин», предсказанным Мухаммадом, и числом конкретных общин и школ, включенных ими в свои классификационные схемы.

Установление недифференцированности употребления ряда названных терминов имеет важное значение для решения рассматриваемой проблемы. Поскольку мусульманские доксографы разных направлений и школ (сунниты, шииты и т.д.) одним и тем же термином (например, *фирка*) обозначали общину, которую они представляли и которая, по их мнению, исповедовала «истинную» веру, и все прочие общины и школы, «сбившиеся с правильного пути», то было бы некорректным называть эти общины «сектами» — в противном случае мы должны будем считать сектой и суннитов. В отечественном исламоведении употребляется понятие «мусульманское сектантство», обозначающее наличие в исламе различных идейно-организационных подразделений. При этом слово «секта» правомерно употреблять в значении «школа», «учение», но не в христианском понимании его как «организованное общество людей, разномыслящих с господ-

ствующей церковью». В исламе, как уже говорилось, не было церкви и одно и то же учение (например, му'тазилитов) могло быть одновременно господствующим в одном регионе Халифата и расходящимся с господствующим — в другом.

Противопоставление общины «правоверных» общинам «заблудших» доксографы выражали не в самих терминах *фирка*, *синф* и т.д., а в соответствующих определениях к ним. Сунниты, шииты и т.д. называли свою общину «спасущейся» (*ан-наджзийя*), а все остальные — «погибшими» (*халика*, *халикун*). Отсутствие объективных и общепризнанных критериев в определении «истинной веры» и общины, исповедующей ее, обусловило относительный характер понятий *ан-наджзийя* и *ал-халика*. По существу, последователи любой мусульманской общины или школы на одинаковых основаниях могли претендовать на то, что именно они «спасутся», т.е. избегнут ада и попадут в рай, а все остальные — «погибнут», т.е. обречены на адские муки.

Поскольку ислам не создал канонизированной системы догматов, то определение степени отклонения от того или иного догмата носило субъективный характер. Учитывая это, следует признать, что применение к исламу христианского понятия «ересь» в принципе не правомерно. Не случайно, что в исламе нет единого термина, соответствующего христианскому «ересь». Однако в мусульманской полемической и доксографической литературе широко употребляется ряд терминов, которыми одни богословы характеризовали мнения других, не соответствовавшие их собственным. Это — *зандака*, *илхад*, *бид'а*, *далала*.

Зиндиками (мн.ч. *занадика*) называли последователей немонотеистических религий (манихеев, маздакитов, хуррамитов), «дуалистов»; в более широком смысле *зиндик* — «не верующий в единого Аллаха», «безбожник», противоположное «верующему» (*му'мин*). Слово *зиндик* попало в ислам из иранской лексики Сасанидов: маздакиты называли *зиндиками* тех инакомыслящих, которые создавали новое, аллегорическое толкование Авесты. Широкое употребление термина *зиндик* в исламе объясняется его скорее политическим, нежели религиозным характером. *Зиндиками* объявляли тех, чье «неверие» (*зандака*) представляло опасность в первую очередь для государственной власти, а не для веры (хотя формально *зиндик* обвиняли в религиозном «заблуждении», «неверии»). *Факихи* приравнивали *зандака* к поношению Пророка, что каралось смертной казнью. Первым *зиндиком* в исламе, казненным за пропаганду *зандака* (признание сотворенности Корана), был ал-Джа'д б. Дирхам (повешен в 124/742 г. в ал-'Ираке).

В 163/780 г. *халиф* ал-Махди, проводивший политику активной идеологической борьбы и физической расправы с антиаббасидской оппозицией, начал кампанию против *зиндик*ов. Он приказал *мухтасибу* 'Абд ал-Хамиду арестовывать *зиндик*ов и доставлять их к нему. Один из первых же арестованных был казнен, а его книги порваны. Позже была учреждена специальная должность судьи-надсмотрщика за *зиндиками* (*сахиб*, или *'ариф аз-занадика*). Самым известным из этих судей оказался 'Умар

ал-Калвази (назначен в 167/783 г.). Арестованных доставляли к судье и заставляли отречься от *зандака*, прибегая при этом к различным способам проверки искренности отречения (например, заставляли плюнуть на изображение Мани). Упорствовавших в своей вере убивали¹⁰. Одной из первых жертв этой «государственной инквизиции», явившейся прообразом *михны*, стал «крайний» шиит поэт Башшар б. Бурд (убит в 167/783 г. по приказу ал-Махди), обвиненный в «предпочтении огня земле», в оправдании Иблиса, который предпочел огонь глине. Как *зиндик* был повешен современник Башшара, Салих б. 'Абд ал-Куддус, проповедовавший, что мир имел два предвечных начала — Свет и Тьму, которые со временем смешались.

Постепенно понятие *зиндик* расширялось, становясь синонимом *кафира* и приобретая в полемической литературе бранный характер. В III/IX в. *зиндиком* называют всякого, кто ввел какое-либо «новшество» (*бид'а*), затем — чье суждение по какому-либо вопросу не соответствовало учению последователя данной школы. Сунниты называли *зиндиками* му'тазилитов и имамитов, обвиняя их в аллегорическом толковании Корана, пренебрежении внешней стороной религии и т.д. Все вместе они обвиняли в *зандака* Ибн ар-Раванди (ум. в Багдаде в 298/910 г.), отрицавшего якобы необходимость пророчества и священных писаний.

Ханбалиты, активно претендовавшие на роль «ревнителей правове-рия», подразделяли *зиндиков* на пять категорий. Они причисляли к *зинди-кам* не только манихеев и маздакитов, обвиняя их в дуализме, но и «крайних» шиитов, суфиев, му'тазилитов. «Крайних» шиитов (а по аналогии с ними и «умеренных») они называли *зиндиками* за признание божественной эманации, суфиев — за учение о «единении» с богом, предпола-гающем, по мнению ханбалитов, признание равенства между творцом и сотворенным, му'тазилитов-философов — за отрицание творца и пред-ставление о мире как соединении четырех элементов (стихий). Всех их, как правило, обвиняли и в стремлении освободиться от религиозных предписаний.

На протяжении истории ислама не раз устраивались показательные суды над *зиндиками* (маликиты — на западе, ханафиты — при 'Усманах). «Опровержение» *зиндиков* (наряду с другими «заблудшими») было рас-пространенной темой средневековой полемической литературы¹¹. Термин *зиндик* употребляется и в современной публицистике: «традиционалисты», или «фундаменталисты», применяют его к тем деятелям, которые, по их мнению, недостаточно заботятся об интересах ислама.

¹⁰ Бадави. Ал-Илхад, 31–35.

¹¹ О «ереси» вообще в исламе и о *зандака* в частности существует довольно обширная литература. См., например: Vajda G. Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbasside // RSO. 1938, 17, 173–229; Gabrieli Fr. La «Zandaqa» au I-er siècle abbasside // L'Elaboration, 23–38; Lewis B. The Significance of Heresy in Islam // Islam in History. L., 1973, 217–233; Kraemer J. Heresy versus the State in Medieval Islam // Stud'es in Judaica, Karaitica and Islamica. Ed. by Sheldon R. Brunswick. Israel, 1982, 167–180.

Широко использовался в полемике и термин *илхад* («уклонение», «отклонение»). В Коране (7:180/179, 22:26, 41:40) и в *хадисах* он употреб-ляется в значении «раскольничество», «отступничество», «нарушение за-прета»¹². Комментаторы Корана причисляют к *илхад* нарушение святости «прекрасных имен» Аллаха, неверное толкование его атрибутов¹³ и т.п. В ранний период ислама *илхад* был синонимом *зандака*, в III/IX в. всякое «новшество» (*бид'а*) или просто несогласие с каким-либо положением учения суннитов квалифицировалось суннитскими богословами как *илхад*. Так же характеризовали взгляды своих противников и последователи дру-гих школ (имамиты, му'тазилиты). Обвиняемых в *илхаде* называли *мала-хид* или *мулхидун* (ед.ч. *мулхид*). Вероятно, уже к концу III/IX в. термины *илхад*, *мулхид*, как и *зиндик*, утрачивают свое специальное значение, пре-вращаясь в бранные слова, лишенные конкретного содержания. *Мулхид* приобрел значение «осквернитель», «безбожник». В *илхаде* обвиняли кар-матов ал-Бахрайна, похитивших черный камень из ал-Ка'бы.

В соответствии с *хадисом* о трех наиболее ненавистных Аллаху нару-шителях запретов (*мулхидун*) на священной земле суннитские богословы пытались определить трех «злейших отступников» (*мулхидун*) в исламе. Чаще других этой «чести» удостоивались известный изменчивостью своих богословских взглядов Ибн ар-Раванди, знаменитый врач Абу Бакр ар-Рази (ум. в 300/912 г.), написавший сочинение об «Обманах пророков», и знаменитейший прозаик Абу-л-'Ала ал-Ма'арри (362/973–449/1057). Их обвиняли, в частности, в отрицании необходимости всякого пророчества, в утверждении, что разум в состоянии сам отличить добро от зла.

К *илхад* относили «уклонение» от «внешнего», «явного» (*аз-захир*) в религиозном законе и приверженность к «скрытому» (*ал-батин*) в нем. В этом обвиняли прежде всего суфиев, проповедовавших «истинность со-кровенного» и «ложность внешнего», и исма'илитов, претендовавших на знание «сокровенного» смысла Откровения; последних часто называли за это батинитами и *мулхидун* (*малахид*). *Мулхидами* объявляли тех, кто «святость» ставил выше «пророчества».

Термин *бид'а* (мн.ч. *бида'* от *бада'а* — «вводить новое», «создавать впервые») означает «новшество», «нововведение». Представление о *бид'а* сложилось в антиумаййадской оппозиционной среде, прежде всего шиитов и хариджитов, обвинявших халифа 'Усмана в разного рода «нововве-дениях» — меропрятых, противоречивших, с их точки зрения, словам и поступкам пророка Мухаммада. В дальнейшем это понятие было пере-несено в область догматики, получив широкое употребление в полемиче-ской и доксографической литературе уже в значении «недопустимого»¹⁴. Понятие *бид'а* не имело четких границ: одно и то же действие или сужде-ние представители разных догматических школ квалифицировали то как

¹² Wensinck. Concordance, 6, 95.

¹³ Amoli. La philosophie, 217, 238.

¹⁴ Wensinck. Concordance, I, 152; Ахмад б. Хаджар ал-Хайсами ал-Макки. Ас-Са-ва'их ал-мухрика фи-р-радд 'ала ахл ал-бида' ва-з-зандака. Ал-Кахира, 1385/1965, 3–4; MSt, II, 22 и сл.; Goldziher. Vorlesungen, 71–73.

«недопустимое новшество», то как «правоверие», освященное авторитетом Корана и сунны. Так, представления о свободе человеческой воли, которые проповедовали Ма'бад ал-Джухани (казнен в 80/699 г.), Гайлан ад-Димашки (казнен в 124/742 г.), Джахм б. Сафван (казнен в 127/745 г.) и др., одними богословами принимались, а другими отвергались как *бид'а*. Сторонники и противники антропоморфистских представлений (*ат-ташбих*), ссылаясь на Коран, обвиняли друг друга в *бид'а*. Еще в большей степени это касалось эсхатологических представлений мусульман (переселение душ, лицемерие Аллаха, рай и ад и т.п.). Как *бид'а* квалифицировались не только различные богословские взгляды, но и правовые (например, допущение сподвижниками Мухаммада личного мнения, введение пищевых и ритуальных запретов и т.д.).

Наконец, *далал* (или *далала*, мн.ч. *далалат*) — «ложный путь», «заблуждение». В этом значении *далал* (*далала*) около сорока раз употреблено в Коране (см.: 6:56, 28:85 и т.д.) как противопоставление «истине» (*ал-хакк*), «правильному», «прямому пути» или «руководительству» (*ал-худа*, *ал-хидайя*) (см.: 10:33/32, 16:38/36 и т.д.). В хадисах со слов пророка Мухаммада подчеркивалось, что община мусульман всегда будет в состоянии определить «заблуждение» (*далала*) и противостоять ему¹⁵. В средневековой полемической и доксографической литературе термин *далал* (*далала*) также получил широкое, но весьма произвольное употребление в значении «заблуждение». Мнение одной из полемизирующих сторон часто квалифицировалось другой стороной как *далал* (*далала*).

Мусульманские доксографы употребляли термины *бид'а* и *далал* (*далала*) чаще всего как синонимы — суждения или действия, ведущие к «неверию» (*куфр*), «отклонение» от «правоверия».

Возникновение множества мнений, часто противоположных, служило постоянным поводом для взаимного обвинения в «новшествах» и «заблуждениях». Однако резкие оценки и суждения, которыми была наполнена мусульманская полемическая и доксографическая литература, свидетельствуют прежде всего о субъективности авторов в определении «правоверия» и «заблуждения» и об относительности этих понятий. Это признавали и наиболее объективные мусульманские доксографы. Так, аш-Шахрастани (ум. в 548/1153 г.) замечает: «Кто крайне усердно, слепо пристрастен к своему учению, тот обвиняет в неверии и заблуждении своего противника»¹⁶.

Противопоставляя себя как «последователей правоверия», «людей истины» (*ахл ал-хакк*) «людям заблудшим», к которым они относили прежде всего шиитов, хариджитов, му'тазилитов и мурджиитов, суннитские богословы вели длительную идеологическую борьбу за религиозное единство своей общины, пытаясь выработать единую идейную платформу, создать такую богословскую систему, которая позволила бы им в согласии с предсказанием Мухаммада быть жизнеспособными в острой борьбе

за господство над умами верующих. В сущности, эта идейная борьба не прекращалась в течение всей истории ислама. Ее острота зависела от многих обстоятельств, в том числе от фанатичности или лояльности богословов — фактических создателей общественного мнения.

Наиболее непримиримыми ревнителями «правоверия» среди суннитов выступали ханбалиты, абсолютизовавшие сунну Пророка, неукоснительно следовавшие букве религиозного предания. Проявляя социальную активность в сохранении нравственной чистоты веры, ханбалиты тщательно регламентировали повседневную практику мусульман, устанавливали жесткие границы дозволенного и недозволенного и тем самым утверждали свое представление о «правильном пути», «истинной вере» (*ал-худа*) и «заблуждении» (*ад-далала*), о «людях сунны» (*ахл ас-сунна*) и «людях, вводящих недопустимые новшества», «заблудших» (*ахл ал-бид'а*, *ахл ад-далала*).

Ханбалиты (с III/IX в.) определяли исламскую религию (*ад-дин*), «правоверие» (*ал-худа*) как следование Корану, достоверным преданиям (*ал-асар*, *ас-сунан*), как непременно «подражание» (*ат-таклид*) авторитету. Исходя из этого, они называли себя «людьми сунны, согласия и предания» (*ахл ас-сунна ва-л-джама'а ва-л-асар*), «обладателями достоверных рассказов» (*асхаб ар-ривайат ас-сахх*), «носителями религиозного знания» (*хамалату-л-'илм*) и т.п. Всех прочих мусульман (*ахл ал-кибла*), в том числе и «сторонников суждения по аналогии и личного мнения» в вере (*асхаб ал-кийас ва-р-ра'й*), ханбалиты называли «нечестивыми» (*фасикун*), «людьми недопустимого новшества, заблуждения и разногласия» (*асхаб ал-бид'а ва-д-далал ва-л-хилаф*), «людьми пристрастных суждений» (*асхаб ал-ахва'*) и т.д. Такова была позиция Ахмада б. Ханбала в передаче одного из его приверженцев — Ахмада б. Джа'фара ал-Истахри¹⁷.

На роль последователей «правоверия» претендовали и другие богословско-правовые школы суннитов, шиитов, му'тазилитов. Вынужденные, однако, констатировать многочисленные расхождения среди мусульман и возникновение новых школ и толков, мусульманские богословы стремились определить основные положения исламского вероучения (*усул ад-дин*), согласие в которых, по их мнению, должно гарантировать религиозное единство общины и свидетельствовать о том, что признающие их составляют ту единственную общину, которая «не согласится на заблуждение» и которой устами пророка Мухаммада обещано спасение. С этой целью богословы подразделяли все расхождения, существующие и потенциальные, на две категории: расхождения, касающиеся частных вопросов (*ихтилафат фи-л-фуру'*), не нарушающие религиозного единства мусульманской общины (*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*), и расхождения принципиальные, касающиеся основ вероучения (*ихтилафат фи-л-усул*), ведущие к обособлению от *ахл ас-сунна ва-л-джама'а*.

¹⁷ Ибн Аби Йа'ла. Табакаат, I, 31. Ахмад б. Ханбал считается автором сочинения, в котором сформулировано ханбалитское кредо и определены отличительные качества суннита, — ар-Рисала фи-с-сунна ау ал-Мукаддима фи сифат ал-му'мин мин ахл ас-сунна ва-л-джама'а (там же, I, 294–295, 329–330).

¹⁵ Wensinck. Concordance, III, 515–518; ал-Багдади. Усул, 140–142.

¹⁶ Аш-Шахрастани. Книга о религиях, 177.

Самостоятельности религиозных авторитетов в разработке догматов ислама и формировании общественного мнения время от времени пытались противостоять *халифы*, провозглашая «правоверным» или «вводящим в заблуждение» учение той или иной школы, запрещая вести догматические споры, преследуя «заблудших». Выше было показано, как аббасидский *халиф* ал-Махди первым предпринял энергичную попытку наложить руку на религию. Особенно сурово он преследовал кадаритов за их учение о свободе воли, которое было вновь объявлено «заблуждением». Однако в своих действиях ал-Махди руководствовался политическими мотивами. По существу, к этому времени в Халифате еще не сложилась система догматов, которая могла быть провозглашена обязательным для всех государственным вероисповеданием. В этих условиях роль *халифа* сводилась к выбору и защите определенных догматов, разработанных богословами, и провозглашению их «правоверными». Такую систему первыми создали му'тазилиты. *Халиф* ал-Ма'мун, находясь под их влиянием, попытался в законодательном порядке ввести как «самую правоверную» и охраняемую государством единую, обязательную для всех систему вероисповедания, включавшую в себя элементы богословского учения рационалистов-му'тазилитов. Указом от 212/827 г. он предписывал подвергать испытанию в вере всех судей, богословов, законоведов. Было создано специальное учреждение — *михна*, род инквизиционного судилища, увольнявшее, ссылавшее и наказывавшее чиновников, не признававших му'тазилитские догматы. Дело дошло до того, что в 231/845 г. при обмене пленниками между Халифатом и Византией *халифские* чиновники принимали только тех пленников-мусульман, которые соглашались признать, что Коран сотворен и что Аллаха в будущей жизни нельзя видеть; отказавшихся оставляли в руках греков¹⁸.

Однако распоряжениями *халифов* нельзя было прекратить догматические споры и воспрепятствовать развитию религиозной мысли. Несмотря на принудительные меры, му'тазилитская система догматов не получила широкого распространения. Одной из причин этого было то обстоятельство, что му'тазилитская система была ориентирована на элитарные слои общества, способные понять и воспринять философские методы и абстрактные идеи. При *халифе* ал-Мутаваккиле (ум. в 247/861 г.) официальным исповеданием был провозглашен основанный на традиции «правоверный суннизм», а му'тазилитская догматика, в том числе и догмат о сотворенности Корана, объявлена «заблуждением». Но *халифы* фактически уже не могли и не пытались навязывать своим подданным определенную догматическую систему. Их усилия были направлены главным образом на то, чтобы оградить массы верующих от опасных для веры рассуждений¹⁹. Так, в 279/892 г. в Багдаде был издан указ, предписывавший брать с книготорговцев клятвенное обещание не продавать книги по догматике, диалектике (имеется в виду наука об искусстве спора) и философии²⁰.

¹⁸ Бартольд. Ислам, VI, 124–125; Петрушевский. Ислам, 210.

¹⁹ Бартольд. Ислам, VI, 125.

²⁰ Там же.

Му'тазилитская система догматов, навязанная центральной властью, *халифом*, не могла стать господствующей, не овладев умами народных масс.

Почти два столетия спустя в условиях обострившихся отношений между суннитами-«традиционалистами», с одной стороны, и фатимидскими исма'илитами, имамами, му'тазилитами и аш'аритами — с другой, аббасидский *халиф* ал-Кадир попытался узаконить учение ханбалитов как единственно «правоверное». В 408/1017 г. *халиф* призвал к себе во дворец *факихов*-ханафитов и потребовал от них отречения и отмежевания от му'тазилитов. Последним запрещалось под угрозой штрафов заниматься *ал-каламом* и вести диспуты. В следующем году ал-Кадир собрал во дворце около 400 известных богословов разных школ, которым был зачитан так называемый «Кадиритский символ веры» (*ал-и'тикад ал-кадири*). В нем были определены суннитские *мазхабы*, сторонники сотворенности Корана (прежде всего му'тазилиты) объявлены неверующими, пролитие крови которых считалось дозволенным. По существу, это был первый официальный документ, подписанный богословами, определявший кредо суннитов-«традиционалистов» (*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*). Ханбалиты восприняли «Кадиритский символ веры» как манифест традиционалистского движения, направленный не только против му'тазилитов, но и против шиитов, аш'аритов, «антропоморфистов»-каррамитов²¹. В документе были подробно изложены основные положения традиционалистского вероучения, объявленного «правоверием», отклонение от которого рассматривалось как неверие, подлежащее наказанию. Однако выработка и обновление этого документа, суровые меры, предпринятые против «неверующих», не могли устранить идейных расхождений в исламе. Стремление властей установить религиозно-политическое единство мусульманского общества на основе традиционалистского ислама не имело успеха. Идеальная борьба продолжалась и в последующие века. Проблема «правоверия» оказалась в исламе неразрешимой.

Результаты изучения этой проблемы имеют принципиальное значение для раскрытия механизма функционирования ислама как идеологической системы. В этой связи необходимо выделить одну особенность ислама, на которую исламоведы не обращали должного внимания, а именно сложное переплетение религиозно-политических взглядов последователей разных общин и школ. Эту особенность отметил в свое время му'тазилитский богослов ал-Хаййат (ум. в конце III/начале X в.). Излагая основные положения учения му'тазилитов, он писал: «Многие люди согласны с нами в отношении божественной справедливости (*ал-'адл*), но признают „антропоморфизм“ (*ат-ташбих*). Многие согласны с нами в отношении единобожия (*ат-таухид*), но признают безусловное предопределение (*ал-джабр*). Многие согласны с нами в отношении единобожия и божественной справедливости, но расходятся с нами в отношении божественных обещаний, имен, установлений. Никто из них не имеет права называться

²¹ Подробнее об этом см.: Glassen. Weg, 9–12.

му‘тазилитом, пока не признает пять „основ“ (усул) вместе — единобожие, божественную справедливость, обещание и угрозу (*ал-ва‘д ва-л-ва‘ид*), „промежуточное состояние“ (*ал-манзила байна-л-манзилатайн*) и „повеление одобряемого и запрещение осуждаемого“ (*ал-амр би-л-ма‘руф ва-н-нахй ‘ан ал-мункар*)»²². Эта ситуация характерна для ислама в целом. Последователи одной школы разделяли какие-то положения учений других школ, отвергая в то же время другие положения их учений. Из других положений складывались другие комбинации. Так, например, дирариты были согласны в одних вопросах вероучения с суннитами, в других — с му‘тазилитами, в третьих — с наджжаритами, расходясь в то же время с ними по ряду других вопросов. Главу багдадских мурджиитов, Бишра ал-Мариси (ум. в 218/833 г.), обвиняли в «неверии» одновременно и сунниты (как сторонника сотворенности Корана), и му‘тазилиты (как сторонника учения о том, что Аллах — творец поступков людей)²³. Однако, несмотря на идейные расхождения, мусульманское общество создало основы религии, духовные ориентиры и ценности, объединяющие мусульман и отличающие ислам как идеологическую систему от других религиозно-философских систем.

²² *Ал-Хаййат*. Ал-Интисар, 92–93.

²³ *Ал-Багдади*. Ал-Фарк, 205.