

Ф. О. НОФАЛ

АБУ АЛ-КАСИМ АЛ-КАБИ
И ЗАКАТ БАГДАДСКОЙ
ШКОЛЫ МУТАЗИЛИЗМА



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



Издательский Дом ЯСК



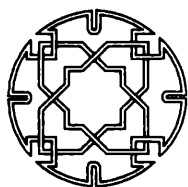
ООО «САДРА»

Москва 2017

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии
академик РАН
А. В. Смирнов

Исследования



Том 9

Ф. О. НОФАЛ

АБУ АЛ-КАСИМ АЛ-КАБИ И ЗАКАТ БАГДАДСКОЙ ШКОЛЫ МУТАЗИЛИЗМА



Издательский Дом ЯСК



ООО «САДРА»

Москва 2017

УДК 28-87-9
ББК 86.38-3(533)
Н 85

16+

*Утверждено к печати решением
Ученого совета Института философии РАН*



*Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры*

Ответственный редактор тома
А. В. Смирнов

Н 85 Нофал Ф. О. Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2017. — 136 с. — (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 9).

ISBN 978-5-906859-32-7

Настоящая работа впервые в истории русской (и на сегодняшний день — мировой) арабистики предлагает реконструкцию философско-религиозной системы последнего видного деятеля багдадской школы мутазилизма 'Абу ал-Касима ал-Балхи ал-Ка'би (ум. 319/931 г.). В книге, помимо компаративного анализа взглядов ал-Балхи и его предшественников, предпринимается попытка представить, по возможности, целостную картину споров мутакаллимов Басры и Багдада по важнейшим вопросам этики, политики, онтологии и гносеологии.

Издание будет полезно как специалистам-арабистам, философам и религиоведам, так и всем интересующимся историей ближневосточной и мировой мысли.

УДК 28-87-9
ББК 86.38-3(533)

ISBN 978-5-906859-32-7



9 785906 859327

© Нофал Ф. О., 2017
© Фонд исследований исламской культуры, 2017
© Институт философии РАН, 2017
© ООО «Садра», 2017
© Издательский Дом ЯСК, оформление, макет, 2017

И. В.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	9
Глава первая. 'Абу ал-Қасим ал-Ка'бӣ и багдадская школа мутазилитского калама	13
Глава вторая. Теория познания ал-Ка'бӣ (попытка реконструкции)	26
Глава третья. Теология и натурфилософия 'Абу ал-Қасима: «багдадский детерминизм»	35
Заключение	106
Приложение:	
«Источники вопросов и ответов» («'Уйӯн ал-масā'ил ва ал-джавабат») ал-Ка'бӣ: сохранившиеся фрагменты (по материалам трактата «Вопросы, о которых спорят басрийцы и багдадцы» («ал-Масā'ил фӣ ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин») 'Абу Рашӣда ан-Нисāбурӣ)	108
Список использованных источников и литературы.	114
Именной указатель	119
Предметный указатель	123
Указатель арабских терминов и словосочетаний.	129

ВВЕДЕНИЕ

«Теология 'Абу ал-Қасима ал-Балхӣ ал-Ка'бӣ» (*The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Ka'bī*) — такое название носит исследование американского арабиста Р. Эль-Омари, изданное в апреле 2016-го года лейденским издательством «Brill»¹. Эль-Омари, уделившая пристальное внимание компаративному анализу богословских экспликаций последнего видного «багдадского» мутакаллима², стала автором первого в мире опубликованного монографического исследования, посвященного наследию величайшего мыслителя мутазилитского³ Хорасана IV/X в. Первого опубликованного — но далеко не первого написанного.

Небольшая книга, которую читатель держит в руках, — результат более чем четырехлетней работы автора, неоднократно прерывавшейся самыми разными обстоятельствами (к сожалению, зачастую — обстоятельствами милитаристскими). По иронии судьбы к моменту начала активного сбора нами разрозненного материала в 2012-м году в распоряжении специалиста-медиевиста находилось всего лишь несколько текстов, так или иначе касающихся интеллектуальной биографии ал-Ка'бӣ — безусловно, кратких, фрагментарных,

¹ *El-Omari R. The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Ka'bī. Leiden, 2016.*

² Мутакаллим — мыслитель, принадлежащий к какой-либо из школ калама (араб. *kalām* — 'разговор', 'речь') — одному из пяти направлений средневековой арабской философии, в рамках которого разрабатывалась и спекулятивная теология ислама и иудаизма.

³ Мутазили́ты (араб. *му'тазил*а — 'обособившиеся', 'уединившиеся') — приверженцы первой крупной рационалистической школы калама, основные принципы которой были сформулированы в виде т. н. «пяти первооснов» (*ал-'уṣūl ал-ḥамса*) — постулатов о строгом единобожии (*тавхӣд*), справедливости ('*адл*), обещании и угрозе, посмертном воздаянии (*ал-ва'д ва ал-ва'ид*), срединном положении (*ал-манзила байн ал-манзилатайн*) и повелении о совершении добра и отдалении от порицаемого (*ал-'амр би-л-ма'рӯф ва ан-нахийй 'ан ал-мункар*). Рождение мутазилизма связано с «обособлением», «уединением» основателя школы Вәсила б. 'Аṭā' и его сподвижников, покинувших кружок своего учителя, ал-Ҳасана ал-Басрӣ.

разбросанных по десяткам энциклопедий, журналов и сборников статей⁴. Единственная диссертация, обратившаяся к теолого-философской системе мыслителя и успешно защищенная в Дамасском университете⁵, уже тогда была, по непонятным причинам, недоступна и нам, и нашим коллегам. В 2015-м году вышла также и статья автора этих строк, отдельно рассматривающая теорию познания 'Абу ал-Қасима в тесной связи с эпистемологическими концепциями «обособившихся» классического периода⁶. Однако как в отечественной, так и в мировой научной литературе фигура ал-Балхӣ, внесшего свой, особый вклад в развитие мутазилитской философии и литературы, по-прежнему оставалась недостаточно освещенной — и потому мы, даже после выхода в свет упомянутого выше исследования Эль-Омари (в чем-то похожего на наше, а в чем-то — расходящегося с ним), решили опубликовать и наш, параллельно с ним созданный, небольшой труд, озаглавленный как «'Абу ал-Қасим ал-Ка'бӣ и закат багдадской школы мутазилизма».

Подобно другим исследователям мутазилизма, мы предприняли, казалось бы, вполне стандартную попытку реконструкции системы взглядов ал-Балхӣ, опираясь на традиционное критическое историко-философское прочтение доксографических и ересиографических источников — как недавно опубликованных («Рассмотрение доказательств» («Таṣаффух ал-адилла») 'Абу ал-Хусайна ал-Баṣрӣ⁷), так и давно извест-

⁴ *Horten M.* Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam. Bonn, 1912. P. 381—400; *Madelung W.* Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen. Berlin, 1965; *Nader A.* Al-Balkhī, Abu'l-Qāsim // The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1986. Vol. 1. P. 1002—1003; *Bebek A.* Kā'bī // Türkiye Diyanet Vakfı İslām ansiklopedisi Ankara, 1983—1988. Vol. 24. P. 27; *Zaryāb A.* Abū al-Qāsim al-Balḥī // Dā'irat-i ma'ārif-i buzurg-i islāmī. Teheran, 1988. Vol. 6. P. 151b—156; *Watt W. M., Marmura M.* Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte. Stuttgart, 1985. P. 300—302; *van Ess J.* Abu'l-Qasem Kabi // Encyclopædia Iranica. Vol. I/4. P. 359—362; *Idem.* Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen. Berlin; New York, 2011. Vol. 1. P. 328—376; *El-Omari R.* Abu l-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bī's doctrine of the Imāma // A Common rationality: mu'tazilism in Islam and Judaism. Würzburg, 2007. P. 39—57; *Thomas D.* Abū l-Qāsim al-Balkhī // Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 2 (900—1050). Leiden, 2010. P. 188—191; *'Амин А.* Духā ал-'ислām. Каир, 1941. Т. 3. С. 141; *Джәралла З.* Ал-Му'тазила. Каир, 1947. С. 153; *ал-Хаййун Р.* Му'тазилат ал-Баṣра ва Бағдād. Лондон, 1997. С. 289—300.

⁵ *Ал-Хувайл 'И.* 'Абу ал-Қасим ал-Балхӣ ал-Ка'бӣ ал-му'тазилий ва ārā'у-ху ал-каләмиййа ва ал-фалсафиййа. Дамаск, 2009.

⁶ *Нофал Ф. О.* Теория познания ал-Ка'бӣ: попытка реконструкции // Полилог. Одесса, 2015. Вып. 2. С. 243—250.

⁷ *Ал-Баṣрӣ 'Абу ал-Хусайн.* Таṣаффух ал-адилла. Висбаден, 2006.

ных специалистам сочинений (например, трактатов ал-'Аш'арī⁸, аш-Шахрастānī⁹, ан-Нисāбурī¹⁰, Ибн Ҳазма¹¹, ал-Мувфйда¹², Фахруддīна ар-Рāзī¹³ и других). Вместе с тем мы стремились в максимально возможном для данного формата виде представить общую картину и внутренних, «багдадских», и «общемутазилитских» споров, характерных именно для эпохи IX—X вв., как правило малоизвестной или вовсе неизвестной отечественному читателю. Отдельно автор счел необходимым вынести «на поля» определенные параллели между теми или иными концепциями «обособившихся» и построениями европейских философов Новейшего времени — не настаивая при этом на их универсальной правомочности и надеясь, что и они со временем обратят на себя внимание философов-компаративистов самого широкого профиля, способных как обосновать, так и опровергнуть сам факт их существования.

В заключение, оглядываясь назад, мы не можем не выразить своей глубочайшей благодарности тем, кто на протяжении целых четырех лет не позволял надолго прерваться ни ведущейся над материалом работе, ни самой жизни, которая, в столь сложное для человека Ближнего Востока и Восточной Европы время, все равно находила и находит себя во всех проявлениях гегелевского (и не только) «абсолютного духа». Это и наши коллеги — сотрудники сектора философии исламского мира ИФ РАН, и луганские учителя В. М. Шелюто, К. В. Деревянко, А. Ю. Лустенко, Е. А. Гнатенко, и красноармейские единомышленники Ш. З. Шарафетдинов, С. Ш. Шарафетдинова, А. В. Хилюк, и одесские друзья И. В. Сумченко, Е. С. Петриковская, И. В. Голубович, Н. В. Кудинов, Т. Н. Баннура, А. Ю. Смольникова, К. А. Мандакунян, А. И. Сапелкина. Их заслугой являются все достоинства настоящего труда, тогда как автор — и только автор — несет ответственность за его изъяны.

*Луганск — Одесса,
зима 2012 — весна 2016*

⁸ *Ал-'Аш'арī 'Абу ал-Ҳасан. Мақалāt ал-исламиййн ва ихтиләф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980.*

⁹ *Аш-Шахрастānī 'Абу ал-Фатх. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993.*

¹⁰ *Ан-Нисāбурī 'Абу Рашид. Ал-Масā'ил фй ал-хилаф байн ал-басриййн ва ал-багдадиййн. Триполи, 1979.*

¹¹ *Ал-'Андалусī Ибн Ҳазм. Ал-Фиṣал фй ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Бейрут, 2007.*

¹² *Ал-Мувфйд б. Мухаммад. 'Авā'ил ал-мақалāt фй ал-мазахиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983.*

¹³ *Ар-Ҳазм Фахруддйн. Мухаṣṣал афкар ал-мутақаддимйн ва ал-мута'аххирйн. Каир, 1991.*

Глава первая

'АБУ АЛ-ҚАСИМ АЛ-КА'БИ И БАГДАДСКАЯ ШКОЛА МУТАЗИЛИТСКОГО КАЛАМА

Басрийские же мутазилиты обвиняют в неверии багдадских, а багдадские — басрийских. Каждая из сторон при этом правдива.

*'Абдулқāхир ал-Бағдāдī, «Различие между сектами»
(ал-Фарқ байн ал-фирақ)*

Разделение «обособившихся» на две идеологически противоборствующие ветви — багдадскую и басрийскую — берет свой исток уже в начале IV/X в.¹⁴, когда сами мутазилитские мыслители выходят в «обиходе» своих трактатов от рамок некоей авторитарно-эпигонической раздробленности к поиску парадигмальной общности многочисленных мутазилитских течений. Тем не менее началом оформления двух мутазилитских школ, на наш взгляд, можно считать годы правления Хārūна ар-Рашида (170/786—193/809), судьбоносные для Халифата как в части политической, так и в части интеллектуальной своей истории.

Угрозой, нависшей над феноменом власти как таковым в эпоху Аббасидов, не без оснований считалась последними шиитская пропаганда. Во времена слабости и упадка Омеййадов именно шиитские эмиссары, совместно с аббасидскими агентами, обеспечили исчезновение вековой династии с политической сцены Ближнего Востока; однако вместе с падением бану 'Умаййа, первой династии мусульманских правителей, сочувствовавшая, на первый взгляд, всем религиозным группировкам региона аббасидская элита обрушила внушительную часть карающих сил на своих прежних сподвижников. Так, историк ал-Мас'ūdī (ум. 346/957) описывает в своем знаменитом труде

¹⁴ В монографии использована система двойных датировок: на основе общепринятого григорианского календаря (от Рождества Христова) и мусульманского лунного календаря (от хиджры пророка Мухаммада).

сцену истребления вторым аббасидским халифом потомства имама ал-Хасана б. 'Али:

Собрал ал-Мансūr потомков ал-Хасана, приказав заковать их шеи и ноги в кандалы и цепи; он поднял их в открытых носилках, подобно тому, что сотворил Йазид б. Му'авийа с детьми ал-Хусайна. После [ал-Мансūr] заточил их в подземелье, где те не могли отличить дня от ночи. Там стало сложным им совершать молитву — тогда поделили они Коран на пять частей и начали молиться поочередно, после окончания прочтения очередным чтением его части [Писания]. Вынуждены они были справлять свою нужду в месте своего заточения, мучимые миазмами. Их тела опухли — и вот, опухоль начала подниматься от ног к сердцу. И скончались они от болезни, голода и жажды¹⁵.

Другой арабо-мусульманский историк, Ибн ал-'Асир (ум. 630/1233), продолжает:

И призвал ал-Мансūr Мухаммада б. 'Абдуллāха ал-'Усмāнй, сводного брата сынов ал-Хасана по материнской линии, приказав изрезать его одежды так, чтобы тот обнажился. После [Мухаммада] наказали ста пятьюдесятью ударами плети; один из ударов пришелся на его лицо, и он молвил: «Что ты делаешь? Оставь мое лицо!». Тогда ал-Мансūr крикнул палачу: «Голову, голову!» — и нанес [палач] тридцать ударов по голове; один из ударов выбил [несчастному] глаз, потекший по лицу. И убил его [ал-Мансūr]... И повелел ал-Мансūr привести Мухаммада б. Ибрāхима б. ал-Хасана, что был красивее всех лицом. И сказал ему: «Это ты — желтый шелк? Я казню тебя так, как не казнили никого!». Приказал же [правитель] построить над [Мухаммадом] колонну, в которой тот умер¹⁶.

Преследование 'Абу Джа'фаром алидов было поистине беспрецедентным и по своему масштабу, и по своей жестокости: бросив в темницу сотни потомков 'Али б. 'Абй Талиба (ум. 40/661) и их сподвижников, казнив десятки *шй'ат* 'Али¹⁷, халиф лишил имущества Джа'фара ас-Садиқа (ум. 148/765), шестого имама шиитов-двунадесятников,

¹⁵ *Ал-Мас'удй 'Абу ал-Хасан*. Мурūdж аз-захаб. Каир, 1948. Т. 3. С. 310.

¹⁶ *Ибн ал-'Асир*. Ал-Камил фй ат-та'рих. Бейрут, 1997. Т. 4. С. 375. Жестокие казни алидов, продолжавшиеся несколько веков, вызвали бурю негодования в среде интеллигенции Халифата: достаточно вспомнить, что 'Абу Фирās ал-Хамādанй (ум. 357/968) посвятил именно этой тематике свою знаменитую шестидесятистрочную поэму «Религия поправа, право объединено...».

¹⁷ Сторонники, соратники 'Али (*араб.*).

основателя и эпонима джафаритского *мазхаба* фикха¹⁸. Неудивительно, что подобную политику в отношении своих политических соперников повел и Хārūn ар-Рашīд, иногда в точности воспроизводивший казни, придуманные его дедом¹⁹. «В Халифате ар-Рашīда... умножились стычки 'ахл ас-сунна (т. е. суннитов. — Ф. Н.) с рафидитами», — пишет Ибн Тагрī Бардī (ум. 874/1470), характеризируя в целом эпоху правления Хārūна²⁰. Именно в эту эпоху, эпоху «Праведного» правителя исламского государства, предварившую михну²¹, жил и творил формальный основатель багдадской школы мутазилизма 'Абӯ Сахл Бишр б. ал-Му'тамир ал-Хилālī (ум. 210/825—826).

Едва ли самого Бишра внимательный читатель сможет назвать самостоятельным мыслителем или даже самобытным последователем какого-нибудь выдающегося мутазилита своего времени. Историографы не доносят до нас практически никаких сведений о жизни Ибн ал-Му'тамира: те или иные авторы допускают его рождение и в Басре, и в Куфе, и в самом Багдаде — городах, с которыми Бишр, несомненно, был связан. Овладевший ремеслом обработки меди, Бишр получил достойное образование в Басре под руководством двух учеников первого «обособившегося», Вāсила б. 'Атā' (ум. 131/748—749) — 'Абӯ 'Усмāна аз-За'фарāни и Бишра б. Са'йда; особую роль в становлении 'Абӯ Сахла как мутакаллима сыграл Му'аммар б. 'Аббад ас-Суламī (ум. 215/830—831), с которым Бишр разделит одну и ту же судьбу узника. Пути брошенных в темницу по приказу ар-Рашīда учителя и ученика впоследствии разойдутся: Му'аммар погибнет, посланный халифом на диспут за пределы государства, а ал-Хилālī угодит правителю, написав особую поэму-оправдание²².

¹⁸ *Ибн Касīр*. Ал-Бидāйа ва ан-нихāйа. Бейрут, 2003. Т. 10. С. 81.

¹⁹ *Ал-'Исбахāни 'Абӯ ал-Фарадж*. Муқāтил ат-ғалибиййин. Қумм, 1416 г. х. С. 320.

²⁰ *Ибн Тагрī Бардī*. Ан-Нуджūм аз-зāхира. Каир, б. г. Т. 2. С. 77.

²¹ Михна — «испытание», которому с 833 г. по 849 г. при правлении халифов ал-Ма'мўна, ал-Му'тазима и ал-Вāсиқа, подвергались мусульманские богословы для выявления их лояльности властям. Лояльность определялась признанием сотворенности во времени Корана. Традиционалисты, отказывавшиеся признавать мутазилитский тезис о сотворенности Корана и, соответственно, утверждавшие извечность Корана, подвергались преследованиям. См.: *Ибрагим Т., Сагадеев А. В.* Михна // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 166.

²² См.: Фадл ал-и'тизāl ва табақāt ал-му'тазила. Та'лийф ал-Балхī ва 'Абд ал-Джаббар ва ал-Джушшамī. Тунис, б. г. С. 72—73; *Ибн ал-Муртада*. Табақāt ал-му'тазила. Бейрут, 1960. С. 52—55; *ал-'Асқалāни Ибн Хаджар*. Лисāн ал-мизāн.

Согласно большинству источников, и Му‘аммар, и Бишр подверглись наказанию Харуна по обвинению в прошиитской пропаганде²³. Так, отвечая на якобы несправедливые упреки власть имущих, ‘Абу Сахл молвил:

Мы — не преступившие пределы рафидиты,
не мурджииты беззащитные,
не вольные еретики; но мы считаем ас-Сиддйқа — первым,
а ал-Фаруқа — принятым [уммой²⁴]²⁵.

Тем не менее освобожденный после таких своих слов Бишр не перестал учить своей прошиитской политической теории даже при ал-Ма’муне (ум. 218/833): по мнению Ибн ал-Му‘тамира, ‘Али б. ‘Абй Талиб все-таки оставался на протяжении десятилетий более достойным власти, чем три его «праведных» предшественника; вместе с тем их правление необходимо признавать легитимным, а восстание всех противников ‘Али против халифа четвертого — ошибочным²⁶. Настоящая доктрина, воспринятая, пусть и с некоторыми изменениями и уточнениями, учениками Бишра, — в частности, ‘Абу Мусой ал-Мурдаром (ум. 226/841), — наряду с учением «обособившихся» о божественной справедливости (‘адл), обеспечила значительное сближение мутазилизма с зайдизмом в III/IX вв.²⁷, став своеобразной архитектурной линией построений багдадских мутазилитов, ошибочно названных некоторыми исследователями «шиитами»²⁸.

Бейрут, 2002. Т. 2. С. 33; *ал-Джа‘из* ‘Амр. Китаб ал-хайаван. Бейрут, 1996. Т. 6. С. 284 и др.

²³ Только ‘Абд ал-Джаббар (ум. 415/1025) называет меры ар-Рашида противодействием «всем людям калама», хотя и подтверждает факт написания Бишром своих антишиитских оправдательных строф.

²⁴ Умма — мусульманская община.

²⁵ *Ибн ал-Муртада*. Табақат ал-му‘тазила. Бейрут, 1960. С. 52. Бишр имеет здесь в виду двух первых «праведных халифов» — ‘Абу Бакра ас-Сиддйқа и ‘Умара б. ал-Хаттаба.

²⁶ *Псевдо-ан-Нашй* ‘ал-Акбар. Китаб ‘усул ан-ниҳал // *van Ess J. Frühe Mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāši’ al-akbar* (gest. 293 H.). Beirut, 1971. P. 57—58; см. также: *El-Omari R. Abu l-Qāsim al-Balkhī al-Ka’bi’s doctrine of the Imāma // A Common Rationality: Mu‘tazilism in Islam and Judaism*. Würzburg, 2007. P. 41—42.

²⁷ *Madelung W. Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin, 1965. P. 49—51; *Rizvi S. The Developed Kalām Tradition // The Cambridge Companion To Classical Islamic Theology*. Cambridge, 2008. P. 91—93.

²⁸ *Субхй А.* Фй ‘илм ал-калām. Ал-Му‘тазила. Бейрут, 1985. С. 259—264.

Неотъемлемой чертой багдадских натурфилософских концепций, безусловно, являлся детерминизм, который постулировался в явной своей форме Му'аммаром ас-Суламӣ. Концепция постоянного конструирования субстанциями «смыслов» (*ма'анӣ*), благодаря которым, в свою очередь, совершается совокупность бесконечного количества актов, нашла отражение в теории «изведения» (*таваллуд*), ярым апологетом которой на протяжении всей своей деятельности оставался Бишр б. ал-Му'тамир²⁹. Переход явного в скрытое, равно как и обусловленность скрытого явным, эксплицитно провозглашенные в качестве универсального закона тварного бытия, перекочевали из крайне непопулярной в басрийской среде теории Му'аммара в учение багдадских мутазилитов. *Таваллуд* рассматривался как физическая и метафизическая аксиома и ал-Мурдāром, и 'Абӯ ал-Хусайном ал-Хаййāтом (ум. 311/932—933), и шейхом багдадцев, 'Абӯ ал-Қасимом ал-Ка'бӣ³⁰.

Собственно же теологическая позиция багдадцев близка появившейся спустя век ашаритской доктрине. Как считал Бишр и его последователи, в обязанность Богу не может быть вменено что-либо, пусть и «доброе» или «прекрасное». Божественная справедливость, понимаемая таким образом, становится, в некотором роде, свободной от человеческой аксиологии, обретает «диалогический» характер по отношению к воле человеческой. Окруженная лишь созданными Всевышним *предпосылками* выбора, самость человека остается подчиненной собственному метафизико-оперативному динамизму; иначе говоря, возникшие из небытия законы природы вовсе не касаются духовных существ в части их свободного действия, так или иначе связывающего их с их Творцом³¹.

Таковы основные, парадигмальные черты учений багдадской школы мутазилизма, набросанные здесь пунктиром и подробно разъясненные в последующих главах настоящей работы. Здесь же мы считаем необходимым обратиться к фигуре главного «героя» нашего исследования — последнего крупного багдадского «обособившегося», с письменной фиксации и последующего воспроизведения системы которого начинается эпигонический период в истории мутазилитского калама

²⁹ *Аш-Шахрастāнӣ 'Абӯ ал-Фатх*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 78.

³⁰ Там же. С. 82—89.

³¹ Там же. С. 79; Фадр ал-и'тизāl ва табақāt ал-му'тазила. Та'лиф ал-Балхӣ ва 'Абд ал-Джаббар ва ал-Джушшамӣ. Тунис, б. г. С. 73.

(или, как его называют некоторые специалисты, «схоластический» период³²) XI—XIII вв.³³

‘Абу ал-Қасим ‘Абдуллах б. Ахмад б. Махмūd ал-Балхī ал-Ка‘бī родился, согласно сообщению Джа‘фара ал-Мустағфарī, в хорассанском городе Балх в 273-м/886—887-м году³⁴, в семье приближенного к династии Тахиридов ‘Абдуллаха б. Ахмада, водившего давнюю дружбу с ‘Абдуллахом б. Тахиром (ум. 230/844), наместником Нисабура. О юности будущего мутакаллима мы знаем лишь то, что тот, получив хорошее образование (вероятно, придворное)³⁵, некоторое время находился на службе у зейдитского правителя Табаристана Мухаммада б. Зайда Да‘й (ум. 287/900)³⁶ — очевидно, всего лишь несколько зим, так как на момент смерти последнего ‘Абдуллаху едва исполнилось четырнадцать лет. Тем не менее именно услужение Да‘й философ считал лучшим периодом своей жизни, отмечая: «Я не писал никому, не унижая при этом себя, кроме как Мухаммаду б. Зайду; пребывая при нем, я как будто писал самому Посланнику — да благословит его Аллах и да приветствует!»³⁷. На этом, правда, детальная биография мыслителя прерывается: лакуна, не заполненная ни одним доступным нам источником, охватывает почти пятнадцать лет жизни ал-Балхī.

Известно, что ал-Ка‘бī служил секретарем Ахмада б. Сахла, помощника саманидского правителя Насра б. Ахмада (ум. 331/943). Бунт Ахмада против покровителя закончился поражением первого в 307-м/919-м году; примерно тогда же и ал-Балхī попадает в темницу³⁸. Вызволненный благодаря ходатайству некоего ‘Алі б. ‘Йсы перед аббасидским визирем Хамидом б. ал-‘Аббасом, ‘Абу ал-Қасим

³² См.: *El-Omari R.* The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Ka‘bī. Leiden, 2016. P. 1—17.

³³ Вслед за Ибн ‘Абī ал-Ҳадїдом (ум. 656/1258) мы делим историю как баэрийской, так и багдадской школ мутазилизма на две большие эпохи — «раннюю», предшествовавшую деятельности последних оригинальных мыслителей «обособившихся» (ал-Джубба‘й-старший, ал-Джубба‘й-младший, ‘Абд ал-Джаббар, ал-Хаййāt, ал-Ка‘бī), и «позднюю», ими представленную. См.: *Ибн ‘Абу ал-Ҳадїд*. Шарҳ нахдж ал-балāға. Каир, 1965. Т. 1. С. 7—8; Т. 3. С. 288; Т. 11. С. 119—120 и др.

³⁴ *Ал-‘Асқалāнī Ибн Ҳаджар*. Лисāи ал-мйзāн. Бейрут, 2002. Т. 3. С. 255.

³⁵ *Ал-Бағдādī ал-Ҳатīb*. Та‘рйх Бағдād. Каир, 1349 г. х. Т. 12. С. 340.

³⁶ См.: *Madelung W.* Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen. Berlin, 1965. P. 159.

³⁷ *Ал-Джиндārī Ахмад*. Фихрист шарҳ ал-азхār. Б. м., б. г. Т. 1. С. 22.

³⁸ *Ибн ан-Надīm*. Ал-Фихрист. Тегеран, 1971. С. 219.

продолжает свою деятельность как ученый и теолог и умирает в родном Балхе в *ша'бане* / августе—сентябре 319-го/931-го года³⁹ в возрасте сорока шести лет, оставив после себя десятки последователей-мутакаллимов.

Итак, между 285-м/898-м и 307-м/919-м гг. 'Абдуллах, как явствует из источников, посещает Багдад и возвращается в Балх, уже будучи видным мыслителем, учеником ал-Хаййāта и филолога ал-Мубаррада (ум. 285/898). К этому периоду, несомненно, принадлежат и диспуты багдадского теолога с «товарищами» (*асхāб*) басрийца 'Абӯ Хāшима ал-Джуббā'й (ум. 321/933) — сына 'Абӯ 'Али ал-Джуббā'й (ум. 303/916), которого мутакаллим безуспешно стремился навестить после отъезда из столицы в Хорасан⁴⁰. Страницы доксографических и биографических сочинений сохранили немногочисленные, но тем не менее интересные эпизоды интеллектуальной жизни Халифата тех лет с участием «главы багдадцев своего времени»⁴¹. К примеру, Ибн ал-Муртада (ум. 840/1437) пишет:

А вот один из лучших его диспутов — о нем рассказал он в своей известной книге «Речения...» (*Мақālāt*). Как-то раз к нему на осле подъехал некий софист и, войдя к нему, начал отрицать необходимое и утверждать невозможное. Не найдя ни одного доказательства, способного удовлетворить противника, 'Абӯ ал-Қасим встал, дабы покинуть *меджлис*⁴², будто ему нужно было выйти по нужде, и, взяв осла, отвел последнего в другое место. Затем мудрец вернулся для продолжения разговора.

Наконец софист поднялся, желая уйти, — и не нашел осла на положенном месте. Вернувшись, он сказал 'Абӯ ал-Қасиму: «Я не нашел осла!». «Ты наверняка оставил его в другом месте, не здесь, —

³⁹ Таково мнение абсолютного большинства историков и биографов (*ал-'Асқалāни Ибн Ҳаджар*. Лисан ал-мизан. Бейрут, 2002. Т. 3. С. 255; *Ибн ал-'Асӣр*. Ал-Камил фӣ ат-та'рих. Бейрут, 1997. Т. 6. С. 217; *ал-Бағдадӣ ал-Хатӣб*. Та'рих Бағдад. Каир, 1349 г. х. Т. 12. С. 340; *ал-Ҳанбалӣ Ибн 'Имād*. Шазарат аз-захаб фӣ ахбар ман захаб. Бейрут, 1986. Т. 2. С. 231; *Ибн ал-Муртада*. Табақат ал-му'тазила. Бейрут, 1960. С. 105 и др.). Другие же авторы относят смерть мутакаллима то к 327-му/938-му—939-му (*ал-Джиндārӣ Аҳмад*. Фихрист шарҳ ал-азхār. Б. м., б. г. Т. 1. С. 38), то к 317-му/929-му—930-му (*Ибн Халликан, Шамс ад-Дин*. Вафиййāt ал-а'йāн. Бейрут, 1972. Т. 1. С. 252; *Ибн Касӣр*. Ал-Бидāйа ва ан-нихāйа. Бейрут, 2003. Т. 11. С. 164), то к 309-му/921-му гг. (*Ибн ан-Надīm*. Ал-Фихрист. Тегеран, 1971. С. 219).

⁴⁰ *Ибн ал-Муртада*. Табақат ал-му'тазила. Бейрут, 1960. С. 105.

⁴¹ *Ибн ан-Надīm*. Ал-Фихрист. Тегеран, 1971. С. 219.

⁴² Меджлис — собрание дискутантов.

отвечал тот. — Тебе лишь привиделось, будто ты привязал осла здесь. Возможно, ты даже не ехал сюда на осле, но пришел пешком — остальное тебе также показалось». И продолжил 'Абу ал-Қасим беседу в том же духе. Похоже, именно сие послужило поводом для софиста отречься от своего учения и покаяться⁴³.

Признание ал-Балхй одним из ведущих философов и теологов элитой своего времени не замедлило себя ждать: к своим двадцати семи годам 'Абу ал-Қасим был известен как «имам богословов» и в Хорасане, и в Багдаде. О «восхвалении» и «превознесении» Ибн Ахмада видными умами культурных центров государства историки мутазилитского движения писали следующее:

Рассказывают, что он присутствовал при *меджлисе* 'Абу Ахмада ал-Мунаджжима; тогда мутакаллимы собирались [там] — и превознесли его [все] величайшим образом, и не было среди них ни одного, кто не поднялся бы, [оказывая тому почет]. Как-то раз в *меджлисе* вошел иудей, с которым некоторые из [присутствующих] стали спорить об отмене законов; дойдя до определенного места, они прибегли к третейскому суду 'Абу ал-Қасима, сказавшего иудею: «Твои слова свидетельствуют против тебя». И сказал ему иудей: «Что ты можешь об этом знать?». Отвечал тогда 'Абу ал-Қасим: «Знаешь ли ты в Багдаде *меджлис*, более высокий, нежели сей?», — продолжал ['Абу ал-Қасим]. «Нет», — молвил тот. «А знаешь ли ты хотя бы одного из мыслителей, которого здесь не было бы?», — вопрошал [мутакаллимом]. «Нет», — вторил [иудей]. «А видел ли ты хотя бы одного из них, кто не возвеличил меня?», — снова [обратился к оппоненту] 'Абу ал-Қасим. «Нет», — был ответ. И сказал [после этого шейх]: «Ты считаешь, что они сделали это, видя мою глупость?»⁴⁴.

Не только сподвижники персидского поэта 'Абу Ахмада ал-Мунаджжима (ум. 300/913), но и консервативные круги одного из т. н. «Запретных Городов»⁴⁵ отдавали должное уму мутазилита-багдадца, его мудрости «в каламе, фикхе и литературе»⁴⁶:

Когда во время великого паломничества 'Абу ал-Қасан 'Али б. Муҳаммад ал-Балхй, ученик ['Абу ал-Қасима], вошел в Мекку, ее жители начали говорить друг другу: «Приехал юноша ал-Ка'бй —

⁴³ Ибн ал-Муртада. Табақат ал-му'тазила. Бейрут, 1960. С. 106.

⁴⁴ Там же. С. 105—106.

⁴⁵ Термином «ал-ҳарамайн» арабо-мусульманскими источниками традиционно обозначаются Мекка и Медина.

⁴⁶ Ибн ал-Муртада. Табақат ал-му'тазила. Бейрут, 1960. С. 105.

так пойдемте, посмотрим на него!». И окружили его простецы и мутакаллимы, будто бы благословляющиеся одним взиранием на него: они смотрели на него и дивились ему, спрашивали его про ал-Ка'бӣ... Жил же ['Абӯ ал-Ҳасан] там как величайший из избранных [правителя]⁴⁷.

Славящийся своей благочестивостью мудрец, «непреклонный» и «стойкий сердцем»⁴⁸, как и многие другие ученые Халифата, довольно продолжительное время проводил в путешествиях по Ираку и Персии; однако в Насаф, согласно ал-Мустағфарӣ, ал-Ка'бӣ был приглашен на должность учителя и был радушно принят жителями северного города:

Все одарили его по прибытии его в Насаф — кроме хафиза 'Абд ал-Му'мина б. Ҳалафа, до того неоднократно провозглашавшего его неверным и не поприветствовавшего его. Тогда ал-Ка'бӣ сам пошел к нему — и обнаружил того сидящим в своем *михрабе*⁴⁹. Поздоровавшись и не получив ответа, [мутакаллим] находчиво сказал издалека: «Клянусь Аллахом, ты не встанешь из-за меня!», — и удалился, избавившись от неловкости⁵⁰.

Перу выдающегося педагога и философа, литератора и теолога принадлежат около полусотни трактатов самой разной тематики, не терявших своей популярности в Междуречье на протяжении нескольких столетий после его смерти⁵¹. Ниже мы приводим наиболее полный на сегодняшний день перечень сочинений 'Абӯ ал-Қасима, составленный в соответствии с уже упомянутыми нами источниками Ф. Саййидом⁵²:

1. «Суждение об отсутствующем по представленному» (ал-'Истидлāl би-ш-шāхид 'алā ал-ғā'иб);
2. «Имена и суждения» (ал-'Асмā' ва ал-аҳкām);

⁴⁷ Цит. из «*Та'рих Насаф*» ал-Мустағфарӣ по: Фадл ал-и'тизāl ва табақāt ал-му'тазила. Та'лиф ал-Балҳӣ ва 'Абд ал-Джаббар ва ал-Джушшамӣ. Тунис, б. г. С. 44.

⁴⁸ *Ибн ал-Муртада*. Табақāt ал-му'тазила. Бейрут, 1960. С. 106.

⁴⁹ *Михраб* — ниша в мечети, указывающая направление на Мекку (киблу) и служащая местом для имама — как во время совершения намаза, так и во внебогослужебное время, посвященное учительству.

⁵⁰ Цит. по: Фадл ал-и'тизāl ва табақāt ал-му'тазила. Та'лиф ал-Балҳӣ ва 'Абд ал-Джаббар ва ал-Джушшамӣ. Тунис, б. г. С. 44.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. С. 46—55.

3. «Опровержение Муḥаммада б. Закариййā⁵³ в науках о божественном» (ал-Интиқад фй ал-‘улум ал-‘илахййа ‘алā Муḥаммад ибн Закариййā);

4. «Первые доказательства в основах религии» (‘Авā’ил ал-адилла фй ‘уṣул ад-дйн);

5. «Некоторое опровержение джабритов» (Ба‘д ан-нақд ‘алā ал-муджбира);

6. «История Балха» (Та’рйх Балх);

7. «История Нисабура» (Та’рйх Нйсабур);

8. «В поддержку вопросов ‘Абу ал-Хузайла о предопределении» (Та’ййид масā’ил ‘Абй ал-Хузайл фй ал-джабр);

9. «Обнажение споров» (Таджрйд ал-джадал);

10. «Сокровище визирей» (Туḥфат ал-вузарā’);

11. «Большое толкование Благородного Корана» (ат-Тафсйр ал-кабйр ли-л-Қур’ан ал-карйм)⁵⁴;

12. «Упорядочивание в спорах» (ат-Тахзйб фй ал-джадал);

13. «Книга об изведении и деяниях природ» (Китаб фй ат-таваллуд ва аф’ал ат-тиба’);

14. «Спор, культура его мастеров и исправление его недостатков» (ал-Джадал ва āдāб ‘ахли-хи ва таṣḥйḥ ‘илали-хи);

15. «Ответы ‘Абу ал-Қасима ал-Балхй» (ал-Джавāбат ли-‘Абй ал-Қасим ал-Балхй);

16. «Сунна и согласие» (ас-Сунна ва ал-джама’а);

17. «Разряды мутазилитов» (Ṭабақат ал-му‘тазила)⁵⁵;

18. «‘Арӯд»⁵⁶;

19. «Избранное и редкое» (ал-Гуарар ва ан-навāдир);

⁵³ Имеется в виду ‘Абу Бакр ар-Разй (ум. 311/923) — знаменитый персидский мыслитель и алхимик, представитель школы материалистов (*асḥāб ал-хайула*). См.: Хайдарова С. С. Философские и этические взгляды Абубакра ар-Рази: Дис. ... канд. филос. наук. Душанбе, 2012; Шад П. Г. Закария Рази — иранский материалист и атеист раннего средневековья // Вопросы философии. 1958. № 3. С. 78—82; Додихудоев Х. Полемика Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази // Ишрак. Ежегодник исламской философии ‘4. М., 2013. С. 140—161 и др.

⁵⁴ Скромная попытка реконструкции двенадцатитомного экзегетического наследия ал-Ка‘бй была предпринята Х. Набхā в: Тафсйр ‘Абй ал-Қасим ал-Ка‘бй ал-Балхй. Бейрут, 2006.

⁵⁵ Возможно, материал этой книги так или иначе нашел отражение и в опубликованной главе из «*Мақāлат*» ал-Ка‘бй, посвященной истории мутазилитов (см. ниже).

⁵⁶ ‘Арӯд (аруз) — система стихосложения в арабо-персидской поэзии, впервые теоретически разработанная выдающимся филологом ал-Халйлем б. Аḥмадом

20. «Источники вопросов и ответов» ('Уйӯн ал-масā'ил ва ал-джавабāt);

21. «Фетвы 'Абӯ ал-Қасима ал-Балҳӣ» (Фатавā 'Абӣ ал-Қасим ал-Балҳӣ);

22. «Главы из речи по опровержению лжепророков Хорасана» (Фуṣӯл ал-хитāб фӣ ан-нақд 'алā ман танабба'а би-Ҳарасāн);

23. «Принятие известий о познании мужей» (Қубул ал-аҳбар фӣ ма'рифат ар-ридҷāl)⁵⁷;

24. «Книга ответа лжепророку Хорасана» (Китāб фӣ ар-радд 'алā мутанабби' Ҳарасāн);

25. «Книга речений о послушании и изменении акциденций» (Китāб фӣ ал-қавл фӣ ат-та'а ва қалб ал-а'рад);

26. «Книга двойных [айāтов] по опровержению 'Абӯ Али. О рае» (Китāб ал-масāнӣ 'алā 'Абӣ 'Али фӣ ал-джанна);

27. «Книга о том, в чем разошелся ['Абӯ ал-Қасим] с товарищами [по вопросу] о субстанции» (Китāб фӣ-мā ҳāлафа фӣ-хи асҳāби-хи фӣ ал-джавахар);

28. «Книга о приятии сообщений единиц» (Китāб фӣ ҳуджжат аҳбар ал-аҳād);

29. «Книга спора об умме. Против Ибн Қуббы⁵⁸» (Китāб ал-калām фӣ ал-'умма 'алā Ибн Қубба);

30. «Муташāбих-айāты Корана⁵⁹» (Муташāбих ал-Қур'āн);

31. «Малая [книга] меджлисов» (ал-Маджāлис ас-сағйр);

ал-Фарāхидӣ (ум. 170/786). См.: Фролов Д. В. Классический арабский стих. М., 1991.

⁵⁷ См.: ал-Балҳӣ 'Абӯ ал-Қасим. Қубул ал-аҳбар фӣ ма'рифат ар-ридҷāl. Бейрут, 2000.

⁵⁸ Ибн Қубба ар-Рāзӣ, 'Абӯ Джа'фар Муҳаммад (ум. нач. IV/X в.) — апологет «двунадесятнической» доктрины имамата, бывший мутазилит. См.: Ибн 'Абӯ ал-Ҳадид. Шарҳ наҳдж ал-балāға. Каир, 1965. Т. 1. С. 206; ал-Аш'арӣ ал-Қуммӣ Са'д. Ал-Мақālāt ва ал-фирақ. Тегеран, 1361 г. х. С. 101 и др.

⁵⁹ Муташāбих-айāты (букв. 'схожие' или 'сложные' айāты) — выделяемые корановедением в соответствии с 7-м айāтом 3-й сӯры («Он — тот, кто ниспослал тебе писание; в нем есть стихи, расположенные в порядке, которые — мать книги; и другие — сходные по смыслу») стихи Священного Писания ислама. В то время как богословы-традиционалисты толковали муташāбих-айāты как тексты, неподвластные человеческому пониманию, другие мыслители (и, в частности, мутазилиты) подразумевали под ними все не-юридические айāты Корана. См. подробнее: Ushama T. Issues in the Understanding Muhkam and Mutashabih Passages of the Qur'an // Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization. 2011. Vol. 16. No. 1. P. 85—112.

32. «Великая [книга] меджлисов» (ал-Маджālис ал-кабīр);
33. «Благородства тахиридов» (Маḥāsин āл-Ṭāхир);
34. «Достоинства Хорасана» (Маḥāsин Ḥарасāн);
35. «Вопросы ал-Ḥаджандī» (Масā'ил ал-Ḥаджандī);
36. «Вопросы и меджлисы» (ал-Масā'ил ва ал-маджālис);
37. «Указания к имамату» (ал-Мустаршид фī ал-'имāма);
38. «Подражание Муḥаммаду б. Йсе, прозванному Барḡўсом^{60, 61}» (ал-Мудāхāt 'алā Муḥаммад ибн Йса ал-мулаққаб би-Барḡўс);
39. «Гордость Хорасана» (Мафāхир ал-Ḥарасāн);
40. «Макамы» (ал-Мақāmāt)⁶²;
41. «Опровержение ас-Сīрджāнī⁶³» (Нақд ас-Сīрджāнī);
42. «Речения» (Мақālāt)⁶⁴;
43. «Опровержение книги 'Абӯ 'Алī ал-Джубба'й о воле» (Нақд китāб 'Абī 'Алī ал-Джубба'й фī ал-'ирāда);
44. «Книга опровержения трактата ал-Ḥālīла "Против ал-Барḡўса"» (Китāб нақд китāб ал-Ḥālīл 'алā ал-Барḡўс);
45. «Опровержение "Утвержденного в имамате" Ибн Куббы» (Нақд ал-Мустасбат фī ал-'имāма ли-Ибн Қубба);
46. «Наисовершеннейшее в [доктрине] "наилучшего"; против 'Абӯ 'Алī» (ан-Нихāйа фī ал-аслаḥ 'алā 'Абī 'Алī).

Как верно замечает Дж. ван Эсс⁶⁵, практически все упомянутые сочинения 'Абӯ ал-Қасима претендуют на «всеохватность» и «систематизацию разрозненного материала». Действительно, именно с недошедших до нас ересиографических и доксографических, хадисоведческих и экзегетических, правоведческих и языковедческих энциклопедий «поздних» басрийцев и багдадцев начинается история

⁶⁰ Араб. *ал-барḡўс* 'блоха'.

⁶¹ Ал-Барḡўс, 'Абӯ Абдуллаḥ Муḥаммад б. Йсā (ум. 240—241/855—866) — мутакаллим-джахмит. Прославился своими диспутами во время *михны* с Аḥмадом б. Ḥанбалем (ум. 241/855) и др. См.: *Ал-'Андалусī Ибн Ḥазм*. Ал-Фиṣал фī ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниḥал. Бейрут, 2007. Т. 3. С. 33.

⁶² См. подробнее о макамно жанре: *Касумова А.* Арабская средневековая плутовская новелла. Баку, 2007.

⁶³ Ас-Сирджāнī, Ḥарб б. Исма'ил (ум. 288/901) — теолог, факих ханбалитского мазхаба, дискутировавший с ал-Ка'бī на тему приятия хадисоведами т. н. «сообщений единиц». См.: *аз-Захаби, Шамсуддин*. Тазкират ал-хуффāз. Хайдарабад, 1968. Т. 2. С. 613 и др.

⁶⁴ См.: *ал-Балḥī 'Абӯ ал-Қасим*. Бāб зикр ал-му'тазила мин ал-Мақālāt // Фаḍл ал-и'тизāl ва табақāt ал-му'тазила. Та'лиф ал-Балḥī ва 'Абд ал-Джаббар ва ал-Джушшамī. Тунис, б. г. С. 63—119.

⁶⁵ *van Ess J. Abu'l-Qasem Kabi* // *Encyclopædia Iranica*. Vol. I/4. P. 359—362.

«сумм» калама, обретших особую популярность в IV—V/IX—XI вв. Фрагментарная, обрывочная по своему характеру критика современников и предшественников сменяется у ал-Балхӣ и ал-'Аш'арӣ (ум. 324/936), 'Абӯ ал-Хусайна ал-Басрӣ (ум. 436/1044—1045) и 'Абӯ Рашӣда ан-Нйсāбурӣ (ум. после 415/1025) скрупулезным дескриптивным изложением самых разных учений, их детальным анализом; кроме того, именно в трудах упомянутых мыслителей кристаллизуется собственно дискурс калама: трактаты мутакаллимов приобретают особую, «предметную» структуру, связанную с тематикой тех или иных философско-теологических споров. Позже у исламского калама эту литературную форму переймет и калам иудейский⁶⁶. Впрочем, как иудейские, так и позднемутазилитские и зрело-ашаритские *summae* не избежали повторений, эклектизма и искажений, и вряд ли могут считаться самостоятельными сочинениями, а «авторские» доктрины, в них изложенные — автохтонными теориями. Иными словами, уже со времен ал-Ка'бӣ и его первых учеников начинается последняя, «предзакатная» веха развития мутазилитских школ Междуречья, благодаря интеллигенции Хорасана и Йемена трансформировавшихся в совокупность построений зайдитов и двенадцатников — эпигонов «обособившихся» Багдада и Басры.

Изложив в общих чертах политическую и культурно-интеллектуальную «биографии» багдадской школы мутазилизма в целом и 'Абӯ ал-Қасима в частности, мы полагаем возможным приступить к детальному рассмотрению наследия выдающегося мутакаллима Балха, отмеченного последующими традициями «шиитского» мутазилизма, матуридизма и ашаризма. Эпистемо-методологическому введению в философию басрийцев и багдадцев посвящена следующая глава, а теологической и натурфилософской стороне системы ал-Ка'бӣ уделено внимание в третьей части настоящей книги.

⁶⁶ См., например: *Пинес Ш.* Некоторые черты христианских богословских работ в соотношении с мусульманским каламом и еврейской религиозно-философской мыслью // *Пинес Ш.* Иудаизм, христианство, ислам. Парадигмы взаимодействия. М., 2009. С. 175—191.

Глава вторая

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ АЛ-КА'БЪ (ПОПЫТКА РЕКОНСТРУКЦИИ)

Рассмотрение вопроса о механизмах познания в каламе традиционно начинается с вопроса о природе знания. Согласно универсальному для классической арабской мысли и лексикографии взгляду, слова *знание* (‘*илм*»; мн. ч. ‘*улӯм*) и *познание* (‘*ма’риф*а»; мн. ч. ‘*ма’ариф*) являются синонимами; само же знание определялось мыслителями мутазилизма по-разному. В то время как ан-Наззām (ум. 221/845—846) называл знание «движением души»⁶⁷, ал-Джубба’и видел знание в «постулировании (и ‘*тиқад*) вещи такой, какая она есть»⁶⁸. Сам ‘Абд ал-Джаббар писал: «Знание — это смысл (‘*ма’на*), обуславливающий покой души (‘*суқун ан-нафс*) знающего по отношению к тому, что он употребил»⁶⁹. При этом ‘Абд ал-Джаббар признавал справедливость определения ал-Джубба’и. Однако как отличить «покой души» мудреца от «покоя» невежды? На этот вопрос ‘Абд ал-Джаббар отвечает следующим образом: знание, обуславливающее подлинный «покой души», всегда соответствует объективной реальности⁷⁰.

В свою очередь ‘Абу Рашид ан-Нисāбури, замыкающий ряд виднейших мыслителей басрийской школы, говорит о «постулировании» как о некоей интеллигибельной единице, которая может быть или не быть знанием. Ведь вправду, рассуждает философ, слепое следование чужому примеру (‘*тақлид*) не является знанием, хотя и «походит на него» (‘*мин джинс ал-‘илм*»; букв. ‘из того же вида, что и знание’)⁷¹.

⁶⁷ См. подробнее: Нофал Ф. О. Гносеология ан-Наззāма в контексте му‘тазилитской и общекаламской теории познания // Філософські дослідження. Луганськ: Видавництво СНУ ім. В. Даля, 2013. 19. С. 32—39.

⁶⁸ Ал-Хамадāни ‘Абд ал-Джаббар. Ал-Мугнī фī абвāб ат-тавхїд ва ал-‘адл. Каир, 1971. Т. 12. С. 13.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же. С. 13—15.

⁷¹ Ан-Нисāбури ‘Абу Рашид. Ал-Масā’ил фī ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 287.

В свете этого становится понятным и другое утверждение 'Абу Рашīда о том, что «знание бывает знанием по своей модальности (*ли-вуқӯ'и-хи 'алā ваджх*), а не по своей сущности (*ли-'айни-хи*)»⁷²; модусы же, благодаря связи с которыми «постулирование» обращается в «знание», бывают трех видов: умозрение, память об умозрении или действие субъекта, знающего о постулируемом⁷³. Исходя из тех же посылок, ан-Нисāбурӣ отказывает «постулированию» во влиянии на «покой души» при отсутствии определенной модальности⁷⁴.

Ал-Ка'бӣ, напротив, был сторонником мнения о сущностном различии между знанием и другими интеллигибелями. Установив объективную связь «знания» и «известного» (*ма'лӯм*), мутакаллим отказывался признавать «видовую» тождественность всех без исключения мыслей человека. Мы знаем, например, о плешивости Зайда — и эта интеллигибеля, почерпнутая из реального мира вещей, просто не может не быть знанием; именно потому единичная вещь может быть известна лишь через единичное знание в один момент времени (*вақт*)⁷⁵. Слепое подражание авторитетам, таким образом, может быть определено как знание, если пример авторитетов верен сам по себе⁷⁶, а любое знание о чем-либо еще, пусть даже и о другом знании, подразумевает реальное существование последнего⁷⁷. Здесь 'Абу ал-Қасим следует духу и букве строгого багдадского материализма, в полной мере раскрывшегося в учении ал-Хаййāта: по мнению мутакаллимов столицы Халифата, мироздание, зиждущееся на объективных, изначально присущих ему законах, не может быть иллюзорным, а человек как его часть подчинен его детерминации. Следует заметить, что из этого положения вытекает и логика натурфилософии ал-Балхӣ, де-факто возводящая выводы из эмпирических наблюдений в ранг своеобразных аксиом (так, 'Абу ал-Қасим отрицал возможность существования субстанции, лишенной акциденций⁷⁸, равно как и действия, совершенного не по изначальной природе (*таб*) вещи⁷⁹).

⁷² *Ан-Нисāбурӣ 'Абу Рашīд*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 287.

⁷³ Там же. С. 288.

⁷⁴ Там же. С. 223.

⁷⁵ Там же. С. 333.

⁷⁶ Там же. С. 302.

⁷⁷ Там же. С. 300, 335.

⁷⁸ Там же. С. 62.

⁷⁹ Там же. С. 130—140.

Все знания, приобретаемые человеком, по традиции, восходящей к основателю классического мутазилизма 'Абу ал-Хузайлу ал-'Аллāфу (ум. 235/849)⁸⁰, делились мутакаллимами всех школ на две большие группы — знания «необходимые» (*ḍarūriyya*) или «обыденные» (*badīḥiyya*) и знания «приобретаемые» (*kasbiyya*), «умозрительные» (*naẓariyya*) или «[обретаемые] по выбору» (*iḥtiyārīyya*). Необходимое знание представляет собой знание, обретение которого не зависит от воли человека и не нуждается в сложном теоретизировании. Таковыми, по мнению мутазилитов, являются знания о прекрасном и безобразном, а также простейшие логические аксиоматические умозаклучения. 'Абд ал-Джаббар также выделял в необходимом знании знание «вынужденное» (*iḍṭirāriyya*) и собственно «необходимое», которое, в свою очередь, включает в себе сведения о бытии Бога и об элементарных этических нормах, каковые хоть и приобретаются каждым человеком через размышления, но не являются при этом «элитарными» как тонкое умозрительное знание⁸¹. В свою очередь знание умозрительное — это дискурсивное знание, приобретение которого зависит от воли и деятельности субъекта. Настоящей эпистемологической классификацией пользовалось подавляющее большинство мыслителей калама, тем не менее непрерывно споривших о потенциях человеческого разума, а следовательно, о правомерности отнесения тех или иных знаний к соответствующим видам результатов интеллектуальной деятельности индивида.

Каким же образом связаны знания необходимые и умозрительные? На этот вопрос мутазилиты отвечали по-разному. Очевидно, что для ал-'Аллāфа первый тип знания служил базисом, фундаментом (*манша'*) знания дискурсивного; аналогичного мнения придерживался и 'Абд ал-Джаббар⁸². Ал-Балḥи же говорил о первоосновности знания необходимого для каждого знания приобретенного⁸³, тем не менее решительно разводя два этих типа: хоть необходимое знание и является условием возникновения знания умозрительного, получение его никак не может быть связано с рефлексией. И наоборот — дискурсивное знание как таковое не может быть получено посредством

⁸⁰ См.: ал-Гурāби 'А. 'Абу ал-Хузайл ал-'Аллāф. Каир, 1949. С. 98—99.

⁸¹ Ал-Хамадāни 'Абд ал-Джаббар. Ал-Мугни фй абвāб ат-тавḥид ва ал-'адл. Каир, 1971. Т. 12. С. 59; Он же. Шарḥ ал-'усул ал-хамса. Каир, 1996. С. 53.

⁸² Ал-Хамадāни 'Абд ал-Джаббар. Ал-Мугни фй абвāб ат-тавḥид ва ал-'адл. Каир, 1971. Т. 12. С. 165—166.

⁸³ Ан-Нисāбури 'Абу Рашид. Ал-Масā'ил фй ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 313, 346.

эксперимента или простой перцепции. Таким образом, 'Абу ал-Қасим разошелся с басрийцами, допускавшими «познание всего, что известно доказательно, через необходимость, и части необходимых знаний — через доказательство»⁸⁴.

Интересно, что ал-Ка'бӣ не забывал рассматривать познавательные способности субъекта через призму его физиологии. К примеру, ан-Назъм считал разум атрибутом живой души, в то время как неживое тело оказывалось лишь его орудием (*ала*)⁸⁵. У 'Абу ал-Қасима, напротив, именно тело является источником разума (*ал-‘ақл*): согласно философу, структура (*бунйа*) сердца «рождает» (*туваллид*) разум, рассеянность (*сахв*) или безумие (*джунӯн*)⁸⁶; сама структура сердца обусловлена определенным складом (*мизъдж*), определяющим степень восприимчивости индивида к разного рода аффектам и знаниям⁸⁷. Более того — спящий человек, так же как и бодрствующий, может постигать любые истины благодаря непрерывной деятельности своего сердца⁸⁸. Следовательно, процесс познания, относительно независимый от воли субъекта, не завершается на протяжении всей его жизни и зависит, прежде всего, от его телесных особенностей.

Отметим еще и тот факт, что 'Абу ал-Қасим в вопросе о «физиологии» познания следует абсолютному большинству своих предшественников: сердце считалось «местом постижения» сути вещей ал-'Аллафом, ал-Хусайном ан-Наджжаром⁸⁹, 'Абд ал-Джаббаром и другими.

Однако в связи с предыдущим тезисом закономерно возникает вопрос: каково же, по ал-Ка'бӣ, соотношение воли и детерминации в познавательном процессе? На первый взгляд, ответ очевиден: по своему выбору человек постигает лишь некоторые умозрительные истины (и то не все — например, спящий может познать во время сна

⁸⁴ *Ан-Нисабурӣ 'Абу Рашид*. Ал-Масъ'ил фӣ ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 330; *ал-Басрӣ 'Абу ал-Хусайн*. Таъаффуҳ ал-адилла. Висбаден, 2006. С. 85, 123. Знание же о знании выносилось ал-Ка'бӣ в разряд самостоятельных, приобретаемых знаний.

⁸⁵ См.: *ал-Бағдадӣ 'Абдулқадир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 73; *Он же*. 'Усӯл ад-дин. Багдад, 1963. С. 119; *аш-Шахрастāни 'Абу ал-Фатх*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 55.

⁸⁶ *Ан-Нисабурӣ 'Абу Рашид*. Ал-Масъ'ил фӣ ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 319.

⁸⁷ Там же. С. 318.

⁸⁸ Там же. С. 324.

⁸⁹ *Ал-Аш'арӣ 'Абу ал-Хасан*. Мақāлāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 216, 391.

сущность соотношения божественной Самости и Ее атрибутов). Тем не менее это не совсем так, ведь 'Абу ал-Қасим замечает, что даже сенсильное познание может быть действием (*фи'л*) индивида в том случае, если его воля (*'ирāда*) стала причиной готовности чувств, приведшей к перцепции. «[Сознательно] открывая глаз, человек сам приобретает посредством глаза образ и знание», — иллюстрирует свою мысль мутакаллим, принимая соответствующую концепцию основателя багдадской школы мутазилизма Бишра б. ал-Му'тамира⁹⁰.

Ал-Ка'бй, как и ан-Наззām, допускал объективную передачу знаний от одного человека к другому, но если последний объяснял это с чисто физической стороны (частички виденного Зайдом при рассказе прикрепляются к глазам 'Амра, тем самым передавая последнему зрительный образ), то схема ал-Балхй до нас, увы, не дошла — формулировка, приводимая ан-Нисāбурий, лишь говорит о возможности «творить знание в чужом сердце»⁹¹. При отсутствии в трактате упоминаний об аргументации философа (которая, скорее всего, носила явный материалистический характер), упреки, выдвигаемые автором «ал-Масā'ил...» 'Абу ал-Қасиму, выглядят весьма справедливо: ведь интеллигибелии не могут обладать некой «устремленностью» (*и'тимād*) в пространстве и материи, а, значит, их перемещение из субстанции в субстанцию невозможно.

Врожденное и неизбежное познание, по мнению философа, не может исчезнуть, оставив сердце человека, и потому субъект либо находится в постоянном процессе познания, либо его сердце занимают «смыслы», противоположные (*дида*) знанию⁹²; таковыми являются сомнение (*шахк*) и рассеянность (*сахв*)⁹³. Будучи акциденцией, рассеянность зависит от субстанции сердца, от определенных причин⁹⁴ — и эта мысль ал-Ка'бй близка к учению ал-Джуббā'й о рассеянности как о «порче сердца»⁹⁵.

«Умозрение (*назар*) рождает знание», — писал о рефлексии 'Абд ал-Джаббар⁹⁶, отражая господствующее в среде мутазилитов мнение

⁹⁰ Ан-Нисāбурий 'Абу Раийд. Ал-Масā'ил фй ал-хилаф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн. Триполи, 1979. С. 305.

⁹¹ Там же. С. 308.

⁹² Там же. С. 317.

⁹³ Там же. С. 338, 341.

⁹⁴ Там же. С. 343.

⁹⁵ Там же. С. 341.

⁹⁶ Ал-Хамадāни 'Абд ал-Джаббар. Ал-Мугнй фй абвāб ат-тавхйид ва ал-'адл. Каир, 1971. Т. 12. С. 77.

относительно инструмента познавательного процесса. С точки зрения представителей басрийской школы, сущность умозрения проявляется в аргументации (*истидлāl*), в то время как некоторые багдадские мутакаллимы определяли его как оперирование определенным числом знаний для *обыденного* (читай: неизбежного, необходимого) получения нового знания. Судя по тексту ан-Нисāбурӣ, ал-Балхӣ держался первой дефиниции⁹⁷.

Ал-Ка'бӣ, так же как и его предшественники и современники, постулировал фундаментальную этическую ценность умозрения. Например, мыслитель писал:

Представим два знания: одно из них приводит к приближению [к Господу], а другое — нет. Какое же из них лучше?.. Если мы при-совокупим к первому знанию умозрение, а ко второму — [цель] приближения [к Богу], то умозрение, соединенное с первым знанием, будет лучше, нежели второе, которое приближает [к Творцу]. Причина этого кроется в труде, сопряженном с умозрением⁹⁸.

Иными словами, аксиологически доброе рассуждение ставится 'Абу ал-Қасимом выше продукта этого рассуждения, а благое усердие человека — над его прекрасной целью.

Но возможно ли в принципе проверить верность силлогизмов? Отвечая на этот вопрос положительно, разные мыслители предлагали свое решение проблемы верификации результатов умозрения. Так, часть мутазилитов считали сам венец умозрения, знание, главным критерием верности первого, а 'Абу ал-Қасим замкнул рефлексия на самой себе, сделав «умозрение показателем истинности другого умозрения»⁹⁹. Причина этого кроется в уже описанном выше понимании ал-Ка'бӣ сущности знания: если всякое знание является таковым по своей сущности (а нечто иное по отношению к нему таковым быть не может), то умозрительная цепь, состоящая из звеньев-доказательств, может быть проверена только посредством другой системы-цепи; само *единичное* доказательство определялось философом как «знание о вещи, нахождение (*вуджӯд*) ее»¹⁰⁰.

Одной из самых острых проблем, служивших подлинными водоразделами между средневековыми философскими школами Ближнего

⁹⁷ *Ан-Нисāбурӣ 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилаф байн ал-басриййн ва ал-багдадиййн. Триполи, 1979. С. 345.

⁹⁸ Там же. С. 323.

⁹⁹ Там же. С. 345—346.

¹⁰⁰ Там же. С. 343.

Востока, являлся вопрос о природе этического знания. Примат разума, провозглашенный мутазилистами, подвел границы человеческого *ratio* к черте божественного, позволив, однако, субъекту взглянуть на мир как на систему объективных процессов; тем самым объективными и не зависящими от Откровения были признаны такие характеристики, как «прекрасное» (*хасан*) и «безобразное» (*қабих*), задающие координаты этико-эстетического поля философии «обособившихся», а после — и матуридитов¹⁰¹. Ал-Ка'бӣ, как и другие мутазилисты, обязал каждого человека исследовать доброе и злое, мерзкое и благообразное¹⁰², равно как и познавать Бога, к которому можно прийти через разум «как в этой жизни, так и в жизни следующей»¹⁰³. Но какова же специфика обретения объективного знания о зле и добре? Как не спутать его с личными, «страстными» субъективными оценками?

Отвечая на этот вопрос, 'Абу ал-Қасим вновь опирается на возможности разума, имеющего свойство прогрессировать или деградировать на протяжении жизни человека. К примеру, мутакаллим писал:

Ребенок оценивает вещь как прекрасную, исходя из иллюзорной преходящей пользы, [извлекаемой из нее]; говорит он и о безобразном из жалости к себе — ведь его разум не достиг необходимой зрелости, чтобы отличать безобразное от прекрасного, как совершеннолетний¹⁰⁴.

Следовательно, только по достижении определенного возраста субъект обретает зрелость разума, а вместе с ней — совершенную свободу действий.

Тем не менее ал-Балхӣ не решался полностью отделить знание и познавательный процесс от человеческой самости. Еще говоря о физике движения, философ допускал характеристику оного как «благого» или «безобразного», исходя из его цели, а точнее — из намерения

¹⁰¹ *Ал-Хамаданӣ 'Абд ал-Джаббар*. Ал-Мугнӣ фӣ абваб ат-тавхїд ва ал-'адл. Каир, 1971. Т. 6. С. 26—59; *ал-Матуридӣ 'Абу Мансӯр*. Китāб ат-тавхїд. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 221—224.

¹⁰² *Ал-Хамаданӣ 'Абд ал-Джаббар*. Ал-Маджмӯ' мин ал-мухїт би-т-таклїф. Бейрут, 1962. Т. 1. С. 23—24.

¹⁰³ *Ал-Хамаданӣ 'Абд ал-Джаббар*. Шарҳ ал-'усул ал-хамса. Каир, 1996. С. 52.

¹⁰⁴ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййн ва ал-багдадиййн. Триполи, 1979. С. 326.

(ниййа или, как у ал-'Аллāфа, *талаб*) действателя¹⁰⁵. Но если у басрийцев намерение служит неким модусом действия, обуславливающим видовую его принадлежность, то ал-Ка'бī как бы вводит намерение в «сущность» деяния, тем самым по своей природе становящегося либо добрым, либо злым. Эту же схему 'Абу ал-Қасим переносит и на знание. В частности, он замечает в «'Уйўн ал-масā'ил...»:

Ежели муж, будучи врагом Пророку (да благословит его Аллах!), подумает и скажет: «Я правильно исследую его, мир ему, деяния, и ежели он окажется прав, то я буду знать, как отвечать ему и противостоять ему... ежели умозрение докажет, что он неправ (и это невозможно!), то я успокоюсь, а лживость его речей будет явно доказана», — и он исследует это, а умозрение приведет его к познанию Бога и Его Пророка, мир ему, — то это умозрение будет грехом, а грех не может быть верой¹⁰⁶.

Приведенный отрывок значительно проясняет связь умозрения человека с его верой, зависящей, согласно мутазилитам, от мысли, слова и дела субъекта. К мутазилитской метафизике веры мы вернемся ниже; здесь же важно отметить следующее: «безобразное», изначально греховное намерение познать нечто благое делает и само познание «безобразным». В то время как искренний богоискатель преследует единственную цель — познать истину и принять ее, — богоборец, пусть и удостоверившийся в истинности воззрений оппонентов, использует вроде бы благие знания против абсолютной, благой истины. Поэтому приобретенное последним путем знание о божественном не может стать столпом «триединой» веры, а его носитель — получить награду за свое усилие.

Завершая обсуждение эпистемологических построений ал-Балхī, ан-Нисāбурī упоминает о довольно интересном мнении философа относительно разрыва, который может образоваться в определенном умозрительном процессе. В самом деле, если по своей сущности рефлексия, как и ее продукт, является либо доброй, либо безобразной, то что же влечет за собой ее прекращение, прерывание (*мухла*)? В соответствии со своим пониманием божественной справедливости, 'Абу ал-Қасим размышляет: так как исследование добра является обязанностью (*вāджиб*), то оставление данного исследования должно караться Богом в соответствии с его тяжестью. Логика философа,

¹⁰⁵ *Ан-Нисāбурī 'Абу Рашид. Ал-Масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басриййн ва ал-багдадиййн. Триполи, 1979. С. 210.*

¹⁰⁶ Там же. С. 315.

классическая для исламской правовой мысли (*фикх*), ясна: дееспособный мусульманин (*мукаллаф*) призван именно в этот, конкретный момент времени слушаться повеления Всевышнего, и умышленное нарушение архитектуры деяния в определенный момент влечет за собой особое наказание, не зависящее от возобновления деяния в будущем. Неслучайно ал-Ка'бӣ в настоящем вопросе использует аналогию с молитвой (*ṣalāt*), нарушение порядка *ракаата*¹⁰⁷ которой делает ее недействительной: пренебрегая хоть одним из ритуальных элементов молитвы, мусульманин делает незавершенным, ущербным акт своей молитвы, что само по себе является грехом¹⁰⁸.

Итак, гносеология 'Абӯ ал-Қасима ал-Балхӣ ал-Ка'бӣ, как мы увидим дальше, гармонично вписывается в общую канву его натур-философского и теологического учения. Заметим, однако, уже сейчас, что причинно-следственные цепи, соединяющие у мутакаллима различные самости и процессы между собой в физическом мире, так же объективно действуют и в сфере познания субъекта — части единого целого. Позже эту линию своеобразного «эпистемологического объективизма» продолжит ашарит 'Абӯ Бакр ал-Бақиллāнӣ (ум. 402/1013 г.), развивший его в самый что ни на есть настоящий реализм: по мнению философа, сами чувства представляют собой «осознания (*идрāкāt*), скрытые в материальных телах»¹⁰⁹. Вместе с тем предпринятая нами попытка реконструкции философских взглядов знаменитого багдадского мутакаллима проливает свет на гносеологическое учение багдадской школы мутазилизма в целом, которое в лице ал-Ка'бӣ приобрело историческую завершенность и рациональную системность, знаменуя собою зенит деятельности «обособившихся» в классический период развития арабо-мусульманской мысли.

¹⁰⁷ *Ракаат* — порядок слов и действий, составляющих намаз, и включающий в себя ритуальное восхваление Всевышнего, чтение Корана, земные и поясные поклоны. Число *ракаатов* в одном намазе связано со временем его совершения, его разновидностью.

¹⁰⁸ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 347—348.

¹⁰⁹ *Ал-Бақиллāнӣ 'Абу Бакр*. Китāб ат-Тамхид. Бейрут, 1957. С. 37.

Глава третья

ТЕОЛОГИЯ И НАТУРФИЛОСОФИЯ 'АБУ АЛ-ҚАСИМА: «БАГДАДСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ»

Как уже отмечалось нами, и теологические, и натурфилософские построения ал-Ка'бӣ по праву могут быть названы вершиной багдадской мутазилитской мысли. Так, именно концепции 'Абу ал-Қасима воспринимались поздними «обособившимися» как подлинные образцы «багдадского разума», а интенции его религиозно-философской мысли — как архитектурные основания самого мышления ранних и поздних мутакаллимов столицы Халифата. И если некоторые из указанных интенций были обозначены нами при выведении гносеологических конструктов ал-Балхӣ, то экспликации основных направлений физических и метафизических теорий Ибн Ахмада посвящена настоящая глава предлагаемой читателю работы.

Теология

Доказательство единственности божьей

К сожалению, до нас не дошло детальное описание доказательств бытия божьего и его единственности, разработанных непосредственно 'Абу ал-Қасимом в рамках классической мутазилитской теологии. Единственный силлогизм философа, косвенно касающийся настоящей проблемы, был передан аш-Шахрастāнӣ в его знаменитом труде «Нихāйат ал-икдām...»:

В [доказательстве единственности бытия Бога] ал-Ка'бӣ пошел по другому пути; он сказал: «Можем ли мы представить две самодостаточные [самости], не отличающиеся друг от друга во времени, пространстве, [реальном] или [абстрактном] месте по какому-либо

достоверному признаку? [Нет], это невозможно при умственном [рассмотрении]»¹¹⁰.

Очевидно, что вышеприведенный пассаж не является самостоятельным и целиком и полностью базируется на достижениях всей предшествующей ал-Балхй теологической традиции исламского мира. Уже в учении основателя натурфилософии калама 'Абу ал-Хуэйла ал-'Аллāфа получило свое теоретическое обоснование разделение тварного мира на субстанции и акциденции¹¹¹. Относительность акцидентальных форм, их неустойчивость, повторяемость, и изменчивость «воспринимающих» их тел и составляющих их субстанций закономерно привели ранних мутакаллимов к идее о тотальной несамодостаточности всех субстанциональных форм. На первом этапе оформления матуридийской доктрины (первая пол. IV/X в.)¹¹² и метафизики ал-Киндй (ум. 256/873)¹¹³, помимо доказательств бытия Всевышнего «от становления [акциденций]» (*адиллат ал-хуḍуḡ*)¹¹⁴, виднейшими деятелями калама имплицитно выводится и «протоонтологический» аргумент об имматериальности Творца: коль скоро существует хрупкий мир материи и «тонких» субстанций, необходимо существование некоей не-субстанциональной реальности, выступающей в качестве первопричины возникшего универсума¹¹⁵. Очевидную ограниченность мира и «схватываемую» разумом безграничность Бога мутазилиты начинают описывать в первых «суммах» калама — и, действительно, как явствует из обстоятельных выкладок средне-

¹¹⁰ *Аш-Шахрастанй 'Абу ал-Фатх*. Нихайат ал-икḏām фй 'илм ал-калām. Бейрут, 1425 г. х. С. 57—58.

¹¹¹ *Ал-'Аш'арй 'Абу ал-Ḥасан*. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-муṣаллйн. Висбаден, 1980. С. 302—303, 307 и др.

¹¹² *Ал-Матуридй 'Абу Мансūr*. Китāб ат-тавхйд. Бейрут, 1970. С. 17.

¹¹³ *Ал-Киндй 'Абу Йусуф Йа'кḡб*. Расā'il ал-Киндй ал-фалсафиййа. Каир, 1950. Т. 1. С. 206—207; *Қасйр Ḥ*. 'Асар ал-и'тизāl фй фикр файласуф ал-'араб ал-Киндй // *Маджаллат дирасāt Басра*. Басра, 2013. 16. С. 226—246.

¹¹⁴ См.: *Ибрагим Т. К.* Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе // *Ишрак*. Ежегодник исламской философии '1. М., 2010. С. 284—299.

¹¹⁵ Из сохранившихся источников мы знаем об интересном утверждении ал-Ка'бй, связывающем вывод о вечности Бога с тезисом о творении им мира в качестве предпосылки последнего. Подробной экспликации логики мутакаллима до нас, к сожалению, не дошло — как, впрочем, и до поздних мутазилитов, справедливо замечавших, что знание о тварности мира само по себе не указывает ни на вечность его творца, ни на его актуальный бытийственный статус (см.: *ан-Нисāбури 'Абу Раийд*. Ал-Масā'il фй ал-хилāф байн ал-басриййн ва ал-багдадиййн. Триполи, 1979. С. 327).

вековых библиографов, к концу 30-х гг. X в. в не дошедших до нас творениях 'Абӯ Хашима ал-Джубба'и появляются объемные разделы, посвященные доказательству внепространственного и вневременного характера божественной экзистенции. Обширные цитаты из них исследователь может обнаружить и в наследии «судьи судей» (*қадӣ ал-қудām*) 'Абд ал-Джаббара ал-Хамадāнӣ, писавшего со слов 'Абӯ 'Али ал-Джубба'и:

Ежели возможно существование бесконечного (*ғайр мутанāхин*) мира, то возможно и существование бесконечной веревки; однако мы знаем, что, если мы отрежем от [веревки] несколько локтей, то она станет меньше, а если добавим — то больше. Следовательно, она — конечная, ограниченная (*маҳсӯр*) [вещь]... Нуждается она в Вечном (*Қадӣм*), Бесконечном¹¹⁶.

Что касается собственно проблемы единственности Бога, то ей поздние мутазилиты — и, в частности, тот же 'Абд ал-Джаббар — уделяют особое внимание. Выступая как критик всякого теистического дуализма, ал-Хамадāнӣ обозначает два подхода к обоснованию божественного единства, которые были переняты у мутазилитов и представителями «перипатезирующего» ашаризма, — *оперативный* и *самостный*. Тогда как первый выступает как выявление невозможности абсолютного действования, исходящего от двух равных агентов действия (например, совместного всезнания и воления), аргументация второго строится на априорной абсолютности самости имматериального начала¹¹⁷. Приверженцем именно последнего, *самостного* типа апологии монотеизма и предстает перед нами 'Абӯ ал-Қасим в обозначенном выше отрывке: принимая в качестве предпосылки проработанную его предшественниками идею о творении мира вещей Вещью-Творцом *ex nihilo*, ал-Ка'бӣ проводит мысленный эксперимент, свидетельствующий о «феноменологической» ущербности самой идеи теологического дуализма, и тем более — политеизма¹¹⁸.

¹¹⁶ *Ал-Хамадāнӣ 'Абд ал-Джаббар*. Ал-Маджмӯ' мин ал-мухйф би-т-таклиф. Бейрут, 1962. Т. 1. С. 62—63. К сожалению, приведенная выше статья Т. Ибрагима обошла внимание именно этот период становления теологии, как называет его автор, «раннего» мутазилитского калама, упомянув разве что о «телеологическом» аргументе ан-Назāма.

¹¹⁷ *Ал-Хамадāнӣ 'Абд ал-Джаббар*. Ал-Мугнӣ фӣ абвāб ат-тавхид ва ал-'адл. Каир, 1971. Т. 5. С. 45—56.

¹¹⁸ Подобные этим аргументы мы встречаем и в рассуждениях отцов церкви. См.: *Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 738—742 и др.

Самость Божества и Его атрибуты

Рассуждая о Самости Аллаха, мутазилиты, как явствует из выше-приведенного, исходили из постулата о простоте, надмирности и монизме Божества. Строгий монотеизм Корана и сунны, воспринятый первыми мутакаллимами-апофатиками, был развит в полноценную метафизическую систему, во многом схожую с первыми патристическими онтологическими концепциями. К примеру, говоря о «божественном величии», блаженный Августин замечает:

Эта величина, без сомнения, велика первоначально и гораздо превосходнее, чем великое по причастию ей. Бог же велик не той величиной, которая не есть Он Сам, чтобы, будучи великим, быть как бы ее причастником, в противном случае эта величина была бы выше Бога, но выше Бога нет ничего. Следовательно, Он велик тем величием, которое есть Сам Он¹¹⁹.

Отрицание реального статуса божественных атрибутов — феномен мысли, характерный для ранних исламских течений конца первого — начала второго века хиджры, — безусловно, генетически близко христианской теологической рефлексии. Вопрос о связи атрибутов Бога и Его Самости впервые был поставлен Джа'дом б. Дирхамом (ум. 105/724), который решил его в радикальном апофатическом ключе: по Джа'ду, Бог не может оперировать вечными атрибутами, ибо допущение существования последних, противореча божественному единству и трансцендентности, приводит к политеизму и антропоморфизму-корпорализму¹²⁰. Казнь Джа'да наместником Куфы в первый день *'ид ал-'афх̣а*, праздника жертвоприношения 105-го г. х. не привела к искоренению проповедуемых им взглядов, которые нашли свое развитие в учении джабрита Джахма б. Ғафв̣ана (ум. 128/746). Джахм, как и его учитель Джа'д, отрицал, что Аллаху присущи те атрибуты, которыми обладает и тварь (таких как «знание», «жизнь» и т. д.)¹²¹. Вместе с тем Джахм признавал

¹¹⁹ Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 739.

¹²⁰ Ибн Каṣṣ̣ир. Ал-Бидāйа ва ан-нихāйа. Бейрут, 2003. Т. 9. С. 350; Ибн Нубата. Сарх ал-'уйūн. Каир, 1321 г.х. С. 203 и др.

¹²¹ Аш-Шахрастанӣ 'Абу ал-Ғатх̣. Китаб ал-милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 98; ал-Исфарāйїни 'Абу ал-Музф̣ир. Ат-Таḥṣ̣ир фй ад-дин. Каир, 1955. С. 96.

наличие у Аллаха других атрибутов, таких как «творение», «деяние» и «могущество»¹²².

Очевидно, что основатель мутазилизма Вāсил б. 'Атā', безусловно, знакомый¹²³ с мыслью своего современника Джа'да б. Дирхама, оказался под влиянием концепции последнего. Следует отметить, что, согласно сообщениям доксографов, богослов не привнес в нее ничего нового, отвергая более близкую к «зрелому» мутазилизму теорию Джахма. В свою очередь, мутазилитские мыслители займут впоследствии срединную позицию между учением Вāсила и Джахма, признав наличие «субстанциональных» атрибутов Бога и отрицая при этом их реальное, самостоятельное, отличное от Его Самости (*zā'id*) существование.

Настоящую «монистическую» парадигматику развивал и 'Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллāф, определявший «субстанциональные» атрибуты Бога как *гносеологические характеристики*, интеллигибелии, онтологически неотличимые от самости Аллаха¹²⁴. Непостижимость божественной сущности переносилась 'Абӯ ал-Хузайлем и на ее атрибуты: потому и *катафатическое* утверждение (*исбат*) атрибута за Всевышним на самом деле понималось ал-'Аллāфом *анофатически* — в смысле отрицания присущности Богу качеств несовершенства. Тем не менее, в отличие от своего ученика Ибрāхима ан-Наззāма, 'Абӯ ал-Хузайл отмечал в интеллигивельных атрибутах Творца некую их модальную различенность¹²⁵.

Так или иначе, но начало проработки структуры атрибута было положено именно ан-Наззāмом. По словам Ибрāхима, атрибут «не является вещью (*шай*'), телом (*джисм*) или акциденцией (*'арад*);

¹²² Согласно доктрине джахмитов, «человек... не может быть описан способным к действию... нет у него ни могущества, ни воли, ни выбора» (*аш-Шахрастāни 'Абӯ ал-Фатх*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 98).

¹²³ По сообщению 'Усмāна ад-Дармī (ум. 280/893—894), Джа'д впервые огласил свои взгляды именно в Басре (см.: *ад-Дармī 'Усмāн*. Ар-Радд 'алā ад-джахмийя. Бейрут, 1982. С. 21). Более того — казнь Джа'да вызвала одобрение и у учителя Вāсила — ал-Хасана ал-Басрī (см.: *Ибн Таймиййа Тақий ад-Дин*. Маджмӯ' ал-фатавā. Эр-Рияд, 1995. Т. 20. С. 302).

¹²⁴ *Аш-Шахрастāни 'Абӯ ал-Фатх*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 64; *ал-Бағдāдī 'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 122.

¹²⁵ *Ал-'Аш'арī 'Абӯ ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 165—188, 484—486.

не является он также и некоторой частью Аллаха»¹²⁶. Однако наряду с «номиналистическим» мутазилитским крылом оформляется и «реалистическое» направление теологии «обособившихся», основателем которого по справедливости может считаться Му'аммар б. 'Аббад ас-Суламй, введший в метафизику исламского мира категорию «смысл» (*ма'на*). Разделив субстанции с их природой и акциденции, Му'аммар выделил новый онтологический пласт «смыслов», которые и продуцируют природу (и, как следствие, сущностные отличия вещей и субстанций), и продуцируемы ею же¹²⁷. Не только имманентная, но и трансцендентная реальность, охарактеризованная как *вещная*, но не субстанциональная, в определенной степени детерминирована смыслами:

Создатель знающ посредством знания, а Его знание есть знание, [имеющееся] благодаря смыслу... Он знающ благодаря бесконечным смыслам, равно как и является Он могущим, живым, видящим и слышащим благодаря бесконечным смыслам¹²⁸.

«Атрибутивный реализм» Му'аммара, в самой сути своей противоречащий «абстракционизму» басрийской школы мутазилизма, был с сомнением воспринят востоковедами XX в. — и, в частности, Г. Вольфсоном, назвавшим процитированное сообщение ал-'Аш'арй «удивительным»¹²⁹. Как бы то ни было, сами мутазилитские источники критикуют теорию смыслов в применении ее к сфере духовного: достаточно вспомнить избранные главы из трактатов 'Абд ал-Джаббара, посвященные критике «тех, кто считает Аллаха знающим и могущим из-за смыслов»¹³⁰. Именно у Му'аммара атрибут, неотделимый от сущности и все-таки отличный от нее, получает наличный статус; этот статус отчасти сохраняется и в «теории модусов» (*ахвал*; ед. ч. *хал*) 'Абу Хашима ал-Джубба'й¹³¹.

¹²⁶ *Фаṣṣī Саййид Мутраḍā*. Табсират ал-'аввām фй м'арифат мақālāt ал-ānām. Тегеран, 1313 г. х. С. 55.

¹²⁷ *Ал-'Аш'арй 'Абу ал-Ḥасан*. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтиләф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 303.

¹²⁸ Там же. С. 168, 488.

¹²⁹ *Wolfson H.* The Philosophy of the Kalam, Harvard University Press, 1976. P. 163.

¹³⁰ *Ал-Ḥамадānй 'Абд ал-Джаббар*. Ал-Маджмӯ' мин ал-мухйт би-т-таклиф. Бейрут, 1962. Т. 1. С. 170—184.

¹³¹ Связь концепций ас-Суламй и 'Абу Хашима отмечают и ашаритские догматические источники. См., напр.: *ал-Бағдādй 'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 109.

В отличие от своего отца-номиналиста 'Абӯ 'Алӣ, судившего об атрибутах Бога как о наименованиях, «которых Он достоин Сам по Себе»¹³², 'Абӯ Хашим следовал интуиции ас-Суламӣ. Согласно ал-Джубба'й-младшему, те или иные атрибуты божественной Самости лишь «угадываются» за Последней, будучи «утвержденными».

Он знает благодаря Себе — в том смысле, что Он обладает модальностью (*хāла*), известным атрибутом, [стоящим] за Его бытием как Сущего и Обособленного. И раз атрибут узнаваем за Самостью, но не сам по себе — то и утверждает ['Абӯ Хашим] модусы, каковые есть атрибуты — несуществующие и не-несуществующие, неизвестные и не-неизвестные, постигаемые лишь с Самостью¹³³.

Действительно, «радикальная апофатика» 'Абӯ Хашима, оперирующая категорией «утвержденность» (*субут*), речь о которой пойдет ниже, должна была, по замыслу автора, способствовать примирению самой идеи *возможности* онтологии атрибутов с метафизикой басрийской школы мутазилизма: ведь существующие «смыслы» Му'аммара не могли быть одобрены мутазилитами-«монистами», в то время как последовательная «номиналистическая» трактовка атрибутов привела к появлению «ереси» Дирāра б. 'Амра (ум. ок. 190/805) — учения о «чтойности» (*мāхиййа*) Аллаха, известной только Ему¹³⁴. Однако именно сложность истолкования противоречивой концепции ал-Джубба'й и привела к оценке ее как «неприемлемой» и поздними мутазилитами, и ашаритами: так, вслед за Фахруддином ар-Рази (ум. 606/1210)¹³⁵, Л. Масиньон¹³⁶,

¹³² *Ал-Хамаданӣ 'Абд ал-Джаббар*. Ал-Маджмӯ' мин ал-мухйт би-т-таклиф. Бейрут, 1962. Т. 1. С. 99—101.

¹³³ *Аш-Шахрастāнӣ 'Абӯ ал-Фатх*. Китаб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 92; ср.: *ал-Бағдадӣ 'Абдулқадир*. Ал-Фарқ байн ал-фирак. Каир, 1988. С. 196.

¹³⁴ *Ал-Хаййāt 'Абӯ ал-Хусайн*. Ал-Интисар ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандӣ ал-мулхид. Каир, 1925. С. 133—134; *ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Дивāн ал-'усул. Каир, 1969. С. 590—592. По-видимому, именно невозможность познания Бога и вызвала неприятие другими мутазилитами концепции Дирāра — ранее нами обосновывалось предположение об эволюции категории «чтойность» с момента ее возникновения до времен ал-Хаййāта и поздних «обособившихся». См.: *Нофал Ф. О.* Философия ан-Насафӣ как квинтэссенция матуридитского вероучения // *Философский журнал*. 2016. Т. 9. № 1. С. 139.

¹³⁵ *Ар-Рази Фахруддин*. МуҳаҶсал афқар ал-мутақаддимйн ва ал-мута'аххирйн. Каир, 1991. С. 38.

¹³⁶ *Massignon L.* La passion d'al-Ḥallādj, martyr mystique de l'islam. Paris, 1922. P. 559.

Л. Гарде¹³⁷, А. Сүбхй¹³⁸, 'А. Хашйм¹³⁹ и другие современные исследователи приписывают теории «модусов» концептуалистический характер. Подобные предположения не выдерживают сколь-нибудь серьезной критики: достаточно вспомнить о «вещности» небытийствующего, постулируемой мутазилистами, чтобы прийти к заключению о реальности «модусов» в одном из *онтологических* (а не *гносеологических*) *пластов «мультиверса»*, наличие коих признавалось ближневосточными философами Средневековья; более того, если принять во внимание сообщение аш-Шахрастāнй, модусы-атрибуты не могут быть «схвачены» субъектом познания, но лишь «угаданы» за непостижимым Объектом, что отсылает нас к диалектике «явного» и «скрытого», архитектурной как для натурфилософии и теологии ас-Суламй¹⁴⁰, так и для классической арабомусульманской философии в целом¹⁴¹.

Реконструируя богословскую систему ал-Джубба'й-младшего, необходимо обратить внимание, помимо всего прочего, на цитацию из «Шарх ал-'уsul ал-хамса» 'Абу Мухаммада Исма'ила ал-Фарзāдй¹⁴² (кон. V/XI — нач. VI/XII в.), приведенную М. 'Абу Рйдой в комментарии к «Дивāн ал-'уsul» 'Абу Рашйда ан-Нисāбурй¹⁴³ и упомянутую 'А. Хашймом в его фундаментальной монографии об 'Абу 'Али и 'Абу Хашиме, но так и не получившую до сегодняшнего дня должной интерпретации:

Если спросят: «Почему вы сказали, что модусы неизвестны?», ответим: «Все потому, что известное должно отличаться от другого [известного] атрибутом, а речь об атрибуте... требует выведения

¹³⁷ Gardet L., Anawati M. Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée. Paris, 1948; Gardet L. Al-Djubbā'ī // The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1986. Vol. 2. P. 570.

¹³⁸ Сүбхй А. Фй 'илм ал-калām. Ал-Му'тазила. Бейрут, 1985. С. 321—323.

¹³⁹ Хашйм 'А. Ал-Джубба'иййāн. Триполи, 1968. С. 341—344.

¹⁴⁰ Нофал Ф. О. Му'аммар б. 'Аббад ас-Суламй ва ārā'u-xу ал-калāmиййа ал-фалсафиййа. Бейрут, 2015. С. 67—78; Он же. Натурфилософия Му'аммара б. 'Аббада как переход «скрытого» в «явное»: онтология смысла // «Рассыпанное» и «собранное»: вещи и их атрибуты в исламской культуре. М., 2017.

¹⁴¹ См.: Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001; Он же. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015.

¹⁴² См. библиографию о нем и о роли фарзādийцев в истории зейдитского калама в: Schmidtke S., Thiele J. Preserving Yemen's Cultural Heritage. The Yemen Manuscript Digitization Project. Sanaa, 2011. P. 30—38.

¹⁴³ Ан-Нисāбурй 'Абу Рашйд. Дивāн ал-'уsul. Каир, 1969.

другого дифференцирующего атрибута, и так до бесконечности... Мы можем лишь заключить о следующем: модусы неизвестны ни сами по себе, ни с самостью — но мы знаем, что самость [стоит] на них»¹⁴⁴.

Итак, как следует из выкладки ал-Фарзādī, *реальность* — но не *статус* — модусов, по 'Абӯ Хāшиму, не подлежит сомнению. Противостоя рекурсии му'аммаровых «божественных смыслов», необходимых не только по отношению друг к другу, но и к Самости (и, ввиду последнего, умопостигаемых), ал-Джуббā'ī видит в «спрятанных», сокрытых от ума человека *ахвāl* решение классической для мутазилизма (да и калама в целом) дилеммы. Вполне возможно, что и само теоретическое «вычленение» модусов возможно лишь благодаря интуиции (*хадс*) познающего — и хотя последней категории мы не находим в трудах доксографов прямым образом отнесенной к 'Абӯ Хāшиму, ан-Нйсāбурī намекает на допустимость непосредственного, «необходимого» «схватывания» субъектом знаний, доступных иной раз только через умозрение¹⁴⁵. Но каким именно образом «скрытый» модус участвует в божественных актах? Является ли он первоосновным для действий Всевышнего?

Ответом на этот вопрос может служить следующий текст, упомянутый в «аш-Шамил...» 'Абӯ ал-Ма'ālī ал-Джувайнī (ум. 478/1085):

И пришел сын ал-Джуббā'ī к [выводу о том], что знание, пре-
бывающее (*қā'им*) в субстрате и делающее оный знающим, [рождает модус]: так, [субстрат], будучи знающим, имеет модус, отличный и от знания, и от сущности; [модус этот] — возникший, обусловленный, а знание — причина, его обуславливающая¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Цит. по: Хāшīm 'А. Ал-Джуббā'ийāн. Триполи, 1968. С. 342.

¹⁴⁵ См.: ан-Нйсāбурī 'Абу Рашид. Ал-Масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 330.

¹⁴⁶ Ал-Джувайнī 'Абу ал-Ма'ālī. Аш-Шамил фī 'усūл ад-дйн. Александрия, 1969. С. 629. В этой связи напомним, что число «модальностей» Самости Аллаха у 'Абӯ Хāшима было ограничено пятью — «необходимостью» (*ал-вāджибиййа*), «жизненностью» (*ал-хаййийа*), «знанием» (*ал-'ālīmиййа*), «могуществом» (*ал-қāдириййа*) и «божественностью» (*ал-'улūхиййа*); при этом последний модус объявлялся «обуславливающим» (*мўджиба*) предыдущие. См.: ал-Джурджāнī аш-Шарīф. Шарх ал-мавақиф. Бейрут, 1998. Т. 3. С. 11. Несмотря на то что ал-Йджй, ал-Джурджāнī и другие позднешаритские мутакаллимы (а за ними — и Т. Ибрагим в уже процитированной выше статье) приписывают учение о «четырех первых модусах» 'Абӯ 'Алй, мы не находим ни в мутазилитских,

В отличие от аш-Шахрастāнī, де-факто отождествившего «атрибут» и «модус» 'Абу Хāшима¹⁴⁷, ал-Джувайнī проясняет истинную связь двух категорий. Само знание, являющееся, безусловно, «предикатом» божественной Самости, остается сокрытым от человеческого разума, не могущего заключить об обособленном его, знания, существовании; вместе с тем всеведение Всевышнего очевидно как онтологически, так и телеологически. Простая же Самость Бога не подлежит становлению акциденций-изменений и, как следствие, акцидентальных состояний — а потому и бытие Ее как «знающей» должно быть вычленено и процессуально, и в то же время абсолютно, нерелятивно. Для этих целей и вводит в свою теологию ал-Джуббā'й-младший «модус» как единственную онтологически верную константу, при этом не являющуюся «атрибутом» в традиционном его понимании: несуществующий и не-несуществующий, скрытый от разума и не-неизвестный хāl предстает перед интуицией богоискателя как своего рода *процессуальный статус* Бога, реальный в своей отличности от Его Самости и неотделимости от Нее. Тотальная амбивалентность «модуса» выдает его *ино-родность, ино-бытийность*, онтологическую самостоятельность¹⁴⁸, что, безусловно, роднит его со «смыслом» Му'аммара; можно даже смело заключить о том, что подлинно мутазилитскими метафизическими категориями, не присущими ни одной другой арабо-мусульманской или мировой религиозно-философской системе, являются именно разработанные ал-Джуббā'й и ас-Суламī понятия.

Важнейшая веха эволюции «теологического номинализма» мутазилитов теснейшим образом связана с «имяславской»¹⁴⁹ пробле-

ни в ранних доксографических или библиографических источниках подтверждения этому утверждению.

¹⁴⁷ *Аш-Шахрастāнī 'Абу ал-Фатх*. Китāб ал-милал ва ан-нихāl. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 92.

¹⁴⁸ Об этом свидетельствуют соответствующие главы из трудов Фахруддинā ар-Рāзī, посвященные критике «модусов» и ввиду этого оперирующие жестким разграничением «возможно-сущего» на субстанции и акциденции (см., напр.: *ар-Рāзī Фахруддин*. Мухāссал афкār ал-мутақаддимйн ва ал-мута'аххирйн. Каир, 1991. С. 62 и др.). Подобная дихотомия выдает неприятие представителями позднего калама любых метафизических «разработок», не укладывающихся в рамки классической онтологии; очевидно, именно с этим связана и «концептуалистическая» трактовка ахвāl ал-Джуббā'й.

¹⁴⁹ Здесь и далее термин «имяславие» используется в самом общем своем смысле и служит обозначением теологических спекуляций на тему «чтойности»

матикой, прорабатывавшейся мусульманскими мыслителями уже со второго века по хиджре. Первые следы исследования (правда, исследования филологического) связи имени ('*исм*) и атрибута (*сифа*), равно как и разбора «чтойности» первого, мы встречаем во II/VIII в. В частности, Ибн Сйбавайхи (ум. 180/796) в своей знаменитой «Книге» («Китаб») постулировал тождество «имени» и «атрибута», тем самым предвзяв похожие справки своих многочисленных последователей¹⁵⁰. Как и категория «смысл» (*ма'на*), перекочевавшая в философский лексикон из филологического трактата¹⁵¹, понятия «имя» и «атрибут» были переняты первыми богословами исламских «сект» в связи с полемикой об атрибутах Всевышнего и Его «благих именах» (*ал-'асмā' ал-хуснā*) — то есть в исключительно теологическом своем измерении.

Как же соотносятся, согласно мутакаллимам¹⁵², с божественной Самостью Ее «благие имена», отдельно упомянутые и в Коране¹⁵³, и в сунне¹⁵⁴? Для решения этой задачи «обособившиеся» прибегли к разработке схемы, включающей в себя собственно «имя», «поименованное» (*мусаммā*) и «именование» (*тасмийа*). Отношения между членами упомянутой триады проистекают, естественным образом, из онтологии божественных атрибутов: коль скоро бытие отличных от сущности Аллаха атрибутов невозможно, то всякое имя, относимое к Богу и «проистекающее» (*муштаққ*; букв. 'извлекаемое') из Его «субстанциональных» (тождественных Самости) или «оперативных» (сотворенных во времени) атрибутов, должно быть

имен, соотношения имен и поименованного и функции имени в онтологическом и, как следствие, богослужебном пространстве.

¹⁵⁰ См. подробный анализ выкладок Ибн Сйбавайхи в: *Наҳла 'А. Ал-'Исм ва ас-сифа фй ан-наҳв ал-'арабий ва ал-дирасāt ал-'урӯбийя*. Александрия, 1994.

¹⁵¹ См.: *Нофал Ф. Му'аммар б. 'Аббад ас-Суламй ва ārā'у-ху ал-калāmийя ал-фалсафийя*. Бейрут, 2015. С. 66—69.

¹⁵² Багдадские же мутазилиды, согласно ал-Муфйду (ум. 413/1022—1023), настаивали на ограничении божественных атрибутов числом имен, упомянутых в вероучительных источниках. См.: *ал-Муфйд б. Мухаммад. 'Авā'ил ал-мақālāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt*. Бейрут, 1983. С. 55—56.

¹⁵³ «У Аллаха прекрасные имена; зовите Его по ним и оставьте тех, которые раскольниковачают о Его именах. Будет им воздано за то, что они делают!» (7:180).

¹⁵⁴ «Воистину, у Аллаха девяносто девять имен, сто кроме одного. Каждый, кто запомнит их — войдет в рай» (*ал-'Асқалāни Ибн Хаджар. Фатх ал-Бārй шарх Саҳйх ал-Бухārй*. Каир, 1986. Т. 17. С. 338).

названо лишь «именованием» — абстрагированной выговоренностью, указывающей на Самость. В свете подобной оценки мутазилитами толковалась и этимология слова *'исм*, якобы произошедшего от *сима* — ‘знак’, ‘признак’¹⁵⁵.

Ал-Ка'бй, осмысливший «чтойность» атрибута в типично мутазилитской, «языковой» эпистеме, возвратился, по ал-Матуридй, к традиционному синтезу теологического номинализма басрийцев и логики Ибн Сйбавайхи:

Не присутствует же на самом деле в Аллахе какой бы то ни было атрибут — только описание описывающего (*ваѣф ал-ваѣсиф*) или именование поименованного (*тасмийат ал-мусаммā*); сии две [характеристики]... в сути своей (*фй ҳақйқати-хймā*) опираются на то, что в Нем¹⁵⁶.

Как и ан-Наззām¹⁵⁷, 'Абу ал-Қасим использует в своем учении концепт «именование», вскрывающий отношение мутазилитов к языку (*луға*) как таковому. Вне зависимости от разнообразия теорий возникновения языка, о котором будет сказано ниже, «обособившиеся» подходили к языку как к *логической*, но не *метафизической системе*. Достаточно вспомнить о концепции Хишāма б. 'Амра ал-Фуваṭй (ум. 226/840—841), окончательно разделившей мир имен и мир самостей как в теологическом, так и в антропологическом ракурсах: к примеру, термин «неверный» является лишь именованием, не тождественным сущности действующего субъекта, в то время как категории «неверие» и «неверный» уже объявляются соотнесенными друг с другом определенным образом¹⁵⁸. Эту связь поясняет Джалāl ад-Дйн ас-Суйӯтй (ум. 911/1505) в своем трактате «ал-Музхир...»: «Между выговоренностью (*лафз*) и указанным ею [смыслом] (*мадлӯл*) существует природное соответствие (*мунāсаба би-т-таб'*),

¹⁵⁵ *Ал-Бақилāнй*, 'Абу Бакр. Китāб ат-Тамхйд. Бейрут, 1957. С. 225. См. подробнее: Нофал Ф. О. Имяславские споры исламского Средневековья // Нофал Ф. О. Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки. Одесса, 2016.

¹⁵⁶ *Ал-Матуридй* 'Абу Мансӯр. Китāб ат-тавхйд. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 50.

¹⁵⁷ *Ал-'Аш'арй* 'Абу ал-Ҳасан. Мақалāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 487.

¹⁵⁸ *Ал-Бағдāдй* 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 88; ср.: *аш-Шахрастāнй* 'Абу ал-Фатҳ. Китāб ал-милал ва ан-нихāl. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 86—87.

понуждающее задающего задать [определенную связь между словом и смыслом]»¹⁵⁹. Упомянутая связь, объективно существующая в рамках языка как «серии»¹⁶⁰, не относима, согласно мутазилитам, к миру метафизики; и если филология и классическое право (фикх), в рамках некоего своего «коммуникационного» императива, имеют возможность прибегать к языку как к оперативному измерению общения индивидов¹⁶¹, то онтология мутазилизма постулирует полную свою свободу от логического «инобытия» языка как такового — и, в частности, от онтологического же «диктата» статусов и имен, объявленных багдадцами «речевыми / дискурсивными интеллигибелями» (*ма'қўлат хитāбиййа*)¹⁶².

Вместе с тем ал-Ка'бӣ, будучи детерминистом в области натурфилософии, лишает божественную Самость не столько атрибутивных, сколько имманентизирующих предикаций. Взаимообусловленность природы и смыслов, с одной стороны, и актов и акциденций — с другой, не предполагает какой бы то ни было причастности к Ней других порядков бытия как причины или, тем более, как претерпевающего; и если взгляд басрийцев был преимущественно обращен на теоретическую возможность вмешательства Бога в естественный порядок, то 'Абӯ ал-Қасим, представитель багдадской школы, отвергал всякую связь естественного порядка творения с его Создателем (кроме, конечно же, связи креационной). Как мы увидим далее, через призму строгой разведенности тварного и нетварного, фактического божественного не-присутствия в мироздании, ал-Ка'бӣ рассматривал и проблемы теологические, и проблемы физические.

¹⁵⁹ *Ас-Суйути Джалāl ад-Дин*. Ал-Музхир фӣ 'улӯм ал-луға. Бейрут, 1986. С. 47.

¹⁶⁰ Термин используется здесь в заданном Ж. Делезом значении. См.: Делез Ж. По каким критериям узнают структурализм? // Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999. С. 157.

¹⁶¹ Ср.: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 2001. С. 66. При этом интересно, что именно на общем для ал-Фуваṭи и Леви-Строса постулате об оперативной структурности языка (читай — естественности отношений-операций внутри языка) последний строит теорию о формальном соответствии структур языка и социальных явлений.

¹⁶² *Ал-Муфид б. Муҳаммад*. 'Авā'ил ал-мақālāt фӣ ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 58—59.

**Божественные «знание»,
«воление» и «всемогущество»:
«модальный дуализм»**

Как и другие мутазилиты, 'Абу ал-Қасим принимал традиционную для интеллектуалов Басры и Багдада классификацию божественных атрибутов. В этой связи ал-Матуридӣ замечает:

Говорил [ал-Ка'бӣ]: то, что предполагает вариативность модальности (*хāl*) или объекта (*шахс*) — это атрибут действия (*сифат ал-фи'л*); сказано же: «Он награждает кого-то» или «Он милует кого-то» — но Он может и не помирловать того же [человека] в иной раз. Это касается и речи (*калям*) и того, что похоже на нее... Могущество, знание и жизнь не предполагают различия [в них Его действия] — и это атрибуты самостные (*сифат аз-зāt*). Также и все, что подчиняется могуществу (*худра*) — это оперативный атрибут, вроде милости или слова, а то, что не подчиняется таковому — атрибут самостный, ибо нельзя сказать: «Может ли Он знать?»¹⁶³.

Несомненно, 'Абу ал-Қасим отмечает уже здесь, в части дефиниций, важность *действования* Бога для умозрительного, в высшей степени условного выведения Его атрибутов: направленные вовне Самости акты дают именование «оперативным», а внутренние априорные «состояния» — «самостным», «субстанциальным» атрибутам, так или иначе упоминаемым в Священном Писании или предании ислама. Однако подробный анализ дошедших до нас теологических построений ал-Ка'бӣ позволяет охарактеризовать последнего как «модального дуалиста», закрепившего за Всевышним реальность всего двух атрибутов — «гносеологического» и «креационного».

Следуя большинству мутазилитов, 'Абу ал-Қасим признавал Бога «знающим», объемлющим Своим знанием все сущее. «[Аллах] повсюду — и значит это, что Он знает [всякое место] и хранит его», — учил мутакалим, противостоя буквальному толкованию седьмого *айата* 58-й *сūры*¹⁶⁴ Корана¹⁶⁵. Критика антропоморфизма приводит

¹⁶³ *Ал-Матуридӣ 'Абу Мансӯр*. Китāб ат-тавхид. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 50.

¹⁶⁴ «Разве ты не видишь, что Аллах знает то, что в небесах и что на земле? Не бывает тайной беседы трех, чтобы Он не был четвертым, или пяти, чтобы Он не был шестым; и меньше, чем это, и больше, без того, чтобы Он не был с ними, где бы ни были они. Потом сообщит Он им, что они делали, в день воскресения: ведь Аллах о всякой вещи знающ!».

¹⁶⁵ Там же. С. 75. Буквальное же понимание божественного всеприсутствия средневековые источники зачастую приписывали джахмитам (см., напр.: *Ибн 'Абд*

мыслителя к выведению нового универсального гносеологического постулата: по мнению ал-Ка'бӣ, перцептивное знание (*идрāk*) не является отдельным, первичным этапом апперцепции, неким «прото-знанием»:

Вы утверждаете перцепцию за Богом после утверждения ее за человеком; мы же не согласны с вами в том, что зрение и слух суть перцепции, отличные от знания... Слышанное и виденное осознается сердцем и разумом — и не находит [человек], будто взор его постиг увиденное, но сам он постигает увиденное; также и слышащий постигает услышанное не ушами, а сам — а это и есть, по сути своей, знание¹⁶⁶.

Описывая человеческую перцепцию, которая, как мы помним, может обуславливаться волевым импульсом субъекта, 'Абӯ ал-Қасим оперирует категорией «чувство» (*шу'ур*)¹⁶⁷, безусловно неприменимой к Трансцендентному ввиду своей «акцидентальной» коннотации. Фрагментарность, неустойчивость *длящегося* процесса сенсбилизации была реинтерпретирована багдадским мутакаллимом как ущербность самой *возможности* осязания, обоняния, зрения; понятая в этом ключе формулировка «помехи возможного» (*шавā'иб ал-имкāн*), встречающаяся у аш-Шахрастāни, позволяет связать релятивизм чувственного познания по ал-Ка'бӣ с онтологическим его, познания, аспектом. Упомянутой теории оказалось достаточно, чтобы мыслитель отказал Аллаху в таких атрибутах, как «зрение» или «слух», излишне «физиологичных» и, на его взгляд, не обладающих самостоятельной метафизической ценностью.

Басрийские [мутазилиты] согласны с нашими товарищами в том, что Аллах (велик Он и преславлен!) действительно слышит речь и звуки, а не просто знает о них. Ал-Ка'бӣ же, вкупе с багдадскими [мутазилитами], решил, будто Аллах Всевышний не слышит ничего, — в смысле восприятия, именуемого «слухом», — и истолковал описание Его как «Слышащего», «Видящего» в смысле знания Его о слышимом и видимом другими, нежели Он Сам¹⁶⁸.

ал-Барр. Ат-Тамхйд. Алжир, 2012. Т. 6. С. 124; аз-Захаби Шамсуддйн. Ал-'Алувв ли-л-'Алий ал-Ғаффār. Эр-Рияд, 1995. С. 267—268; Ибн Таймиййа Тақийй ад-Дин. Маджмӯ' ал-фатāвā. Эр-Рияд, 1995. Т. 5. С. 60 и др.).

¹⁶⁶ Аш-Шахрастāни 'Абӯ ал-Фатх. Нихāйат ал-икдām фӣ 'илм ал-калām. Бейрут, 1425 г. х. С. 195.

¹⁶⁷ Там же.

¹⁶⁸ Ал-Бағдādī 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 100.

Сообщение ал-Бағдādī, почти дословно переданное и объясненное аш-Шахрастānī¹⁶⁹, немного иным образом интерпретируется автором «Муḥаṣṣал...» и разделяется его комментатором ат-Ṭūsī:

Сказал [Фахруддīн ар-Рāzī]: «Перцепция отлична от знания, так как мы, воспринимая зрением некую вещь и после отвращаясь от нее, чувствуем разницу между двумя этими состояниями... Зрение отлично от знания; но *фалāсифа*, ал-Ка'бī и 'Абū ал-Ḥусайн [ал-Баṣрī] утверждали, что [зрение] обусловлено раздражением (*та'ассур*) зрачка образом (*сūra*) зримого... *Фалāсифа*, ал-Ка'бī и 'Абū ал-Ḥусайн [ал-Баṣрī] считали, что [Аллах Слышащий, Видящий] есть Всевышний, знающий о видимом и слышимом»¹⁷⁰.

Константность природы двух миров сущего, исповедуемая большинством мусульманских мыслителей в противовес христианскому учению о деградации «дольного мира» после Адама и исключаяющая возможность качественного изменения человеческого естества *во* и *вне* времени, находит свое выражение и в мутазилитском постулате о невозможности взирания на Аллаха после телесного воскресения. Созданный, насколько это возможно, идеальным космос, согласно мутакаллимам, меняет после всеобщего воскресения лишь некоторые свои свойства, но не сущность; при этом, как неоднократно отмечалось выше, Бог вовсе не подвержен изменениям. А раз так, рассуждают мутазилиты, то тварь не в состоянии взирать на Творца ни в этом, ни в каком бы то ни было другом теле. Но если другие мутазилиты видели причину последнего исключительно в ущербности «тварного» восприятия, то 'Абū ал-Қасим окончательно разрывает всякую эсхатологическую связь Бога и человека: коль скоро апофатическое познание субъектом Творца изначально несовершенно, а само восприятие — невозможно, отношения человека и Бога остаются акционально-субординационными и в этом (*дунйā*), и в ином (*āхира*) мире; человек по-прежнему не может лицезреть Бога, а Бог — не поддерживать Своим благодеянием человека. О верности этого вывода свидетельствует следующий отрывок из фундаментального трактата ал-Мāтурīдī:

Не воспринимается зрением то, что не имеет границы (*ḫадд*)... Знание как таковое имеет свои условия; также и зрительное вос-

¹⁶⁹ *Аш-Шахрастānī 'Абū ал-Фатḫ*. Нихāйат ал-икдām фī 'илм ал-калām. Бейрут, 1425 г. х. С. 193—194; *Он же*. Китāб ал-милал ва ан-нихāl. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 90.

¹⁷⁰ *Ат-Ṭūsī Наṣīр ад-Дин*. Талḫīс ал-муḥаṣṣал. Тегеран, 1980. С. 172, 287.

приятие имеет свои условия, такие как отличие [смотрящего] от видимого, [среда] пребывания видимого, включающая в себя расстояние, противостояние, воздушное сообщение, количественные характеристики¹⁷¹.

Универсальность механизма зрения, принимаемая ал-Ка'бӣ, позволила багдадской школе обосновать тождество «перцептивных» атрибутов Бога Его же всезнанию, провозглашенное ан-Наззәмом¹⁷². Отсюда проистекает знаменитое учение 'Абӯ ал-Қасима о «чистой» саморефлексии Аллаха, не могущей быть описанной даже иносказательно. К примеру, рекуррентность, вербальная повторяемость заключения о единственности Всевышнего, постулирования Его божественности, представляемого в человеческом, тварном разуме не позволяло ал-Ка'бӣ назвать Бога «единобожником» (*муваххид*), а Его знание об этом — «единобожием» (*тавхїд*)¹⁷³. В противоположность мутазилитам, 'Абӯ ал-Ҳасан ал-'Аш'арӣ, не признававший ни номинализма басрийцев и багдадцев, ни их «акционного монизма», настаивал на объективности, помимо всего прочего, и гносеологических универсалий — и потому Аллах фактически объявлялся им «предвечным единобожником», а «единобожие» как таковое — извечным, самостоятельным атрибутом Бога, ввиду своей связи с категорией «вера» (*'имān*)¹⁷⁴. Таким же образом основатель и эпоним ашаризма охарактеризовал и чувственное восприятие, отличное, по его мнению, от знания — результата умозрения, основывающегося в некоторых своих аспектах и на данных пяти органов чувств¹⁷⁵.

Такова, согласно 'Абӯ ал-Қасиму, метафизика непреходящего, «самостного» божественного знания. Но что составляет основу божественного действия? Для ответа на этот вопрос ал-Ка'бӣ обращается к понятиям «всемогущество» (*қудра*), «воля» (*'ирāда*) и «выбор» (*'ихтийār*), по-новому их истолковывая.

Уже 'Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллāф, как и многие последующие представители басрийской школы мутазилизма, рассматривал «могущество»

¹⁷¹ *Ал-Матурїдї 'Абӯ Мансӯр*. Китāб ат-тавхїд. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 82.

¹⁷² *Ал-Бағдādї 'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 99.

¹⁷³ См.: *ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фї ал-хилāф байн ал-басрийїн ва ал-багдадийїн. Триполи, 1979. С. 322.

¹⁷⁴ См.: *ал-'Аш'арї 'Абӯ ал-Ҳасан*. Вопросание о вере // *Нофал Ф. О.* Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки / Пер. с араб. и коммент. Ф. О. Нофала. Одесса, 2016.

¹⁷⁵ *Аш-Шахрастāнї 'Абӯ ал-Фатх*. Нихāйат ал-икдām фї 'илм ал-калām. Бейрут, 1425 г. х. С. 195.

как обязательное условие всякого осознанного акта человека или Бога. Как отмечает ал-'Аш'арӣ, атрибут «могущество» вычленялся первыми басрийскими номиналистами в их рассуждениях о «катафатике» божественного, что, безусловно, отнюдь не случайно¹⁷⁶. Несмотря на условность атрибута как такового, «обособившиеся», строившие свою, автохтонную метафизику действия, постулировали эмпирическую очевидность самого акта, аксиоматически не считавшегося случайным или произвольным. Исследование причинности закономерным образом привело мутазилитов к введению категории «способность к действию» ('*иститā*'a) или «могущество» в онтологию; но если у Аристотеля сама природа вещей выступала в качестве «начала движения и изменения»¹⁷⁷, то у мутакаллимов одухотворенная самость выступает как носитель «могущества», единственно обуславливающего действие — или, выражаясь языком Стагирита, и «энергию», и «энтелехию», и «причину». Дуализм природы и могущества, покорного выбору, — основная черта теологии и антропологии калама, обозначивших новый подход ко многим решенным в патристике проблемам этики и физики¹⁷⁸.

Итак, могущество — первая, «недифференцированная» причина всякого действия и человека, и Аллаха. Сама же «чтойность» божественного могущества понималась разными мутакаллимами по-разному. К примеру, ал-'Аллāф, придерживаясь своей атомистической концепции, развил финитизм материалистический до финитизма «теолого-энергийного»: по 'Абӯ ал-Хузайлу, вместе с неизбежным концом всякого движения («Как вначале было все сотворено, и не было до этого [какого-либо] творения, то будет у [всего] конец, не будет после которого творения»¹⁷⁹) возможен конец и самого творения. Сотворение же мира, как и его исчезновение, безусловно, связано с могуществом

¹⁷⁶ Ал-'Аш'арӣ 'Абӯ ал-Ҳасан. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтиләф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 176—177.

¹⁷⁷ *Aristo. Physics. III, 1* (см. русск. пер. в: *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. М., 1981. Т. 3. С. 103—105). При этом «могущество» как «сущностный атрибут» нельзя отождествить ни с одной из четырех аристотелевских причин: так, согласно ал-Йдждӣ, '*иститā*'a трактуется как «атрибут, сопряженный с действием, [совершающимся] вместо бездействия, и с бездействием, [совершающимся] вместо действия» (ал-Йдждӣ 'Адуд ад-Дин. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 229).

¹⁷⁸ Позже, со сближением калама с арабязычным перипатетизмом, «могущество» начало трактоваться как «атрибут... присущий всякому животному (*хайавāн*)» (ал-Джурджāнӣ аш-Шарӣф. Ат-Та'рифāt. Каир, 2004. С. 19).

¹⁷⁹ Ал-Бағдādӣ 'Абдулқадир. Ал-Фарқ байн ал-фирак. Каир, 1988. С. 74; ал-'Андалусӣ Ибн Ҳазм. Ал-Фисал фӣ ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-нихāl. Бейрут, 2007. Т. 2. С. 395.

Бога; следовательно, конечность мироздания означает ограниченность и могущества Всевышнего, направленного на мир субстанций и акциденций. Бытие же мира, согласно ал-'Аллāфу, обеспечивается предельной неосуществленностью *актуально-конечного* божественного могущества¹⁸⁰. Против подобных теорий впоследствии выступали как басрийские, так и багдадские мутазилиты, — в том числе и ал-Ка'бй¹⁸¹, — вполне разделяя основную их посылку — априорно-ограниченный характер божественного действования.

Ограниченность могущества Творца постулируется и в учении племянника 'Абу ал-Хузайла, ан-Наззāма. «Аллах не имеет мощи свершить несправедливость или зло, сотворить Себе сына или свершить чудо руками лжеца», — замечал Ибн Саййār¹⁸², утверждая, что «уродливое» (*қабих*) действие свидетельствует об «уродливости» (*қубх*) деятеля, что невозможно в отношении Аллаха¹⁸³. Потенциальную же возможность исхождения зла или несправедливости от Бога отстаивали ал-'Аллāф¹⁸⁴, Джа'фар б. Ҳарб¹⁸⁵, 'Абу 'Алй, 'Абу Хāшим и 'Абу ал-Қасим¹⁸⁶, впрочем исповедовавший своеобразный этический и аксиологический «реализм»:

Но если [Аллах совершит некую] несправедливость, разумы [людские] пребудут в неизменном состоянии, а вещи, через которые мы доказываем [что-либо] разуму, станут другими, нежели сегодня. Они будут теми же [по сущности], обладая иными обликами (*хай ʿат*), строениями (*нузум*) и сочетанием (*иттиṣāқ*)¹⁸⁷.

Иными словами, божественные невмешательство и благость являются для 'Абу ал-Қасима условиями неизменяемости мира, его

¹⁸⁰ Ал-'Андалусй Ибн Ҳазм. Ал-Фиṣал фй ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Бейрут, 2007. Т. 2. С. 384.

¹⁸¹ Там же.

¹⁸² Там же. С. 139.

¹⁸³ См. подробнее: Нофал Ф. О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М., 2015. С. 83—84.

¹⁸⁴ Ал-'Андалусй Ибн Ҳазм. Ал-Фиṣал фй ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Бейрут, 2007. Т. 2. С. 384.

¹⁸⁵ Ал-'Аш'арй 'Абу ал-Ҳасан. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-муṣаллйн. Висбаден, 1980. С. 201—202, 556—557.

¹⁸⁶ Ал-Муфйд б. Муҳаммад. 'Авā'ил ал-мақālāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 59; ал-Басрй 'Абу ал-Ҳусайн. Таṣаффуҳ ал-адилла. Висбаден, 2006. С. 89.

¹⁸⁷ Ал-'Аш'арй 'Абу ал-Ҳасан. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-муṣаллйн. Висбаден, 1980. С. 557.

познаваемости и логическо-эстетической константности. В свою очередь Бог, непостижимый в Своей сущности, познается человеком через нерушимость совокупности отношений в мироздании, определяемую субъектом как полезную и благоую¹⁸⁸; настоящий порядок поддерживается Творцом по Его мудрости, но не ввиду некоей «субстанциональной» обусловленности — и в этом ал-Ка'бй следует интенции основателя багдадской школы мутазилизма Бишра б. ал-Му'тамира, выступившего против тезиса басрийцев об онтологической необходимости (*уджуб*) совершения Богом благого (*ал-лутф ал-'илāхийй*)¹⁸⁹. Позже эту мысль разовьют как мутакаллимы-ашариты, так и мыслители-традиционалисты. Помимо этого, по Ибн Хазму, 'Абу ал-Қасим не допускал «синтетического» устранения Богом природных дихотомий: например, некая вещь, понуждаемая всемогуществом Первопричины, не может и двигаться, и покоиться одновременно¹⁹⁰.

Тем не менее, согласно позднеашаритским доксографам, освободив действие Бога от внутренней, «самостной» детерминации, 'Абу ал-Қасим оставляет его во власти детерминации «парадигмальной»: коль скоро Всевышний «не может совершить послушания (*тā'a*), абсурда (*суфх*) или праздности ('*абас*)» — а только в этих формах и находит свое воплощение действие твари, — Он «не в силах совершить того, что подвластно Его рабам»¹⁹¹. Это сообщение, принадлежащее перу Фахруддина ар-Рази и его комментаторов, не находит своего обоснования в трактатах ранних ашаритов и опровергается мутазилитскими авторами. В частности, 'Абу ал-Хусайн ал-Басри следующим образом цитирует «'Уйун ал-масā'ил...» 'Абу ал-Қасима:

Нечто совершаемое не может одновременно совершаться и Аллахом (велик Он и преславлен!), и [Его] рабом; и может оно совершаться одним из них, по очереди (*алā ал-бадал*)... Действие

¹⁸⁸ См. в этой связи: Смирнов А. В. «Благо» и «зло» в исламской традиции и философии (к постановке вопроса). Избранные тексты // Этическая мысль. М., 2008. Вып. 8. С. 154—193.

¹⁸⁹ *Ал-Хамаданй 'Абд ал-Джаббар*. Ал-Мугнй фй абваб ат-тавхид ва ал-'адл. Каир, 1971. Т. 13. С. 514. Сам же ал-Ка'бй считал, что Бог обязан совершать «наилучшее» (*ал-аслах*) лишь при исключительной необходимости, как то: устранение немощей дееспособных праведников при желании последних. См.: *ал-Бағдādй 'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 100; *ат-Тусй Насйр ад-Дин*. Талхйс ал-мухассал. Тегеран, 1980. С. 343.

¹⁹⁰ *Ал-'Андалусй Ибн Хазм*. Ал-Фиṣал фй ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-нихал. Бейрут, 2007. Т. 3. С. 52—53.

¹⁹¹ *Ат-Тусй Насйр ад-Дин*. Талхйс ал-мухассал. Тегеран, 1980. С. 301.

принадлежит одному своему совершителю по самости последнего (ли-нафси-хи, ли-'айни-хи)¹⁹².

Несмотря на то что примеры разновидностей действования, подпадающих, согласно ал-Ка'бӣ, под могущество и человека, и Бога, до нас не дошли, мы, учитывая передачу 'Абӯ ал-Хусайна, имеем все основания усомниться в достоверности упомянутых выкладок «перипатизирующих» ашаритов. Что касается приписанной ал-Балхӣ классификации человеческих деяний, то она, вне всякого сомнения, восходит к ашаритско-традиционалистской теологии — и потому встречается в трудах мыслителей указанных школ XII—XV вв.¹⁹³

Само понятие «могущество» осмысливалось ал-Ка'бӣ, вслед за Ибн ал-'Ашрасом и Бишром, как «здоровье» (*сиҳҳа*, *афийа*), отсутствие возможного внутреннего, сущностного препятствия к действию, бессилия ('аджз)¹⁹⁴. А раз так, то могущество Бога не может быть отделено от Его безграничного действия, с одной стороны, и от Его всесильной Самости — с другой, даже метафизически. Какова тогда роль «воления» в предуготовлении божественного действия?

Как и у других мутазилитов-багдадцев, понятие «воля» (*'ирāда*) выступало в трудах 'Абӯ ал-Қасима синонимом категории «выбор» (*'ихтийар*)¹⁹⁵. Но если человеческое воление, предворяющее действие¹⁹⁶, акцидентально в самой своей сути, то воление Аллаха осмысливается ал-Ка'бӣ с позиций непричастности Самости Всевышнего всякого преходящего.

«Басрийцы» согласны с нашими товарищами в том, что Аллах (велик Он и преславлен!) и в самом деле желает; но наши товарищи говорили, что Он желает вечным волением, а басрийские мутазилиты решили, будто Он желает не сотворенным в некоем месте (*лā фӣ маҳалл*) волением. Ал-Ка'бӣ и ан-Наззām отошли от этих

¹⁹² Ал-Басрӣ 'Абӯ ал-Хусайн. Таṣаффуҳ ал-адилла. Висбаден, 2006. С. 131.

¹⁹³ Ал-'Исавӣ Джамāl ад-Дин. Нихайат ас-сӯл шарҳ минхадж ал-вусӯл. Бейрут, 1999. Т. 1. С. 64; ас-Санӯсӣ Мухаммад. 'Ақидат 'ахл ат-тавхид ал-кубрā. Каир, 1898. С. 230; см. также: ал-Джазирӣ Н. Қирā'а фӣ 'илм ал-калам: ал-ғā'ийа 'инд ал-'ашā'ира. Каир, 1992. С. 294.

¹⁹⁴ См.: ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 322; ср.: ал-'Аш'арӣ 'Абӯ ал-Хасан. Мақалāt ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллиин. Висбаден, 1980. С. 229.

¹⁹⁵ Ал-Муфид б. Мухаммад. 'Авā'ил ал-мақалāt фӣ ал-мазāхиб ва ал-мухтарāt. Бейрут, 1983. С. 133.

¹⁹⁶ См.: ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 360—362.

двух речений и учили, что у Аллаха Всевышнего нет воления, а если и говорится о Нем как о «желающем» что-либо из Своих действий, то означает это, что... [воление это, на самом деле] — Его приказ (*'амр*), а описание Его как «волящего» есть иносказание... ведь описана стена как «хотящая» в словах Аллаха Всевышнего: «[И нашли они там] стену, которая хотела развалиться, и он ее поправил. Сказал он: “Если бы ты хотел, то взял бы за это плату”»¹⁹⁷. Из-за отрицания ими воления Аллаха (велик Он и преславлен!) свидетельствуют о них наши товарищи и «басрийцы» как о неверных¹⁹⁸.

Действительно, ан-Наззām, следуя, как явствует из сохранившихся источников, этической парадигматике своего учения, отказал Всевышнему в какой-либо «воле», отличной от Его всеведения и действия¹⁹⁹. Но 'Абу ал-Қасим исходит в схожих построениях из примата абсолютного знания Бога над всякой природой — а значит, и над диктатом иррациональных, случайных факторов, подготавливающих или искажающих деяние. Совершенным результатом свободы божественного *выбора-действия* философом объявляется вся тварь, распадающаяся у ал-Балхї, по словам ал-Муфїда²⁰⁰ и аш-Шахрастāнї²⁰¹, на актуальный универсум вещей, их предикатов и отношений и универсум Откровения, содержащий положенные мудростью Аллаха нормативные установления.

«Модальный дуализм» теологии ал-Балхї был отмечен и средневековыми мыслителями, неоднозначно относившимися к идее дихотомии знания и креационного акта в области трансцендентного. Шейх ал-Муфїд б. Муҳаммад, разделявший многие богословские и натур-философские теории багдадской школы мутазилизма, неоднократно отмечал справедливость учения 'Абу ал-Қасима о Самости Бога.

¹⁹⁷ Коран 18:77.

¹⁹⁸ *Ал-Бағдадї 'Абдулқахир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 100.

¹⁹⁹ *Аш-Шахрастāнї 'Абу ал-Фатх*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 37. Вероятнее всего, ан-Наззām предстает здесь перед нами своего рода преемником ал-'Алїфа, признававшего существование божественной воли, нетождественной своему объекту — а значит, и продолжателем своеобразной «этической» теологии басрийской школы, отгородившей волю человека от вмешательства Творца. В свою очередь, багдадская школа предпочла ригоризм онтологии этико-теологическому детерминизму, придя в некоторых вопросах к согласию с басрийскими мутакаллимами и разойдясь с ними в других.

²⁰⁰ *Ал-Муфїд б. Муҳаммад*. 'Авā'ил ал-мақālāt фї ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 55.

²⁰¹ *Аш-Шахрастāнї 'Абу ал-Фатх*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 90; *Он же*. Нихāйат ал-икдām фї 'илм ал-калām. Бейрут, 1425 г. х. С. 58.

Скажу же: желание Аллаха Всевышнего Своих действий тождественно самим действиям, а желание им действий Своей твари — это повеление о [совершении тех] деяний... К этому склонялось большинство «багдадцев» — и, в частности, 'Абӯ ал-Қасим ал-Балхӣ²⁰², —

подчеркивал он, добавляя: «Аллах Всевышний знает обо всем еще до возникновения [всего]»²⁰³. В свою очередь, 'Абӯ Мансӯр ал-Мāтуридӣ, выделявший «образование» (*таквӣн*) как восьмой, оперативный — и вместе с тем вечный, неотделимый от божественной Самости — атрибут Аллаха, открыто выступал против выкладок ал-Ка'бӣ в их «дуалистической» части. И в самом деле, вопрошал ал-Мāтуридӣ, как глава «обособившихся» Багдада может говорить о свободе Бога, если Его свобода и есть действие? Деяния Аллаха в таком случае не могут быть совершены «по выбору» — ибо они сами становятся выбором, требующим бесконечного множества обоснований-«выборов», что невозможно. Так, по мнению 'Абӯ Мансӯра, теология божественного действия ал-Ка'бӣ колеблется между недопустимыми рекурсивностью и отрицанием самой оности «выбора» в отношении Господа миров²⁰⁴; последнее же противоречит толкованию «воли» Всевышнего как «описания Его выбирающим, непринужденным»²⁰⁵.

Бог и человек: благодаяние Творца и тварная воля

Совершенство и красота божественного деяния, описанные мутазилитской «первоосновой» ('*асл*) о справедливости ('*адл*) Творца, стали предметом пристального внимания мутакаллимов Басры и Багдада, будучи предельным развитием «трансцендентальной» теологической проблематики. И если ашариты и традиционалисты стремились к обоснованию преимущественно провиденциалистских, детерминистических метафизических схем, то *антропоаскетика* мутазилизма продолжала развивать кадаритское богословие, строго разделяющее процессы «горнего» и «дольнего» миров.

²⁰² Ал-Муфид б. Муҳаммад. 'Авā'ил ал-мақālāt фӣ ал-мазāхиб ва ал-мухтāрāt. Бейрут, 1983. С. 55.

²⁰³ Там же. С. 57.

²⁰⁴ См.: ал-Мāтуридӣ 'Абӯ Мансӯр. Китāб ат-тавхӣд. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 60—61.

²⁰⁵ Там же. С. 293, 323.

И Бишр б. ал-Му‘тамир, и, по-видимому, ’Абу ал-Қасим придерживались одного и того же мнения о неполной степени реализации божественной благодати в мире. «Поистине, у Аллаха есть благодеяния, такие, что если бы совершил Он их, обратился бы неверный; но не совершает Он их, ибо Его обязанность (*вāджиб*) — устранение препятствий перед дееспособным [человеком]», — заключал Бишр²⁰⁶. Однако насколько на самом деле отстранено могущество Бога от человеческого беззакония? Ответ ’Абу ал-Қасима таков: нельзя говорить о наделении Создателем человека способностью к греху, послушанию (*ма‘суййа*): могущество сотворить греховное деяние не является тождественным «силе» (*қувва*), подготавливающей само деяние. Чистое могущество, данное человеку, модально безлико, а потому, по замыслу Аллаха, в потенции служит исключительно благу; ввиду этого, логически неверным выглядит предположение о наделении человека «силой к совершению греха». «Аллах Всевышний не дает неверному силы, через которую тот принимает неверие — но дает ему [силу] для того, чтобы оставить [неверие]», — писал ал-Балхй²⁰⁷.

В отношении известных коранических строк, приписывающих воле Аллаха полную власть над человеком и его поступками²⁰⁸, ал-Ка‘бй прибегал к символично-аллегорическому толкованию, объясняя распространенность некоторых расхожих фраз, относящихся к божественному Провидению, особенностью арабского менталитета. По мнению мыслителя, лишь «обычай арабов увлекаться некоей вещью», повсеместно вещая о ней, и привел к «суесловию» — и, как следствие, «преступлению границ» и отнесению «всякой мерзости» к «Предопределению Аллаха»²⁰⁹. Никакое действие рабов Всевышнего само по себе не может быть приписано Последнему — в том числе и «послушания» (*тā‘ат*), Им установленные.

Если бы послушания и установления служили благодати Аллаха, то Аллах бы был благодетельствован — чист Он от награды, даваемой Им же за награду! Благодать Его — Его милость, а награда — Его

²⁰⁶ *Ал-Хаййāt ‘Абу ал-Хусайн*. Ал-Интиṣār ва ар-радд ‘алā Ибн ар-Равандй ал-мулхид. Каир, 1925. С. 64—65.

²⁰⁷ *Ан-Нисāбури ‘Абу Рашид*. Ал-Масā’ил фй ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 256; ср. с его фразой: «Аллах не присуживает кому-либо неверие» (*ал-Матуриди ‘Абу Мансūr*. Китāб ат-тавхйд. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 307).

²⁰⁸ См.: Коран 4:78; 7:179; 13:31; 74:31; 91:8 и др.

²⁰⁹ *Ал-Матуриди ‘Абу Мансūr*. Китāб ат-тавхйд. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 316.

воздаяние за [исполнение] предписания. Награждение, без предварительного предписания послушания, невозможно — ибо награда предполагает возвеличивание и почет, [оказываемые награждаемому], а [награда, даваемая] недостойному, мерзка²¹⁰.

Таким образом, 'Абӯ ал-Қасим, лишь словесно критиковавший двусмысленные формулировки басрийцев, в целом оставался верен мутазилитской предпосылке о разведенности воли Бога и человека, оставляя за Всевышним право на вмешательство в естественный и «интенциональный» ход временных событий лишь в случае бесилия дееспособного верного (*мукаллаф*), внутренней или внешней «порчи» механизма действия²¹¹.

Космогония и эсхатология: рай первый и рай последний

Авраамические религии, генетически связанные между собой в том числе и древнесемитским сюжетом о «насаждении» Богом рая и помещении в нем человека²¹², преимущественно отстранялись в своих доктринальных источниках от детального описания соотношения «первого» Эдема и рая, обещанного верным после Страшного суда. Кроме того, библейские и коранические источники зачастую обходят вниманием саму «онтологию» рая, предпочитая рассказу о первоначальных «состояниях» твари повествование о ее, твари, дальнейшей судьбе. Первые же богословы раввинистической, христианской и исламской традиций, безусловно, тяготели к осмыслению эсхатона человека как природной, натурфилософской реальности — и, следовательно, как определенного порядка бытия, отождествленного с «первым раем» и его блаженством.

Рай христианства выступает в патристике и как антипод вневременного «Небесного Иерусалима», и как тождественное ему пространство. В сочинении «Гимны о рае» св. Ефрем Сирин (ум. 373) напрямую связывает рай Адама и рай будущего века:

²¹⁰ *Ат-Туси Наџир ад-Дин*. Талхис ал-мухассал. Тегеран, 1980. С. 343.

²¹¹ Там же; *ал-Бағдади 'Абдулқадир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 100.

²¹² См.: *Cohen C. Eden // The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Oxford, 2011. P. 228—229; *Mathews Kenneth A.* Genesis. Nashville, Tenn., 1996; *Wheeler B.* Mecca and Eden: ritual, relics, and territory in Islam. Chicago, 2006 и др.

Духовным оком воззрел я на рай. Горные вершины не достигают до его высоты... Красота его возбуждает радость и влечет к себе шествующих, озаряя их блеском лучей и услаждая их своим благоуханием. Светоновные облака образуют кущи для достойных его... Далеко от взоров рай, недостижим он для ока... Когда праведники взойдут на ступени, назначенные им в наследие, тогда каждый, по мере подвигов своих, будет возведен на ту именно ступень, какой он достоин и на какой ему должно пребывать. Как велико число и различие ступеней, так же велико число и различие в достоинстве помилованных... Посреди рая насадил Бог древо познания, окружил его страхом, оградил ужасом, чтобы, подобно ограде, они охраняли его²¹³.

В свою очередь св. Симеон Новый Богослов (ум. 1022) свел к созерцанию Божества все образы видимого рая Конца времен, восходящие к Ветхому Завету:

А «многие обители» являют нам, как думаю, что будет много степеней любви и просвещения, что каждый в меру сил своих достигнет созерцания, и мера та для каждого величьем будет, славой, покоем, наслаждением... Итак, палаты многие, различные обители, одежды драгоценные, венцы разнообразные, и камни, и жемчужины, цветы благоуханные — ...всем этим там является одно лишь созерцание Тебя, Владыко Господи!²¹⁴

Священное Писание мусульман, относящее слово *рай*, *сад* (*джанна*) и к местопребыванию первого человека²¹⁵, и к уделу праведников²¹⁶, поставило похожую дилемму и перед мыслителями исламского Средневековья: так, при описании сцены изгнания Аллахом Адама и Хаввы из рая, в Коране используется слово *ахбат* — ‘спустил’, ‘низвел’, — что позволило многим теологам классической и постклассической эпох (в большей степени — теологам-традиционалистам) учить о неизменности *джаннат* Адам «рая Адама» и его отличии от доступной человеческому взору земли. «Рай, в котором поселены были Адам и Хавва’... есть вечный рай (*джаннат ал-хулд*)», — резюмировал Ибн Таймийя многовековые

²¹³ Ефрем Сирин, св. О рае // Ефрем Сирин, св. Творения. М., 1852. Т. 7. С. 58—67.

²¹⁴ *Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes*, I. P., 1976. P. 168—170 (пер. И.-Г. В. Алфеева).

²¹⁵ Коран 2:34—36; 7:12—13 и др.

²¹⁶ Коран 2:25; 9:100 и др.

споры, относя упомянутый им тезис к «предшественникам (*салаф*) [сегодняшних ученых] уммы, людям сунны ('*ахл ас-сунна*)»²¹⁷; к аналогичному выводу пришел на страницах трактата «Мифтаḥ ас-са'ада...» и ученик родоначальника современного салафизма Ибн Қаййим ал-Джавзиййа²¹⁸.

Противоположная позиция, близкая библейскому, «географическому» пониманию рая²¹⁹, принадлежит первым мусульманским вольнодумцам²²⁰. И мутазилиды (ал-Ка'бӣ²²¹ и 'Абӯ Муслим Муḥмад ал-'Исбаханӣ²²²), и тяготевавший к рационалистической методологии калама²²³ Мунзир б. Са'ид ал-Баллӯтӣ (ум. 355/965—966) отделяли «обитель воздаяния» (*дәр ал-джаза*) от «эдемского сада» (*джаннат 'адн*), созданного Богом на земле, «на возвышенном месте» (*фӣ мавди 'ал*)²²⁴. Приводящееся ал-Баллӯтӣ обоснование крайне просто и соответствует основополагающим принципам мутазилитской доктрины и, как следствие, экзегезы: в самом деле, вероучительными источниками ислама рай эсхатологический наделялся такими эпитетами, как «обитель пребывания» (*дәр ал-мукама*), «дом воздаяния» (*дәр ал-джаза*), «место мирное» (*дәр ас-салам*), «безгрешное» (*би-лә та'сӣм*) и т. д.; однако

²¹⁷ Ибн Таймиййа Тақийй ад-Дин. Маджмӯ' ал-фатāвā. Эр-Рияд, 1995. Т. 4. С. 346.

²¹⁸ Ал-Джавзиййа Ибн Қаййим. Мифтаḥ дәр ас-са'ада. Эр-Рияд, 1432 г. х. Т. 1. С. 20—24.

²¹⁹ «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке» (Бытие 2:8). Неслучайно экзегетическая традиция приписывает первое разделение «рая эдемского» и «рая последнего» Ибн 'Аббасу, широко использовавшему иудеохристианские мотивы в толковании коранических *айāтов*. См.: ат-Тавхиди 'Абӯ Хаййан. Ал-Баḥр ал-муḥйт. Каир, 1328. Т. 1. С. 155—157, 274, 281.

²²⁰ Вопреки мнению 'Абӯ ал-Баракāта ан-Насафи (ум. 710/1310) и Ибн Таймиййи, приписывавшим «имманентистское» толкование рая всем «еретикам, философствующим и мутазилидам», необходимо отметить, что некоторые представители школы «обособившихся» все же постулировали его «небесность» — в частности, аз-Замахшарӣ (ум. 538/1143) и ал-Джубба'ӣ (см. ниже).

²²¹ См.: ат-Тавхиди 'Абӯ Хаййан. Ал-Баḥр ал-муḥйт. Каир, 1328. Т. 1. С. 155—157, 274, 281; аз-Замахшарӣ 'Абӯ ал-Қасим Маḥмӯд. Ал-Кашшāф. Бейрут, 1407 г. х. Т. 1. С. 45, 259—262; ан-Насафи 'Абӯ ал-Баракāt. Мадāрик ат-танзил. Каир, 1344 г. х. Т. 1. С. 34.

²²² Ал-Джавзиййа Ибн Қаййим. Мифтаḥ дәр ас-са'ада. Эр-Рияд, 1432 г. х. Т. 1. С. 27.

²²³ Как промутазилитского мутакаллина Мунзира характеризовал Ибн Ҳазм. Ал-'Андалуси Ибн Ҳазм. Тавақ ал-ḥамāма. Бейрут, 1987. С. 45.

²²⁴ Ал-Джавзиййа Ибн Қаййим. Мифтаḥ дәр ас-са'ада. Эр-Рияд, 1432 г. х. Т. 1. С. 28.

Адам и Иблїс, самой возможностью совершения своих преступлений, засвидетельствовали инаковость «первого рая» «раю последнему»²²⁵. Коль скоро *джаннат* 'адн тварен, открыт, как и все пространство земли, человеческому греху, неизвестным остается только его местоположение, но не природа — и, исходя, по-видимому, из этимологии современных им топонимов²²⁶, 'Абӯ Муслим и 'Абӯ ал-Қасим ограничили рай территорией Йемена²²⁷. Эkleктическое же крыло мутазилитского калама по-своему тонко балансировало между «богословием рая» мутазилитского большинства и традиционалистов — к примеру Ахмад б. ал-Х̣а'ит (ум. ок. 232/847) выдвинул теорию о существовании пяти «субуниверсумов» сущего, из которых два являются эсхатологической «обителью награды», один — «обителью наказания» (*д̣ар ал-'иқаб*), один — «обителью созидания» (*д̣ар ал-ибтидā*) душ, а последний — «обителью испытания» (*д̣ар ал-ибтилā*), где человеческие существа находятся до определенного срока²²⁸.

Другой вопрос, живо волновавший, согласно ранним доксографам, мутазилитских мутакаллимов, состоял в проблеме возможности или невозможности сотворения человека в раю. В этой связи ал-'Аш'арй замечает:

Разошлись [мутазилиты] относительно возможности начала [общения] Аллаха с тварью в раю и дарования ей удовольствия, но не мучения или испытания. И было два мнения: большинство мутазилитов решило, будто это невозможно, ибо Аллах — велик Он! — не может не представить своих рабов ни к чему, кроме как к высшим степеням — и высшая из них есть степень награды; и сказали они: не мог бы Аллах предписать таковым знание, и не могли тогда бы они быть понуждены к нему — а если так, то Аллах позволил бы им пребывать в неведении, что противоречит премудрости.

И сказали другие: Аллах мог бы начать [общение] с тварью в раю, изначально наделив их благами, не предав их степени награды

²²⁵ См.: *Ал-Джавзиййа Ибн Қаййим*. Мифтаḥ д̣ар ас-са'āда. Эр-Рияд, 1432 г. х. Т. 1. С. 28—29.

²²⁶ См. ст. 'Адан в: *ал-Х̣амавӣ Йақūt*. Му'джам ал-булдāн. Бейрут, 1993. Т. 4. С. 89—90.

²²⁷ См. обзор источников в прим. 221.

²²⁸ См. подробнее: *Нофал Ф. О.* Эkleктическое крыло мутазилитского калама: Ахмад б. ал-Ха'ит и его авраамическо-неоплатонический «синтез» // Вестник ПСТГУ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. I. 1 (63). С. 69—78.

и не предписав им знание, познание Себя — и так учили ал-Джубба'и и другие²²⁹.

Ал-Муфйд уточняет вышеприведенное сообщение ал-'Аш'арӣ: почти все багдадские мутазилиты, включая ал-Балхӣ, признавали сохранение Богом «райских» модусов человеческой экзистенции невозможным²³⁰. Сотворение эсхатологического рая непосредственно в жизненном пространстве субъекта познания, противореча реальности максимально совершенного «дольного мира», поддерживаемого божьей благодатью, привело бы к деградации разумов рабов Аллаха. Тем самым мутакаллимы в очередной раз подчеркивали онтологическую важность самого процесса «обязывания» (*таклиф*)²³¹ Богом твари к исполнению тех или иных установлений Закона; и если животные могут быть вознаграждены в будущем веке и без исполнения положений шариата, то совершенствование человека является необходимостью его самости, а непрестанный аскетический труд — неотъемлемой чертой его существования. Иными словами, вершина, цель деятельности человека — познание Всевышнего — представилась бы ему, как это ни странно, невозможной в раю — а, значит, Эдем не может служить ни исторической, ни космогонической вехой временного, тварного развития.

Тем не менее достижение праведниками цели своего существования не означает прекращения их действия в раю. В отличие от ал-'Аллāфа и ан-Наззāма, выводивших из постулата о начале мира учение о конце движений обитателей рая и ада²³², багдадские мутазилиты закрепили за праведниками и грешниками абсолютную свободу выбора в вечности²³³. Не будучи понуждаемыми (*мудтәппрӯн*) кем-

²²⁹ Ал-'Аш'арӣ 'Абу ал-Ҳасан. Мақалāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. С. 249.

²³⁰ Ал-Муфйд б. Муҳаммад. 'Авā'ил ал-мақалāt фӣ ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 63—64. При этом автор противопоставляет позиции багдадцев по этой проблеме доктрине басрийцев.

²³¹ «Обязывание есть предписание того, что тяжело для природы и влечет за собой трудности» (Там же. С. 104). Вместе с тем страдания, переносимые тварью, подлежат возмещению ('*авад*') в вечности — по ал-Балхӣ, «непрерывному» (*ар-Ғазӣ Фахруддин*. Ат-Тафсир ал-кабир. Бейрут, 2004. Т. 4. С. 180—181).

²³² Ал-'Андалусӣ Ибн Ҳазм. Ал-Фиṣал фӣ ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Бейрут, 2007. Т. 2. С. 395; ал-Маджлисӣ Муҳаммад. Биҳār ал-анвār. Дамаск, 2008. Т. 8. С. 143; ср.: ал-Бағдādӣ, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 74.

²³³ Ал-Муфйд б. Муҳаммад. 'Авā'ил ал-мақалāt фӣ ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 104.

либо к действию или ограниченными в нем (*мулджа ѓун*), люди будущей жизни все же не могут совершить нечто деструктивное (*фасад*). Онтологическую же «ограниченность» деятельности награждаемых или наказуемых постулировали 'Абу 'Али, 'Абу Хашим²³⁴ и ас-Саййид ал-Муртада (ум. 436/1044)²³⁵ — по мнению последних, праведники не могут творить в раю зла, но это — следствие не их выбора, а запрета Всевышнего. Как бы то ни было, ал-Ка'бй, его учителя и ученики находились в полном согласии с басрийскими мутазилистами и Священным Писанием ислама относительно «чистоты» рая и «мерзости» ада: вне зависимости от предполагаемых причин, все мутазилисты верили в исходящее от правоверных добро и исходящее от грешников зло после Суда, предполагая неоскверненность *джаннат* 'адн и «неосвященность» Преисподней²³⁶.

Проблема веры

Решение Вāсилем б. 'Атā' вопроса о статусе великого грешника не может не быть расценено исследователем как беспрецедентное явление в исламской теологической и политической мысли конца первого — начала второго века хиджры. В то время как на фоне антиомеййадских настроений разгорался спор хариджитов и мурджиитов о границах веры (*ѓмāн*) и деяний, выводящих из ее границ, в Басре возникает сразу же несколько новых фиде-теорий — концепций, объясняющих метафизическую схему веры. Ал-Хасан ал-Басрй в духе, близком к хариджизму, учил о «лицемерии» (*нифāк*) великого грешника, что, по меткому замечанию ал-Багдадй, лишь способствовало поляризации общества относительно проблем правоверия и неверия²³⁷. В то же время ученик ал-Хасана, Вāсил б. 'Атā', предлагает новую, более умеренную концепцию т. н. «срединного положения», где он, хоть и называет совершившего великий грех «нечестивцем» (*фāсиқ*), не выводит его, однако, из ислама (как, впрочем, не оставляет

²³⁴ Ал-Муфйид б. Мухаммад. 'Авā'ил ал-мақālāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтāрāt. Бейрут, 1983. С. 104.

²³⁵ Ал-Муртада аш-Шарйф. Аҳкām 'ахл ал-āхира // ал-Муртада аш-Шарйф. Расā'ил. Кумм, 1405 г. х. Т. 2. С. 133—143.

²³⁶ См.: ал-Муфйид б. Мухаммад. 'Авā'ил ал-мақālāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтāрāt. Бейрут, 1983. С. 105—106.

²³⁷ См.: ал-Багдадй 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 98.

его и в рамках веры как таковой)²³⁸. Свой тезис, противоположный мнению ал-Ҳасана, богослов обосновывал доказательствами как от текста Писания, так и от метафизики. Согласно Вāсилу, если, постулируя «лицемерие» великого грешника, его оппоненты опираются на характеристику «лицемера» как «нечестивца» (зачастую называемого в исламском богословии «обидчиком» — *зāлим*) в 67-ом *āйате* 9-й *сūры* Корана, то, следуя этой логике, они должны объявить подобного грешника неверным, основываясь на следующем *āйате*: «А неверные, они — обидчики» (2:254)²³⁹. С другой стороны, каков путь человека к состоянию «лицемерия» как таковому? Если «лицемер» отступает от «знания [о] Боге» в момент совершения великого греха, то почему это знание не приходит в него благодаря «оставлению» (т. е. несовершенению) такого греха?²⁴⁰ Одновременно с этим Вāсил строит свою метафизическую схему веры и неверия:

Вера есть свойства добра. Когда они соединяются, человек зовется верующим, и это похвальное звание. Нечестивец не собрал [в себе] свойств добра и не заслуживает похвального звания, вследствие чего его не называют верующим. Но он не является также безусловно неверующим, потому что с ним остаются слова исповедания веры и все прочие добрые дела; нет причин отвергать их²⁴¹.

Очевидно, что басрийский мутакаллим, хоть и в рамках религиозной мысли своей эпохи, тяготел к рациональному обоснованию решений современных ему теологических проблем. Впоследствии именно этой методологии и будут держаться как мутазилитские мыслители, так и другие деятели калама различных школ и направлений. Главным эмиссаром учения Вāсила — 'Амром б. 'Убайдом — будет поддержана

²³⁸ См.: *ал-Хамадāни 'Абд ал-Джаббār*. Фадл ал-и'тизāl ва табақāt ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 161.

²³⁹ См.: *ал-Муртадā аш-Шариф*. Ал-'Амālй. Бейрут, 1967. Т. 1. С. 165—166.

²⁴⁰ См.: *ал-Хамадāни 'Абд ал-Джаббār*. Фадл ал-и'тизāl ва табақāt ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 245.

²⁴¹ *Аш-Шахрастāни 'Абӯ ал-Фатҳ*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 47. На основании указанного вывода о нечестивости мусульманина, совершившего великий грех, и о нечестии одной из сторон, участвовавших в «Верблюжьей битве», Вāсил строит свою правовую концепцию о недопустимости принятия в качестве доказательства свидетельства двух нечестивцев. См.: *ал-Ғазālй 'Абӯ Ҳамид*. Ал-Мустафā мин 'илм ал-'усӯл. Каир, 1937. Т. 2. С. 259.

фиде-теория основателя школы, защищенная первым не в одном его диспуте²⁴².

Известно, что 'Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллāф также следовал парадигматике Вāсила в своей дефиниции веры как «[исполнения] всех послушаний, установленных [Аллахом] и переданных [Законом]»²⁴³. Связанная с деятельностью человека, вера, по 'Абӯ ал-Хузайлу, становится «сущностно» эквивалентной другим акциденциям (*a'raḍ*; ед. ч. — *'arāḍ*), таким как отдельные знания, движения, покой и т. д.²⁴⁴ Интересно, что, согласно ал-Аш'арī, «вера-акциденция» ал-'Аллāфа, сопряженная с материальным телесным субстратом, отличается от других акцидентальных форм — и потому ни движения, ни знания сами по себе не являются «основами» веры, ее «фундаментом».

Но вышесказанное не исключает самой связи веры и знания, веры и отдельных деяний²⁴⁵. К примеру, этика ал-'Аллāфа, построенная на примате рационального, постулирует бессмысленность «непроизвольного исполнения послушаний»²⁴⁶; иными словами, неотрефлексированное, не подкрепленное знанием о едином Боге благодеяние не приводит к «росту» веры или получению награды. В свою очередь, «неверие» также приобретает у мыслителя эпистемологический окрас: лишь сознательное уподобление Господа твари, решительное послушание и отвержение Его Писания выводят члена общины из ислама²⁴⁷. Подобный взгляд на веру не позволяет согласиться с оценками одного ал-Йджī (ум. 756/1355) и ал-Джурджāнī (ум. 816/1413) как

²⁴² См.: *ал-Хамадānī 'Abd al-Dжаббар*. Фадл ал-и'тизāl ва табақāt ал-му'тазила. Тунис, 1974. С. 250—253.

²⁴³ *Ал-Аш'арī 'Абӯ ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 266.

²⁴⁴ Там же. С. 345.

²⁴⁵ Согласно ал-Бағдādī (*ал-Бағдādī 'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 66), ал-'Аллāф разделял деяния на «деяния сердца» (*a'māl al-qalb*) и «деяния членов» (*a'māl al-dжавāрих*), могущие иметь место даже после смерти совершителя. Связи веры с каждым из этих видов деяний мыслитель так и не пояснил; однако мы можем предположить, — основываясь на известном постулате исламского права о возможности награды человека за некоторые благодеяния, совершенные от его имени, даже после смерти, — что вера «растет» и «уменьшается», по 'Абӯ ал-Хузайлу, через все виды деяний.

²⁴⁶ Там же. С. 63—64.

²⁴⁷ *Ал-Аш'арī 'Абӯ ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 267.

«повторяющего доктрины хариджитов»²⁴⁸ — напротив, сближение знания и веры больше характерно для мурджиизма гайланитов, нежели для хариджитского оперативизма — концепции, объявляющей веру тождественной деянию.

В отличие от своего учителя, Ибраһим ан-Назъм определял веру не катафатически, а, скорее, апофатически; вместо размышлений над вопросом о сущности веры ан-Назъм предложил следующее «отрицательное» его, вопроса, решение: «Вера есть избегание великих грехов»²⁴⁹. Любое деяние, влекущее за собой тяжкое наказание (*ва'ид*), расценивалось Ибраһимом как «нечто великое» (*кабир*), благочестивое отвержение которого из страха послушания является *единственной этической характеристикой веры*. Удаляться же от послушания приказывает один из двух «помыслов» (*хәтирән*), — материальных тел, присутствующих внутри человеческого организма, — обеспечивающих свободу выбора и возможность последующего суда²⁵⁰.

Другой же ученик ал-'Аллафа Хишәм б. 'Амр ал-Фуваṭи предложил оригинальную классификацию разновидностей веры. В изложении ал-Аш'арй она выглядит следующим образом:

Вера — это все послушания, установленные и переданные; и вера бывает двух видов — вера в Аллаха и вера Аллаху, несводимая к вере в Аллаха. Вера же в Аллаха — это то, оставление чего ведет к неверию в Аллаха; вера Аллаху — это то, что может и привести к неверию, и не привести к нему, будучи нечестием (как, например, оставление молитвы и *закāта*). Кто оставил [веру Аллаху, будучи уверенным] в дозволенности [своего деяния] — тот неверный, а кто лишь позабыл о чем-то или ослушался [чего-то] — тот нечестивец, но не неверный... Есть же и малые [грехи], не приводящие веру Аллаху даже к нечестию²⁵¹.

Следующее поколение «обособившихся» пошло по пути большей этизации веры ввиду особого внимания к проблеме природных добра и зла, благого и безобразного. Для багдадского мыслителя 'Абу Джа'фара ал-Искафй (ум. 240/854—855) единственным основанием

²⁴⁸ *Ал-Джурджанй аш-Шарйф*. Шарх ал-Мавāқиф. Бейрут, 1998. Т. 8. С. 352—353.

²⁴⁹ *Ал-Аш'арй 'Абу ал-Ҳасан*. Мақалāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 268—269.

²⁵⁰ *Ал-Бағдādй 'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 70.

²⁵¹ *Ал-Аш'арй 'Абу ал-Ҳасан*. Мақалāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 268.

этической дифференциации деяний представлялось рациональное «схватывание» сущностной их характеристики: «Доброе в послушании — добро само по себе; безобразное же бывает таковым также не из-за какой-то [внешней] причины»²⁵². Поддержав концепции своих предшественников (в частности, ан-Назъама), 'Абу Джа'фар проводит тем самым четкую границу между предустановленным этическим порядком и продуцируемыми человеческой волей — но не божественным произволением — действиями.

Вершина развития классического мутазилизма басрийской школы — равно как и рождение ашаризма — тесно связано с именем 'Абу 'Али ал-Джубба'и, вернувшегося к подробной проработке категории «веры». В отличие от своих предшественников, 'Абу 'Али подверг сомнению этическую абсолютизацию благого деяния: «Вера... есть совершение послушаний необходимых (*фар'ид*), но не добровольных (*нав'afil*) — и избегание безобразного»²⁵³. Сведение мутакалимом веры к исполнению основных предписаний Закона, тождественных четырем столпам ислама из числа пяти, закономерно вызвало шквал критики ашаритов и традиционалистов: «“Вера” у ['Абу 'Али и его сына] всего лишь имя хвалительное — то есть некоторые свойства добра, что, будучи объединены, приносят действителю имя “верующий”»²⁵⁴. Предвидя возражения оппонентов, ал-Джубба'и замечал:

Имена бывают двух видов — имена религиозные и имена языковые. Имена языковые образуются только благодаря делам и обесцениваются сразу по завершении деяния; имена же религиозные имеют силу и во время деяния, и после него... И в иудее присутствует вера, позволяющая назвать его словесно «верующим»²⁵⁵.

'Абу ал-Қасим, развивавший номиналистическую трактовку категории «вера», и вовсе отказывал ей в какой бы то ни было онтологической ценности. По ал-Ка'би, само именование «верующий»

²⁵² *Ал-Аш'ари 'Абу ал-Ҳасан. Мақалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. С. 356.*

²⁵³ *Ал-Ҳамадани 'Абд ал-Джаббар. Шарҳ ал-'усул ал-хамса. Каир, 1996. С. 707.*

²⁵⁴ *Аш-Шахрастани 'Абу ал-Фатх. Китаб ал-милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 92.*

²⁵⁵ *Ал-Аш'ари 'Абу ал-Ҳасан. Мақалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. С. 269. См. подробнее в: Нофал Ф. О. Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки. Одесса, 2016.*

«не есть всего лишь имя... производное ('исм муштаққ) от действий», ибо в таком случае каждый может быть так или иначе назван верующим²⁵⁶. «Верующими», якобы объединившими в себе триаду «слова», «знания» и «дела», согласно теологу, могут считаться только облагодетельствованные Аллахом верные не по достоинству, но для «различения» (*тафриқа*)²⁵⁷. В подобных размышлениях ал-Балхӣ прибегал к 8-му *айату* 66-й *сӯры* Корана, согласно которой даже «уверовавшие» нуждаются в «покаянии», «обращении» (*тавба*) к Богу²⁵⁸. Коль скоро исполнение заповедей Всевышнего надлежащим образом немислимо, а безгрешность — недостижима, «вера» в традиционн-мутазилитском понимании является лишь символом, коррелирующим с физикой человеческого действия с одной стороны и с метафизикой божественного — с другой.

Антропология: дух, душа, жизнь, действие, язык

Традиционное разделение «духа» (*рӯҳ*) и «души» (*нафс*), воспринятое каламом из коранического текста²⁵⁹, сказалось и на антропологических изысканиях мутакаллимов различных школ, предложивших более десяти различных определений обоих терминов. Как некую имматериальную субстанцию понимал дух ал-'Аллāф, оставляя за душой лишь акцидентальную форму. О «тонкой» материальности духа и тождественности его «жизни» и «душе» заявлял ан-Наззām. Для Му'аммара истинный человек представлялся трансцендентным «смыслом», в то время как ал-'Асамм отрицал существование чего-либо, отличного от человеческого тела; Бишр б. ал-Му'тамир соблюдал «авраамический» дуализм, называя «человеком» единство духа и тела (*бадан*), а Джа'фар б. Ҳарб, признавая существование духа, отказывался определять его природу²⁶⁰.

Психологические и пневматологические построения 'Абӯ ал-Қасима не нашли подробного отражения в дошедших до нас доксографических и ересиографических источниках; тем не менее нам представляется возможным хотя бы отчасти прояснить место

²⁵⁶ *Ал-Матурйиди 'Абӯ Мансӯр*. Китāб ат-тавхид. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 343.

²⁵⁷ Там же. С. 343—345.

²⁵⁸ Там же. С. 346.

²⁵⁹ См., например: Коран 38:72; 39:68; 89:27 и др.

²⁶⁰ *Ал-Аш'арӣ 'Абӯ ал-Ҳасан*. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 332—335.

категорий «дух» и «душа» в системе багдадского философа. В частности, ал-Ка'бӣ писал:

Что касается уверенности (*сиқа*) и души (*нафс*), то они не возникнут (*йахсалә*), если [человек] не овладеет [знанием] либо обыденно (*би-л-бадиха*), либо необходимо (*би-д-дарӯра*), либо через доказательство (*далил*), который можно было бы возвести к одному из двух [упомянутых путей познания]²⁶¹.

Упоминание «души» наряду с другими «возникающими» акциденциями, безусловно, сближает психологию 'Абу ал-Қасима с концепцией ал-'Аллāфа. Эпистемологическая коннотация упомянутых в отрывке категорий, в свою очередь, позволяет предположить, что для ал-Балхӣ становление души, инаковой «уверенности» («покою души» (*суқун ан-нафс*) у басрийцев), в какой-то степени эквивалентно трансформации разума, интеллекта (*ал- 'ақл*) в ноологии ал-Киндӣ. Переход «потенциального» (*би-л-қувва*) интеллекта в «актуальное» (*би-л-фи'л*) состояние также совершается в философии 'Абу Йўсуфа вследствие акта «схватывания» интеллигибелей, а четвертый, «выступающий» (*ба'ин*) интеллект процессуален в своей внутренней и внешней явлениях — он «возникает» лишь тогда, когда «схваченные» интеллигибелии воспроизводятся в некоем акте человеческого действия²⁶². Других примеров «эссенциального» толкования гносеологических категорий арабскими мыслителями IX—X вв. мы не находим, что указывает на некую преемственность теории ал-Ка'бӣ размышлениям первого арабоязычного перипатетика, выделявшего процесс познания в фазы-«оности», «субстанциональные» в понимании и ранних, и поздних мутакаллимов — по крайней мере, автору не удалось обнаружить других мутазилитских упоминаний о душе как о некоей стадии познания и (или) его атрибуте.

Что касается понятия «дух», то, согласно ар-Рāзӣ и его толкователям, 'Абу ал-Қасим определял его как «субстанцию, не обладающую [даже] непротяженной пространственностью (*тахаййуз*)»²⁶³. О пространственных характеристиках речь пойдет ниже; здесь же

²⁶¹ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 313.

²⁶² *Ал-Киндӣ 'Абу Йўсуф Йа'қуб*. Расā'ил ал-Киндӣ ал-фалсафиййа. Каир, 1950. Т. 1. С. 359—362; см. также: *Jolivet J. L'intellect selon Kindi*. Leiden, 1971; *Ефремова Н. В.* Ноология восточных перипатетиков // *Средневековая арабская философия: проблемы и решения*. М., 1998. С. 146—151 и др.

²⁶³ *Ат-Тусӣ Наṣӣр ад-Дин*. Талхӣс ал-мухассал. Тегеран, 1980. С. 229.

отметим, что ал-Ка'бӣ избавляет человеческий дух от предельных предикатов материи, атомов. Тем самым 'Абӯ ал-Қасим противостоит и ан-Наззāму, и ал-Джубба'й²⁶⁴, назвавшим *рӯҳ* «телом» (*джисм*), возвращаясь к пневматологии 'Абӯ ал-Хузайла. Впрочем, дуализм духа и тела, согласно имеющимся в нашем распоряжении малочисленным справкам доксографов, сохранялся 'Абӯ ал-Қасимом в парадигматике основателя багдадской школы — ни материальное, ни телесное начала не назывались мутакаллимом «человеком» в собственном смысле слова.

«Скрепленность» духа и тела и функционирование последнего в метафизике мутазилизма обуславливается такой акциденцией, как жизнь (*хайāt*). По мнению Му'аммара, жизнь в полной мере реализуется в действовании индивида²⁶⁵; другие мутазилиты отождествляли «жизнь» с «живущим»²⁶⁶. Тем не менее абсолютное большинство «обособившихся» Багдада и Басры видели в жизни «смысл», стоящий за неким его внешним проявлением²⁶⁷. Однако у ал-Ка'бӣ, в отличие от басрийцев, жизнь выступала в качестве производной жизнедеятельности организма: *хайāt* невозможна без надлежащего питания (*ғизā*)²⁶⁸, крови (*дам*) и духа²⁶⁹. Жизнь как привходящий в тело смысл сохраняет у басрийцев свой отвлеченно-онтологический характер — так, «обычно» (*би-л-āда*) поддерживая свой актуальный статус, она не нуждается в чем-либо, кроме субстрата, «места» становления и уничтожения. При этом сам субстрат у 'Абӯ Хāшима и его отца может быть ограничен даже атомом²⁷⁰; следовательно, равным образом живыми объявляются ими и частица, и тело, обладающие соответствующей акциденцией.

Выходя за пределы теологии как науки о божественном, 'Абӯ ал-Қасим вводит естественную, прямую причинность в качестве основополагающего, архитектурного принципа во все сферы метафизики «тварного» — и в том числе в сферу антропологии. Борьба

²⁶⁴ *Ал-Аш'арӣ 'Абӯ ал-Ҳасан. Мақālāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллийн. Висбаден, 1980. С. 332—335. При этом 'Абӯ 'Али не допускал «привхождения» акциденций в человеческий дух.*

²⁶⁵ Там же. С. 409—410.

²⁶⁶ Там же. С. 350—355.

²⁶⁷ *Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййн ва ал-багдадиййн. Триполи, 1979. С. 233.*

²⁶⁸ Там же. С. 233—234.

²⁶⁹ Там же. С. 239.

²⁷⁰ Там же. С. 237.

противоположных смыслов как процесс ведет природу и человека к смене экзистенциальных и физических состояний, к природной событийности как таковой. Жизнь в таком случае предстает как противоположность (*diḥd*) смерти (*maṭ*) — другому смыслу, а не как отрицание первого, как полагали 'Абу 'Али или 'Абу Рашид. «Смерть не может быть противоположностью жизни, — писал ан-Нисабурй, — ибо... противоположное должно обуславливать возникновение общего атрибута, противоположного [предыдущему, в нашем случае —] жизни»²⁷¹. «Смысловая пустота» — так, пожалуй, характеризуется, по басрийцам, всякая смерть, всякая аннигиляция, предполагающая разве что полную или относительную бессодержательность. Как мы увидим далее, ал-Балхй отдавал отчет и этой парадигме своей системы, выступая как критик идеи «атомарной» пустоты.

Как и жизнь, — акциденция, подлежащая не «повторению» (*u'āda*), но очередному творению²⁷², — знание, могущество и даже бессилие считались 'Абу ал-Қасимом смыслами, противоположными смерти²⁷³. Фактически разделяя смыслы на витальные, «положительные», и отрицательные, «деструктивные», ал-Ка'бй пытается развить учение о тотальном дуализме мироздания, покорного силе Бога, через свою концепцию, категориальный аппарат которой он перенимает у Му'аммара б. 'Аббада; и если у ан-Наззāма и ал-Мāтуридй в качестве противоположностей выступают различные формы материи макрокосма, то багдадский мутакаллим приближается к идеям 'Абу ал-Му'йна ан-Насафй, выведившего «напряженное противоречие» качеств из всякой вещи²⁷⁴. Следует, правда, отметить, что «качество» ан-Насафй едва ли тождественно *ma'nā* мутазилитов — особому роду бытия, отличному как от субстанций, так и от акциденций.

Само человеческое могущество, вопреки басрийцам, является, по 'Абу ал-Қасиму и Бишру, отличным от структуры тела здоровьем — привходящим в ту или иную часть тела смыслом²⁷⁵. Однако, согласно ан-Нисабурй, здоровье как акциденция, нередуцируемая

²⁷¹ Ан-Нисабурй 'Абу Рашид. Ал-Масā'ил фй ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 235.

²⁷² Там же. С. 240.

²⁷³ Там же. С. 237.

²⁷⁴ См. подробнее: Нофал Ф. О. Философия ан-Насафй как квинтэссенция матуридитского вероучения // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 1. С. 138.

²⁷⁵ См.: ан-Нисабурй 'Абу Рашид. Ал-Масā'ил фй ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 322; ср.: ал-'Аш'арй 'Абу ал-Ҳасан. Мақалāt ал-исламииййин ва ихтилаф ал-мусаллиин. Висбаден, 1980. С. 241.

к «сочлененности частей» (*илтиғам ал-аджзā'*) или «равновесию смешения» (*и'тидāl ал-мизāдж*) сухости, влажности, теплоты и холода, необходимых для организма, не является ни онтологической, ни нарративной единицей. Тем не менее «абстракционизм» ал-Ка'бī становится яснее, если обратиться к общей для него с ал-Хаййāтом теории партикуляризации способности к совершению деяний. В отличие от жизни, «общей» для субъекта акциденции, «могущество» принципиально дискретно: две «мощи» могут и различаться, и быть похожими друг на друга, служа дееспособностью разных частей тела к тем или иным актам. Способность к ходьбе отчасти схожа со способностью к движению руки, тогда как могущество говорить или молчать никак не походит на «моторные» способности²⁷⁶. Оттого и деяния, производимые разными частями тела, различаются между собой по «самости», но не по модальности²⁷⁷; более того: в один атомарный момент (*вақт*) времени возможно совершение посредством одной отдельной взятой мощи лишь одного прямого действования (*фи'л мубашир*) — даже при обилии множества «порожденных», «изведенных» (*мута-валлида*) действий²⁷⁸. Следовательно, «здоровье» как смысл необходимо для отдельных частей целого организма, а не для совокупности органов или элементов.

'Абд ал-Джаббар и 'Абӯ Рашīд, как и в своем определении смерти, обозначили бессилие (*'аджз*) как отсутствие могущества в противовес 'Абӯ 'Алī и ал-Балхī, «осмыслявшим» его как болезнь или немощь²⁷⁹. Но тождественно ли бессилие препятствованию (*ман'*)? Ответ 'Абӯ ал-Қасима на этот вопрос, названный автором «ал-Масā'ил...» «противоречивым», развивает и дополняет однозначный отрицательный ответ басрийцев. С одной стороны, препятствование приводит к «порче» деяния — и, скрепив человеку ноги кандалами,

²⁷⁶ См.: *ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 243. Последнее, впрочем, вызывало несогласие багдадских мутазилитов, относивших единичность одномоментного действия и к непрямым, вторичным действиям.

²⁷⁷ Там же. С. 245. 'Абӯ ал-Хузайл же считал, что способность к действию может быть в то же время способностью к бездействию (Там же. С. 284), что вполне объясняется выполненной им экстраполяцией «субстанционального» единства всех атрибутов из теологии в антропологию.

²⁷⁸ Там же. С. 246.

²⁷⁹ Там же. С. 250. Ал-'Асамм отождествлял бессилие, как и могущество, с самим человеком (*ал-Аш'арī 'Абӯ ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 240—242).

от него вряд ли можно добиться ходьбы; с другой же стороны, сама способность ног к ходьбе остается неповрежденной. Поэтому, с точки зрения «оперативной», препятствие, соотнесенное с могуществом²⁸⁰, можно иносказательно именовать «бессилием», в то время как «сущностно» скованный орган остается неповрежденным. Таким образом, в антропологии ал-Ка'б'и складываются две взаимосвязанные оппозиции (*деяние—препятствие, могущество—бессилие*)²⁸¹, регулирующие деятельность человека как биологического существа: вбирая по одному элементу упомянутых дихотомий, человек не может лишиться его, не восприняв его, элемента, противоположности²⁸². Избавившись от бессилия, человек к тому же не может не выбрать между началом действия ('*ахз*) и отказом от оногo (*тарк*)²⁸³, обратившись уже к своей воле ('*ирāda*).

Как отмечалось выше, воление, тождественное в «багдадской» ее трактовке выбору²⁸⁴, в обязательном порядке предваряет²⁸⁵ осознанное²⁸⁶ деяние человека; и если, согласно 'Абу ал-Қасиму, «мощью» к какому бы то ни было «благому» акту субъекта может наделить сам Бог, то на его, субъекта, волю Он не имеет ни малейшего — потенциального ли, актуального ли — воздействия²⁸⁷. Как и басрийцы, ал-Ка'б'и учил о «волевой» самостоятельности человеческой самости²⁸⁸, выводя, в отличие от них, продуцирование акцидентальных «воль» в качестве отличительного признака антропоса (ни Всевышний, ни животные такой особенностью природы не обладают). В этом ал-Балх'и-детерминист вновь следует Му'аммару, постулировавшему

²⁸⁰ С точки зрения ал-Ка'б'и, деяние «совершается предшествующим ему небытийствующим (*ма'бум*) могуществом», не-длящимся «два следующих друг за другом момента времени» (*ал-Аш'ар'и 'Абу ал-Қасан*. Мақалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. С. 230—232). Следовательно, «препятствие», так же как и «мощь», является «одномоментной» акциденцией.

²⁸¹ Там же. С. 251—252.

²⁸² Там же. С. 257.

²⁸³ Там же. С. 266.

²⁸⁴ *Ал-Муфид б. Муҳаммад*. 'Авā'ил ал-мақалāt фī ал-мазāхиб ва ал-мухтāрāt. Бейрут, 1983. С. 133.

²⁸⁵ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басрийийн ва ал-бағдадийийн. Триполи, 1979. С. 361. Такого же мнения о «хронологии» воления человека придерживался ал-'Аллāф.

²⁸⁶ «Не может... кто-либо из нас совершить деяние, зная о нем и не желая его» (Там же. С. 367).

²⁸⁷ Там же. С. 354.

²⁸⁸ Там же. С. 352—353.

самостоятельность «единичных субстанций» в части «изведения» акциденций²⁸⁹; подобные интенции, как мы увидим далее, также прослеживаются и в других аспектах натурфилософии мыслителя.

Подобно другим «смыслам», две воли могут быть и подобными, и контрарными, и противоположными друг другу²⁹⁰. Воля же, согласно багдадским мутакаллимам, онтологически обуславливает действие²⁹¹ — и однозначное аксиологическое значение деяния, соответственно, переносится и на «атомарное» воление²⁹². Строгая «субстанциональная» дифференциация деяний вполне относима и к предшествующим им волям — и воля к говорению не подлежит претворению в волю к ходьбе; точно так же и «добрая» воля, связанная с «добрым самим по себе» деянием, не обратится в «мерзкий» акт воления и действия²⁹³. Будучи единичным процессом, предваренным разве что самостью агента действия, воление не поддается избранию — рекурсивной, по своей сути, операции, подтверждающей возможность существования бесчисленных воль²⁹⁴; с другой стороны, постоянная «борьба смыслов» не оставляет человеку как ее субъекту ни единого шанса на «смысловую нейтральность»: если дееспособный индивид не располагает в данный момент волей к деянию, то он понимается багдадцами как носитель противоположных воле смыслов, таких как

²⁸⁹ *Ал-Аш'арӣ 'Абӯ ал-Ҳасан*. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. С. 315—316; *ал-'Андалусӣ Ибн Ҳазм*. Ал-Фиṣал фӣ ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-нихал. Бейрут, 2007. Т. 4. С. 147; *ал-Ҳаййāt 'Абӯ ал-Ҳусайн*. Ал-Интиṣār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандӣ ал-мулҳид. Каир, 1925. С. 54—55.

²⁹⁰ *Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййн ва ал-багдадиййн. Триполи, 1979. С. 354; *ал-Муфид б. Муҳаммад*. 'Авā'ил ал-мақālāt фӣ ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 123.

²⁹¹ *Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййн ва ал-багдадиййн. Триполи, 1979. С. 357; *ал-Муфид б. Муҳаммад*. 'Авā'ил ал-мақālāt фӣ ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 124.

²⁹² Там же. С. 354.

²⁹³ Там же. С. 354, 357. Впоследствии некоторые багдадские мутазилиты синтезируют этико-аксиологические взгляды ал-Балҳи и басрийцев, допустив вариативность «сущностных» и «смысловых» доброты и мерзости. См.: Там же. С. 355; ср.: *ал-Муфид б. Муҳаммад*. 'Авā'ил ал-мақālāt фӣ ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 134.

²⁹⁴ *Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййн ва ал-багдадиййн. Триполи, 1979. С. 363. При этом ал-'Аш'арӣ не упоминает ни наименования группировок, ни имен их представителей, считавших воление «избираемым» (*ал-Аш'арӣ 'Абӯ ал-Ҳасан*. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. С. 415—420).

«отвращение [от совершения действия]» (*u' rāḍ*) или «забывчивость» (*saḥw*)²⁹⁵.

Безусловно, воление, по 'Абӯ ал-Қасиму, является в высшей степени индивидуальным феноменом — и потому воление к чужому деянию объявлялось им принципиально невозможным²⁹⁶. Существующее лишь одно мгновение воление, вслед за своим возникновением, вновь возвращается в небытие; а раз так, то всякое представление о деянии иного субъекта называется ничем иным как «желанием» (*таманнин*) — волей-к-небытийствующему²⁹⁷. Исходя из этого тезиса, как «желание» ал-Ка'бӣ характеризует тягу к Всевышнему, любовь (*маҳабба*) к Нему²⁹⁸, невозможную, по-видимому, без ответного деяния Бога — в этом или другом мире. Вполне возможно, что схожим образом философ определял всякую любовь, всякую привязанность.

Анализируя глубочайшие аспекты психо-метафизической жизни человека, 'Абӯ ал-Қасим с особым вниманием подходит к проблеме вожеления или страсти (*шахва*). Страсть отлична и от воления, и от желания, в равной степени осознаваемых субъектом, представляя собою «наклонность природ» (*майл ат-тиба*'), сила которых напрямую связывается со строением тела, его структурой (*бунйа*)²⁹⁹. Тем не менее, в отличие от т. н. «неукоримых» страстей (*та пāth*), обозначенных в патристике и определенных, к примеру, в знаменитом трактате Немезия Эмесского (IV—V вв.) «О природе человека» как присущие человеку «изначала» «движения другого в нас»³⁰⁰, «вожеления» багдадских мутазилитов не являются полностью индетерминированными «движениями» четырех природ, их комбинаций. «Багдадцы решили, будто бы мы можем произвести страсть, — замечал ан-Нисāбурӣ. — Также и голод или жажда — мы можем их произвести, предварив их [необходимыми] причинами»³⁰¹. Здесь мы

²⁹⁵ *Ан-Нисāбурӣ 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 365—366.

²⁹⁶ Там же. С. 361.

²⁹⁷ Там же. С. 366.

²⁹⁸ Там же. С. 367.

²⁹⁹ Там же. С. 369, 372; *ал-Муфид б. Мухаммад*. 'Авā'ил ал-мақālāt фӣ ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 126. Ср.: *Proclus. Elementatio physica*, II, 7—8 (см. русск. пер. в: *Прокл. Элементы физики* / Пер. С. В. Месяц // *Философия природы в античности и средние века*. М., 1999. Ч. 2. С. 204—232).

³⁰⁰ PG. 40: 673—675.

³⁰¹ *Ан-Нисāбурӣ 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 370. При этом единичные страсти, так же

должны отметить определенную близость «вожделения» «нраву» Стагирита, исходящему от «неразумной» части души и могущему быть исправленным разумом, что важно в контексте споров о природе арабо-мусульманской этики, ее идеолого-философских и религиозных основах³⁰².

Хотя язык со своей логикой и не брался большинством мутазилитов в расчет при построении метафизических систем, именно к нему как к очередной трансцендентальной «связке» возвращались «обособившиеся» мутакаллимы Багдада. Свободу языка от божественного акта творения постулировал 'Абӯ Хāшим, веривший в свободу лексического и грамматического творчества (*мува̄да 'а*); 'Абӯ ал-Қасим же видел в языке предзаданную (*би-т-тавқиф*), по умолчанию принимаемую ее носителем конструкцию³⁰³. В частности, он писал:

Никто не может договориться о языке, не имея другого, предшествующего [этому], языка, с речью, через которую можно говорить с другим, с письмом. Кто же считает подобное возможным, то пусть испытает себя и поймет, что это невыполнимо³⁰⁴.

Очевидно, и предшествование языка человеку, и его потенциальная рекурсивность (ибо, в обратном случае, язык в своем возникновении нуждается в целой цепочке других языков) свидетельствуют о нем как о прямом творении (*халқ*)³⁰⁵ Аллаха. Поэтому и всякое изменение имен, всякая «инверсия» естественного языкового порядка возможна лишь через новое творение — откровение

как и атомарные «воли» или «могущества», объявлялись «имеющими» в своей онтологической основе «смыслы».

³⁰² *Aristo. Ethica Eudemia. II, 1* (см. русск. пер. в: *Аристотель*. Евдемова этика. М., 2005. С. 27—35). О важности античного понимания нравов для исламской этики см.: *Смирнов А. В.* Архитектоника мусульманской этики // *Ишрак*. Ежегодник исламской философии '1. М., 2010. С. 184—190.

³⁰³ *Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилаф байн ал-басриййн ва ал-багдадиййн. Триполи, 1979. С. 158. Известно, что между позициями по этому вопросу 'Абӯ ал-Қасима и 'Абӯ Хāшима колебался ал-Джубба'й-старший.

³⁰⁴ Там же. С. 160.

³⁰⁵ Настоящий термин багдадцы, как и ашариты, относили к креационному акту Бога, в то время как за деянием человека закреплялась категория *фи'л*. См.: *ал-Муфид б. Муҳаммад*. 'Авā'ил ал-мақāлāt фī ал-мазāхиб ва ал-мухтāрāt. Бейрут, 1983. С. 61.

(*ваҳй*), прекратившееся после смерти Пророка³⁰⁶. Подобно 'Аббаду б. Сулаймāну, ал-Балхй исповедовал константность всех языковых форм; но если первый полагал изменяемость поименованного вслед за сменой имени³⁰⁷, то наш мутакаллим постулировал устойчивость частей речи, не могущих быть ни сущностно, ни модально идентичными³⁰⁸. Из качественных же характеристик речи 'Абӯ ал-Қасим называл лишь одну, «целевую» — пользу (*фā'ida*), семантическую положительность³⁰⁹.

Имама́т

Начало политической истории Халифата было, безо всякого сомнения, положено ближайшими сподвижниками Муҳаммада, избравшими в ходе совещания под навесом *бану Са'ида* первым преемником Пророка — халифом — 'Абӯ Бакра (ум. 13/634). «Необходимо, чтобы кто-нибудь принял за это дело — так смотрите и говорите», — замечал тот, предвзя острейшую дискуссию, предопределившую судьбу мусульманской империи на многие века вперед³¹⁰. Вслед за первым имамом уммы, целый ряд мыслителей пришли к заключению о необходимости избрания правителя³¹¹; однако характер этой необходимости, не признанной, к примеру, хариджитами, определялся мыслителями-мутакаллинами, перипатетиками и мистиками совершенно по-разному.

Ранняя мутазилитская мысль была обозначена консенсусом относительно «нечестия» (*фисқ*) одной из сторон, участвовавших в гражданской войне Халифата без ее определения (*lā 'alā at-ta'yīn*): как полагали «обособившиеся», одна из противоборствующих партий, несомненно, нечестива, однако установить ее не представляется

³⁰⁶ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фй ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 161.

³⁰⁷ Там же; ср. с экскурсом в историю проблемы: *Флоренский П. А.* Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. М., 2006. С. 9—49, 53—140 и др.

³⁰⁸ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фй ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 165.

³⁰⁹ Там же. С. 157.

³¹⁰ *Ал-Джувайни 'Абу ал-Ма'али* Ал-Иршād 'илā қавāти' ал-адилла. Каир, 1950. С. 421.

³¹¹ См., к примеру: *аш-Шахрастāни 'Абу ал-Фатх*. Нихайат ал-икдām фй 'илм ал-калām. Бейрут, 1425 г. х. С. 480—481.

возможным³¹²; сама же природа власти Вāсилем или 'Амром не обсуждалась. 'Абӯ ал-Хузайл, ан-Наззām, Му'аммар и ал-Джāхиз в своих дошедших до нас теориях следовали основателю школы, в то время как их личные политические предпочтения стали предметом идеолого-религиозной спекуляции противоборствующих доксографов и ересиографов, что делает невозможным реконструкцию их взглядов на четырех «праведных» халифов как на носителей власти³¹³. Первые же эксплицитные размышления о сущности имамата, по-видимому, относятся к эпохе «зрелого» мутазилизма (кон. III — нач. IV/IX—X вв.), когда ал-'Асaмм вывел абсолютную его не-необходимость, а ал-Хаййāт³¹⁴ (а позже — и ал-Мавардī³¹⁵) — напротив, его онтологическую необходимость, узнаваемую и рационально, и ревелативно. К решению проблемы имамата в строгом соответствии с Откровением склонялись немногочисленные мутазилиты во главе с 'Абд ал-Джаббаром³¹⁶.

Священное Писание мусульман, по мнению ал-Ка'бī, изначально содержит в себе истинное политическое учение, к сожалению так и оставшееся многими верными незамеченным или неверно ими интерпретированным:

Вся политика собрана Аллахом Всевышним в одном *āyate* Корана:

О вы, которые уверовали! Когда встречаете отряд, то будьте стойки и поминайте Аллаха много, — может быть, вы получите успех! И повинуйтесь Аллаху и Его посланнику и не препирайтесь, а то ослабеете, и уйдет ваша мощь. Терпите: ведь Аллах с терпеливыми! (8:45—46)³¹⁷

³¹² *Ал-Аш'арī 'Абӯ ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-муṣаллиин. Висбаден, 1980. С. 458; аш-Шахрастāнī 'Абӯ ал-Фатх. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 47 и др.*

³¹³ Ярчайшим примером подобной спекуляции могут служить политические взгляды ан-Наззāма, представляющиеся различными источниками то как шиитские, то как традиционалистские. См.: *Нофал Ф. О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М., 2015. С. 113—114.*

³¹⁴ *Ар-Фази Фахруддин. Муҳaсaсалафкār ал-мутақаддимйн ва ал-мута'аххирйн. Каир, 1991. С. 176; Ибн Халдун. Лубāб ал-Муҳaсaсал. Александрия, 1996. С. 195.*

³¹⁵ *Ал-Мавардī 'Абӯ ал-Хасан. Ал-Ахкām ас-султāниййа. Каир, 1961. С. 5.*

³¹⁶ *Ал-Хамадāнī 'Абд ал-Джаббар. Шарҳ ал-'уṣул ал-хамса. Каир, 1996. С. 750—758 и др.*

³¹⁷ Цитата ал-Ка'бī приводится по: *Фадл ал-и'тизāl ва табақāt ал-му'тазила. Та'лиф ал-Балхī ва 'Абд ал-Джаббар ва ал-Джушшамī. Тунис, б. г. С. 44.*

Как и шииты, для которых имамат и поныне является одним из основополагающих доктринальных принципов, 'Абу ал-Қасим учил о рациональной очевидности необходимости наличия правителя³¹⁸, соглашаясь при этом с постулатом о нечестии, но не неверии всех «предателей» Басры и аш-Шама, вышедших против законного правителя в годы гражданской войны: бунтовщики, узурпировавшие право 'Али на власть, равно как и примкнувшие к ним наместники и воины, объявлялись им великими грешниками, а не неверными или отступниками³¹⁹. Коль скоро нужда в имаме объективна — равно как и польза (*маслаха*) от его деятельности, — народ не обязан дожидаться ниспослания отдельного текста (*нас*с), служащего избранию правителя, но должен самостоятельно приступить к процедуре выбора³²⁰. Каковы же в таком случае принципы избрания нового имама? Согласно передачам ал-Бағдәдӣ³²¹ и 'Абу Му'йна ан-Насафӣ³²², ал-Балхӣ возвращался к мутазилитской доктрине, допускающей правление доброго мусульманина (*мафдӯл*) при наличии наилучшего (*ал-афдәл*) претендента на власть, особо распространенной со времен Бишра в багдадской среде; сам ал-Ка'бӣ считал, что более других достойны власти курайшиты ввиду очевидного благоволения к ним Всевышнего³²³ — но в случае начала гражданской войны к правлению может быть допущен любой другой мусульманин. В случае же конфликта двух кандидатур посредством диспута должен быть избран лишь один правитель.

Так называемая теория *ал-афдәл ва ал-мафдӯл* «наидостойнейшего и менее достойного» иллюстрировалась 'Абу ал-Қасимом примерами из недавнего прошлого уммы. 'Али б. 'Абӣ Талиб, курайшит, родственник и ближайший сподвижник Пророка, неоднократно выделенный последним как верный, благочестивый член общины, при жизни

³¹⁸ *Ар-Ғазӣ Фахруддин*. Муҳасал афқар ал-мутақаддимӣ ва ал-мута'аххирӣ. Каир, 1991. С. 176; *Ибн Халдун*. Лубаб ал-Муҳасал. Александрия, 1996. С. 195. 'Абу ал-Хусайн ал-Басрӣ приписывал ал-Ка'бӣ позицию ал-Хаййәта (цит. по: *El-Omari R. Abu l-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bi's doctrine of the Imāma // A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism. Würzburg, 2007. P. 52*).

³¹⁹ *Ал-Муфид б. Муҳаммад*. 'Авә'ил ал-мақаләт фӣ ал-мазахиб ва ал-мухтәрәт. Бейрут, 1983. С. 45.

³²⁰ *Ал-Манакдӣм ас-Саййид*. Шарҳ ал-'усӯл ал-хамса. Каир, 1965. С. 758.

³²¹ *Ал-Бағдәдӣ 'Абдулқахир*. 'Усӯл ад-дин. Багдад, 1963. С. 292—295.

³²² *Ан-Насафӣ 'Абу ал-Му'ин*. Табсират ал-адилла. Дамаск, 1993. Т. 2. С. 828—834 и др.

³²³ Ср., например, с известным хадисом: «Аллах избрал из сынов Исма'ила... Курайш, из Курайша — банӣ Хашим, а из банӣ Хашим — меня» (*Ахмад б. Ханбал*. Муснад. Каир, 1993. Т. 4. С. 107).

унаследовавший рай, в глазах багдадского философа, обращающегося к преданию ислама, являлся лучшим правителем исламского государства³²⁴. Вместе с тем им признавалась легитимность как правителей трех «праведных» халифов — 'Абу Бакра, 'Умара б. ал-Хаттаба (ум. 23/644) и 'Усмана б. 'Аффана (ум. 35/656): по словам ал-Ка'би, 'Али, признававший результаты избраний и присяг первым трем халифам, неоднократно закреплял за ними, халифами, некое превосходство над собой³²⁵. Несмотря на то что Р. Эль-Омари в своей статье положительно отзываясь о «непротиворечивости» материала, предложенного мутакаллим-суннитами, с одной стороны, и 'Абд ал-Джаббаром — с другой³²⁶, мы вынуждены констатировать наличие важнейшего расхождения между сообщениями мутазилитского, ашаритского и матуридитского происхождения. Из текста указанного нами трактата *қадӣ ал-қудат* следует, что возможность законного замещения «наидостойнейшего» имама «менее достойным» (пусть и при согласии первого) констатировалась ал-Балхи даже при отсутствии какого бы то ни было чрезвычайного гражданско-военного положения. Таким образом, 'Абу ал-Қасим не вносит никаких корректив в политическую концепцию Бишра б. ал-Му'тамира — при том, правда, что сам ал-Ка'би признавал все годы правления 'Усмана — а не лишь первые шесть лет — легитимными.

Натурфилософия

Бытие, утвержденность, ничто

Краеугольным камнем мутазилитской онтологии басрийской и багдадской школ, безусловно, является учение об «утвержденности» (*субут*) вещей прежде их бытия (*вуджуд*) или небытия ('*адам*). Многочисленные дискуссии, ведущиеся вот уже несколько последних десятилетий в научной среде вокруг содержания категории «утвержденность» как в философии «обособившихся», так и в метафизике

³²⁴ При этом мутакаллим никак не связывал 7—10-й *айяты* 76-й *сūры* с алидами (см.: Тафсир 'Аби Бакр ал-'Асхам. Бейрут, 2006. С. 98). Поздние же источники станут описывать багдадскую школу не как проалидскую, а как откровенно шиитскую. См.: *Ибн 'Аби ал-Хадид*. Шарх нахдж ал-балаға. Бейрут, 1965. Т. 1. С. 479.

³²⁵ *Ал-Хамаданӣ 'Абд ал-Джаббар*. Тасбӣт далā'ил ан-нубувва. Бейрут, 1966. Т. 1. С. 62—63; Т. 2. С. 548—549.

³²⁶ *El-Omari R. Abu l-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bi's doctrine of the Imāma // A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism. Würzburg, 2007. P. 51.*

ашаризма и матуридизма, понуждают нас предварить изложение взгляда на нее ал-Ка'бй кратким экскурсом в историю ее генезиса и эволюции — равно как и в существующие сегодня варианты ее толкования в арабской и западной науке.

Отвергая «сепаратную реальность» атрибутов Аллаха, уже первые мутазилиты говорили об их «утвержденности» в божественном бытии. Ал-'Аллāф и ан-Наззām использовали категорию «утвержденность» как *предельную* характеристику вещи (*шай'*), ее атрибута или модуса³²⁷. Де-факто сама утвержденность, иная как бытию, так и небытию — характеристикам, подвластным творческой силе Бога, — предопределяет вещьность как таковую; при этом вещами мутакаллимами равно назывались и «оности» «дольного» мира, и Самость Всевышнего³²⁸. Таким образом, «утвержденность» можно считать «медиативной» категорией, собирающей все универсумы бытия — трансцендентный и имманентный — в единый мультиверс: и если те или иные атрибуты, являясь общими для Бога и человека, разнятся по образу своей воплощаемости, то утвержденность «пронизывает» все сущности и их предикаты — существующие и несуществующие, известные и неизвестные.

Исходя из логики «зрелого» схоластического реализма, А. Сұбхй рассматривает проблему вещной утвержденности: по мнению исследователя, «утвержденностью» обладают вещи, осуществленность которых связана со знанием Творца³²⁹. Принимая при этом тезис Р. Фрэнка³³⁰ о невозможности соотнесения «утвержденности» с понятием «потенциального бытия», Сұбхй полностью игнорирует «утвержденность» атрибутов Самого Бога за Его Самостью — равно как и разведенность божественного знания и утвержденности как таковой, соотносимых друг с другом разве что опосредованно³³¹. Другую позицию занимает А. Насри, видящий, вслед за ашаритскими теологами, в теории «вещности» небытийствующих вещей лишь

³²⁷ См.: *Ал-Аш'арй 'Абу ал-Ҳасан. Мақалāt ал-исламиййин ва ихтиләф ал-мусаллйн*. Висбаден, 1980. С. 165—188; 484—486 и др.

³²⁸ Там же. С. 181.

³²⁹ Сұбхй А. Фй 'илм ал-калām. Ал-Му'тазила. Бейрут, 1985. С. 286—288.

³³⁰ См.: *Frank R. Al-Ma'dum wal-Mawjud, the Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abu Hashim and his Followers // Frank R. Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari: Texts and Studies on the Development and History of Kalam*. Routledge, 2007.

³³¹ См.: *ал-Аш'арй 'Абу ал-Ҳасан. Мақалāt ал-исламиййин ва ихтиләф ал-мусаллйн*. Висбаден, 1980. С. 158—162.

замаскированную веру в вечность мира³³². Близкой к предположениям Насри и Сүбхй представляется нам и концепция Й. Хувайдй, связавшего «утвержденность» с ограниченностью божественной воли, с одной стороны, и количественной единичностью креационного акта — с другой, пренебрегая при этом как неактуальностью типично арабо-перипатетической проблемы исхождения множественного от единого для первых мутазилитов, так и, как мы увидим, абсолютной предикативной «нейтральностью» утвержденной вещи в построениях некоторых «обособившихся»³³³. Из этого видно, что мы вынуждены возвратиться к изложенному выше взгляду на *субут* как на первую и последнюю онтологическую «универсалию» метафизики мутазилизма; защите и обоснованию пресловутого взгляда, помимо всего прочего, посвящен нижеследующий разбор категории «утвержденность» в системе 'Абӯ ал-Қасима.

Аш-Шахрастāнй начинает рассмотрение теорий «хāййāтовцев и ка'бийцев» с интересного замечания:

[Последователи ал-Хāййāта и ал-Ка'бй] суть мутазилиты Багдада, сошедшиеся на одном и том же пути. Ал-Хāййāт же, однако, переусердствовал (*gālā*) в постулировании вещности небытия-существующего. И сказал он: «Вещь — это то, о чем можно узнать и о чем можно сообщить; субстанция есть субстанция и в небытии, акциденция — акциденция и в небытии». То же он говорил обо всех видах и родах; дошел он до того, что даже чернота, по нему, есть чернота и в небытии³³⁴.

Тем не менее 'Абӯ ал-Қасим значительно разошелся со своим учителем в решении вопроса о предикации утвержденных.

³³² Насри А. Фалсафат ал-му'тазила. Александрия, 1957. Т. 2.

³³³ Хувайдй Й. Муҳадарат фй ал-фалсафа ал-ислāмиййа. Каир, 1966. С. 99—102. Иными словами, Хувайдй пытается до определенной степени уподобить концепцию «утвержденности» учению об идеях Платона: изначально создав мир единичных «утвержденных» вещей, Бог якобы переводит их в бытие единичными же актами творения, изводя из одной утвержденной вещи соответствующую ей актуально-бытийствующую вещь. Подобная позиция, пусть и в своей вариативности, характерна для всех приведенных выше построений востоковедов; мы же приближаемся в своей интерпретации понятия «утвержденность» к более нейтральному его толкованию А. В. Смирновым (Смирнов А. В. Утвержденность // Новая философская энциклопедия. М., 2010).

³³⁴ Аш-Шахрастāнй 'Абӯ ал-Фатх. Китāб ал-милал ва ан-нихал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 89.

В отличие от ал-Хаййāта, 'Абу Хāшима и 'Абу 'Али, ал-Ка'бī постулировал качественную неразличенность утвержденных вещей³³⁵. Утвержденное не может быть ни субстанцией, ни акциденцией, ни атрибутом, не являясь причастным существованию; в то же время оно не является и «ничем» в собственном смысле этого слова. Следовательно, «утвержденное в небытии» есть не что иное, как *бесмысленная вещьность, вещь-для-вещи*; не принимая ни субстанциональной «формы», ни акцидентального смысла, вещь утвержденная не может выступить и в качестве небытийствующей матрицы бытийствующего мира. Так философом выводится высший, над-субстанциональный порядок тождества.

В целом ал-Ка'бī высказывал близкое к европейскому понимание «схожести» (*тамāсу*). Схожие вещи должны быть идентичны не в некоем «субстанциональном признаке», а во всех своих атрибутах³³⁶. Противоречия басрийцам, ал-Балхī отмечал, что в бытии своем именно взаимоисключающие противоположности различаются между собой благодаря какому-то одному признаку, нуждаясь при этом в одних и тех же условиях, причинах существования³³⁷. Утвержденное же представляется внимательному читателю багдадского мутакал-лима именно как единственный пример *высшего, тотального различия*; в универсуме утвержденного нет места ни процессам, ни причинности, ни видовым отличиям. Тем не менее 'Абу ал-Қасим признает реальность этого универсума — но в качестве *универсального онтологического состояния*, а не пространства божественного всеведения: к примеру, деяния человека совершаются благодаря небытийствующей, утвержденной в момент действия воле³³⁸. И хотя ат-Тусī во многом ошибочно излагает суть онтологии утвержденности ал-Ка'бī³³⁹, он прав в своей оценке утвержденности как предпосылки всякой акционной стратификации пространства, окружающего деятеля³⁴⁰. Статику же «утвержденности» — особенно в контексте интерпретации ал-Балхī — справедливо будет противопоставить

³³⁵ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн. Триполи, 1979. С. 37—38; *ал-Муфид б. Мухаммад*. 'Авā'ил ал-мақāлат фī ал-мазāхиб ва ал-мухтāрāt. Бейрут, 1983. С. 116—117.

³³⁶ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн. Триполи, 1979. С. 36.

³³⁷ Там же. С. 117—122.

³³⁸ Там же. С. 357.

³³⁹ *Ат-Тусī Нашир ад-Дин*. Талхис ал-мухассал. Тегеран, 1980. С. 81—82, 293.

³⁴⁰ Там же. С. 76.

перипатетической категории *аниййа* ('иниййа), встречаемой уже у ал-Киндī и обозначающей живое, процессуальное единство эссенции и экзистенции единичной вещи³⁴¹.

Атомизм: тело, субстанция, акциденция

Прежде чем непосредственно обратиться к рассмотрению каламического атомизма³⁴², следует сказать несколько слов о его природе, что важно в контексте обсуждения мутазилитской атомистической концепции в целом и теории неделимой частицы ал-Ка'бī в частности. Следуя выдвинутой М. А. Солоповой классификации атомистических учений античности³⁴³, мы, несомненно, можем выделить в натурфилософии мутазилитского калама басрийской и багдадской школ два собственно атомистических пласта — физический и натурфилософский. Однако если физический атомизм муткаллимов представляется специалистам более или менее самостоятельным конструктом, то атомизм натурфилософский был перенят философией калама в несколько видоизмененном виде и органично соединен с первым в учении о т. н. «четырех природах» (*am-ṭabā'u 'al-arba'a*). В том или ином виде синтез вышеупомянутых аспектов физики был перенят и другими школами калама — исламского и иудейского — вместе с теснейшим образом связанными с ним теориями пространства и движения. Иными словами, развитие натурфилософии калама обуславливалось, прежде всего прочего, эволюцией каламического же атомизма.

'Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллāф, пожалуй, был первым последовательным мутакаллимом-атомистом, теоретически обосновавшим свои натурфилософские построения. Опираясь на знаменитый коранический

³⁴¹ Нофал Ф. О. К вопросу о категории «аниййа» в раннем и зрелом арабском перипатетизме // Полилог. Одесса, 2016. Вып. 3.

³⁴² См.: Gardet L. Al-Djuz' // The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1986. Vol. 2. P. 607—608; Pines Sh. Studies in Islamic Atomism. Jerusalem, 1997; Dhanani A. The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology. Leiden; New York; Köln, 1994; Ismail A. The Theory of Atom in the Ibadi, Ash'arite and Mu'tazilite Schools // Ibadi Theology. Rereading Sources and Scholarly Works. Hildesheim; Zurich; New York, 2015. P. 177—184; Смирнов А. В. Атомизм в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. М., 2010 и др.

³⁴³ См.: Солопова М. А. Античный атомизм: к вопросу о типологии учений и истоках генезиса // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 157—168.

āyat (72:28)³⁴⁴, 'Абу ал-Хузайл учил об исчислимости сущего³⁴⁵ и, как мы видели выше, соотношенности его с «исчислимостью», конечностью божественного могущества. Не обладая протяженностью, «единичная субстанция» (*ал-джавхар ал-фард*) ал-'Аллāфа не может принять ни единой качественной акциденции, как то: вкус, запах, цвет и т. д. В самом атоме не может также быть «собираения» (*иджтимā*) или «расхождения» (*ифтирāқ*)³⁴⁶. 'Аллāфовский атом, в отличие от атома Демокрита, не обладает «плотностью»³⁴⁷ и лишь под воздействием движения (*ҳарака*) и покоя (*суқун*)³⁴⁸ образует, вкупе с пятью другими частицами, «длинное», «глубокое», «широкое» тело (*джисм*)³⁴⁹. Абстрактный, антиперцепционный характер атомизма 'Абу ал-Хузайла не был поддержан его учеником ан-Наззāмом, развившим свою протоконтинуалистическую концепцию: по его мнению, деление тел актуально конечно и потенциально бесконечно; вместе с тем ан-Наззāм пришел к выводу о «телесности» всех акциденций, кроме движения³⁵⁰.

Му'аммар б. 'Аббад, принимая в общих чертах учение ал-'Аллāфа, заостряет внимание на характеристиках, вскользя названных последним предикатами телесности как таковой:

Если частица присоединяется (*индамма*) к частице, то образуется длина (*тўл*); ширина (*'ард*) образуется присоединением еще двух частиц к тем двум. А если на эти четыре части опустятся еще четыре, то возникнет глубина (*'умқ*) — так, из восьми частиц... образуется длинное, широкое, глубокое тело³⁵¹.

Вид тела (*хай'а*), его форма, согласно Му'аммару, придается самим телом, в то время как акциденции продуцируют акциденции

³⁴⁴ «Он объемлет все, что у них, и исчислил всякую вещь счетом».

³⁴⁵ *Ал-Хаййāt 'Абу ал-Хусайн*. Ал-Интисār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 10.

³⁴⁶ *Ал-Аш'арī 'Абу ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусал-лйн. Висбаден, 1980. С. 307.

³⁴⁷ *Simplicius*. Physics, 28, 4.

³⁴⁸ *Ал-Аш'арī 'Абу ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусал-лйн. Висбаден, 1980. С. 311.

³⁴⁹ Там же. С. 314—321.

³⁵⁰ См. подробнее: *Нофал Ф. О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М., 2015. С. 92—97.

³⁵¹ *Ал-Аш'арī 'Абу ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусал-лйн. Висбаден, 1980. С. 315—316.

благодаря возникающим в их природе смыслам³⁵². Здесь Ибн 'Аббād, вольнодумец басрийской школы, закладывает основы детерминизма багдадского: различие вещей, субстанций обусловлено различием смыслов атомов, их конституирующих³⁵³. «Смысловая каузальность» в мире материи сыграла решающую роль в генезисе натурфилософии Багдада, фактически определявшей реальность как процессуальную комбинацию и аннигиляцию смыслов.

Другим весомым вкладом в атомистическую теорию калама послужила концепция современника ал-Хаййāта 'Абӯ ал-Хусайна ас-Салихī. «Субстанция есть то, что предполагает (*ixтамала*) акциденции», — постулировал ас-Салихī, допуская особо созданную Аллахом «нейтральность» атома — «чистоту его от акциденций»³⁵⁴. Хотя 'Абӯ ал-Хусайн формально держался провозглашенного ал-'Алляфом примата субстанции над случайным ее свойством, он подмечает относительность самого понятия «покой» в универсуме сущего (*мавджӯд*) — и если у 'Абӯ ал-Хузайла акциденции упорядочивают рассеянные атомы, то ас-Салихī смотрит на атом только как на «агент» акциденций, их «среду» и реципиента. Вследствие этого даже тела считаются недоступными зрению человека, способному созерцать благодаря существованию акциденций³⁵⁵.

В целом, однако, согласно басрийцам все атомы составляют «один род» (*джинс вāхид*), тогда как отличительные свойства принадлежат телам-комбинациям атомов. Подобного мнения держались и 'Абӯ Хāшим с 'Абӯ 'Алī. Ал-Ка'бī же возвращается к идеям Му'аммара: атомы могут быть как похожи друг на друга, так и различаться между собой; в этом факте он видел и причину различия свойств тел³⁵⁶, состоящих как минимум из четырех частей,

³⁵² *Ал-Хаййāт 'Абӯ ал-Хусайн*. Ал-Интисār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 54—55; *ал- 'Андалусī Ибн Хāзм*. Ал-Фиṣал фī ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Бейрут, 2007. Т. 4. С. 147.

³⁵³ *Ал-Аш'арī 'Абӯ ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-муṣал-лйн. Висбаден, 1980. С. 303; *аш-Шахрastānī 'Абӯ ал-Фатх*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 66.

³⁵⁴ *Ал-Аш'арī 'Абӯ ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-муṣал-лйн. Висбаден, 1980. С. 307.

³⁵⁵ Там же. С. 363. Взор также считался ас-Салихī акциденцией-лучом (*шу'ā'*). См.: Там же. С. 434.

³⁵⁶ *Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 29.

образующих пирамиду³⁵⁷. Следует отметить, что ал-Муфйд, прекрасно знавший учение 'Абӯ ал-Қасима, почему-то не выделяет последнего из числа «абсолютного большинства единобожников», говоривших об «однородности субстанций»³⁵⁸, что, вне всякого сомнения, идет вразрез со всей суммой концепций главы багдадских мутазилитов своего времени.

Интересен взгляд 'Абӯ ал-Қасима на «чтойность» длины, ширины и глубины, объявленных им «чем-то иным, нежели соприкосновение (*мамасса*) [атомов]»³⁵⁹. Так, для образования протяженного в пространстве тела необходимо привхождение в атомы смысла, обуславливающего крайне схематичное их «соседствование» (*муджāвара*) с другими частицами³⁶⁰. Телесность, таким образом, становится самостоятельным состоянием материи, предполагающим систему особых соотношений отдельно взятых атомов, выстраивающихся согласно естественной, «телесной» же онтологической матрице.

Итак, согласно 'Абӯ ал-Қасиму, мир материи состоит из атомов. Но есть ли в этом мире место пустоте (*халā'*)? В противовес античному атомизму, построенному на дихотомии пустоты и атома³⁶¹, и предшествующей традиции атомизма мутазилитского³⁶², ал-Балхй провозглашает иллюзорность пустоты как таковой: «Два атома

³⁵⁷ *At-Ṭūsī Naṣīr ad-Dīn*. Талхйс ал-мухаṣсал. Тегеран, 1980. С. 142; ср.: *ал-Муфйд б. Муḥаммад*. 'Авā'ил ал-мақалāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтāрāt. Бейрут, 1983. С. 114—115.

³⁵⁸ *Ал-Муфйд б. Муḥаммад*. 'Авā'ил ал-мақалāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтāрāt. Бейрут, 1983. С. 110.

³⁵⁹ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фй ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 228.

³⁶⁰ Там же. С. 202. По этим же причинам ал-Ка'бй отрицал концепцию «скрытого существования» (*кумун*) одних веществ в других, принятую басрийской школой со времен ал-'Аллāфа: так, «схематическое» расположение атомов в плотном веществе исключает внутреннюю «наполненность» его другим, противоположным по природе, веществом; в противном случае связанная подобной структурой материя аннигилировала бы (Там же. С. 56—57). Вместо этого философ вводит в свою натурфилософию теорию физических изменений: по его мнению, воздух может превратиться в воду, соприкоснувшись с некоей преградой, или в огонь — но под действием огня (Там же. С. 57, 232).

³⁶¹ *Aristo. De coelo*, IV 2.309 a I; *Physics*, VIII 9. 265 в 24 (см. русск. пер. в: *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. М., 1981. Т. 3. С. 257—258, 366—368) и др.

³⁶² *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фй ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 47; *ал-Муфйд б. Муḥаммад*. 'Авā'ил ал-мақалāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтāрāt. Бейрут, 1983. С. 119—120.

не разойдутся, не оставив между собой третьего... Нельзя поставить частицу на место соединения двух других частиц»³⁶³. Иллюстрируя этот свой тезис, мутакаллим писал:

Если мы возьмем некий бурдюк с узким горлом и высосем из него воздух, чтобы после, закрыв большим пальцем, отнести к водоему и, погрузив, открыть — то вода войдет в [бурдюк]. Если бы воздух, благодаря нам, не вышел из него, то и вода бы не вошла внутрь [бурдюка]... Все дело в том, что мы, всосав (*маṣаṣ-nā*) тот, холодный воздух, впустили в [бурдюк] другой, горячий; свойство горячего — скорость в движении, в то время как всякое холодное медленно. Поэтому горячий воздух быстро выходит [из бурдюка] и выпускает воду — ибо не бывает в мире пустоты³⁶⁴.

Как следствие из вышеупомянутого ал-Ка'бӣ выводил такую теорию: атом не может даже теоретически возникнуть в некоей стороне (*джиха*), в которой нет другого атома³⁶⁵. Как явствует из этого суждения, мутакаллим, помимо всего прочего, постулировал единовременность акта творения субстанций, продуцирующих те или иные процессы только в тесной связи друг с другом³⁶⁶: единственный в мире атом не в состоянии был бы произвести ни одной акциденции. Здесь 'Абӯ ал-Қасим вступает в противоречие с ан-Наззāмом, проповедовавшим непрерывное т. н. намеренное движение вещи при ее ежесекундном «сотворении» — поддержании ее существования³⁶⁷.

Вместе с тем ал-Балхӣ согласился со знаменитым учеником ал-'Аллāфа в вопросе о способе существования субстанций. Каждый

³⁶³ *Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 47, 96. Последнее утверждение принимал и ал-Джубба'й-старший.

³⁶⁴ Там же. С. 49.

³⁶⁵ Там же. С. 61.

³⁶⁶ Там же. С. 190. В связи с этим некоторое недоумение вызывает приписываемое ал-Ка'бӣ изречение, допускающее создание Аллахом «отдельного» (*мунфарид*) атома, не окруженного другими субстанциями (Там же. С. 61). Вполне возможно, что этот тезис связан с теологией потенциального божественного всемогущества, но не с актуальной натурфилософией.

³⁶⁷ *Ал-Бағдādӣ 'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 126; *ал-'Андалусӣ Ибн Ҳазм*. Ал-Фисал фӣ ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-нихāl. Бейрут, 2007. Т. 5. С. 35; *ал-Аш'арӣ 'Абӯ ал-Ҳасан*. Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 321—325. Согласен ал-Ка'бӣ с учителем ан-Наззāма, ал-'Аллāфом, и в том, что движение или покой в самом начале своего возникновения не являются таковыми (см.: *ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 202).

атом бытийствует благодаря сотворенной в нем акциденции — «пребыванию» (*бақā*). Но само пребывание, как и все другие акциденции, не длится два следующих друг за другом момента времени — а потому Всевышний либо творит новое «пребывание» в отдельно взятой частице, либо нет³⁶⁸. Также Господь Сам решает, уничтожить ли таким способом один атом или группу «субстанций», безотносительно к другим мельчайшим частям тела³⁶⁹. Басрийские же мыслители, начиная с 'Абу ал-Хузайла, прибегали к метафизической категории «уничтожение», «аннигиляция» (*фанāō*), противоположному субстанции смыслу, «существующему не в субстрате»³⁷⁰; и если сторонники ал-Ка'бī, руководствуясь неким подобием оккамовского принципа, учили об отсутствии необходимости введения в онтологические системы излишних акциденций и понятий³⁷¹, то 'Абу Хāшим и 'Абу 'Алī — как и все последующие представители «басрийской» схоластической традиции — заостряли внимание на аннигиляции тел и атомов то как на дискретном (ал-Джубба'й-старший), то как «универсально-монистическом»³⁷² (ал-Джубба'й-младший и 'Абу 'Алī в конце жизни) процессах.

Как уже было сказано, акциденции, по ал-Ка'бī, существуют лишь один момент времени и не подлежат «чтойному» искажению (*қалб*) — движение, например, не может превратиться в цвет или покой — или «повторению» (*и āда*)³⁷³. Исключительным «физическим» свойством акциденций является «собрание» (*иджтимā*) в одном

³⁶⁸ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн. Триполи, 1979. С. 74, 83; ср.: *ал-Аш'арī 'Абу ал-Хасан*. Мақалāt ал-ислāмийийн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 378, 404. Оба мыслителя схожим образом объясняют причины, побудившие их выдвинуть тезис о «нулевой» длительности акциденций: так, существование акциденций во втором моменте времени является пролегоменой к их вечному существованию, что противоречит данным чувственного опыта. Ср.: *ал-Йджī 'Афуд ад-Дин*. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 199—201.

³⁶⁹ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн. Триполи, 1979. С. 87.

³⁷⁰ Там же. С. 83; *ал-Аш'арī, 'Абу ал-Хасан*. Мақалāt ал-ислāмийийн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 363—366.

³⁷¹ См.: *ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн. Триполи, 1979. С. 121.

³⁷² «Нельзя уничтожить одну единичную субстанцию, сохранив другие... ибо если все субстанции однородны, то исключающее одну из них исключает и другие». Там же. С. 87—88.

³⁷³ *Ал-Муфид б. Мухаммад*. 'Авā'ил ал-мақалāt фī ал-мазāхиб ва ал-мухтāрāt. Бейрут, 1983. С. 116.

месте, тогда как частицы материи «соседствуют» (*туджāвир*) друг с другом — потому-то и назвать тело «собранием» атомов можно только метафорически³⁷⁴. В этом расхождении багдадцев и басрийцев, бесспорно, угадывается давний спор ал-'Аллāфа и Дирāра по вопросу о возможности одновременного сосуществования акциденций в одном месте³⁷⁵. Так или иначе, но большинство акциденций, согласно учению 'Абӯ ал-Қасима, производятся самими субстанциями³⁷⁶, тогда как «пребывание» является непосредственным творением Бога³⁷⁷; более того — хотя акциденция не может опереться в своем бытии на другую акциденцию, но только на субстанцию³⁷⁸, она может привести к возникновению (*туваллид*) другой акциденции³⁷⁹.

Из всей целокупности акциденций уже первые мыслители «классического» калама выделяли четыре, называя их «четырьмя становлениями» (*ал-аквāн ал-арба 'а*), с которыми связывалось всякое возникновение субстанции в пространстве или ее количественно-качественные трансформации — движение (*ҳарака*), покой (*суқўн*), сошествие, соби́рание и разде́ление (*иджтимā* ') и отдаление (*ифтирāқ*)³⁸⁰. И если последние два «становления» не имели, в свете вышеупомянутого, особого значения для натурфилософии 'Абӯ ал-Қасима, то проблем сущности и соотношения движения и покоя, дискуссионных для калама в целом, философ Багдада не мог не затронуть в своих многочисленных сочинениях и диспутах.

Очевидно, концепция движения 'Абӯ Хāшима была весьма близка к учению ан-Наззāма о покое как о двухмоментном движении субстанции в одном месте³⁸¹. Выражая суть размышлений ал-Джубба'й-младшего на эту тематику, ан-Нисāбури пишет:

³⁷⁴ *Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 55—56.

³⁷⁵ *Ал-Аш'арī 'Абӯ ал-Хасан*. Мақалāt ал-исла́миййин ва ихтилаф ал-мусал-лйн. Висбаден, 1980. С. 328.

³⁷⁶ Учение Джа'фара б. Ҳарба.

³⁷⁷ *Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 126—130.

³⁷⁸ Там же. С. 122.

³⁷⁹ Там же. С. 130.

³⁸⁰ См., например: *ал-Йджди 'Аду́д ад-Дин*. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 316—324.

³⁸¹ *Ал-Аш'арī 'Абӯ ал-Хасан*. Мақалāt ал-исла́миййин ва ихтилаф ал-мусал-лйн. Висбаден, 1980. С. 323—325.

Движение и покой — однородны... Движение может длиться [несколько моментов времени]... — и если оно пребудет настолько долго, то станет покоем. [Длительное] пребывание некоей вещи не в силах изменить суть оной; а раз так, то если бы движение не было бы единородно покою, движение длящееся поменяло бы свой род³⁸².

«Субстанциональные свойства» (*сифāt ал-джавхар*) как движения, так и покоя в теории 'Абу Хāшима объявляются идентичными: и первое, и второе «становления» служат пространственной «стратификации» вещи, находящейся, благодаря одному из них, в некоей стороне (*джиха*)³⁸³. С этим не мог согласиться ал-Балхй, по которому все акциденции обусловлены смыслами, вступающими во взаимодействие друг с другом³⁸⁴. В ригористичной «процессуально-реляционной» картине мира ал-Ка'бй движение, естественным образом, противоречит покою — и противостояние их смыслов в различных субстанциях в каждый отдельно взятый момент времени³⁸⁵ определяет пространственное положение их «реципиентов»³⁸⁶. При этом истинное движение по-демокритовски приписывается философом именно атомам — но атомам внешним, «несущим» всю сумму других атомов тела: так, в видимо движущемся теле в действительности движется верхний слой «единичных субстанций», тогда как «скрытая» (*батин*) его часть остается недвижимой³⁸⁷. В ответ на последнее басрийцы приводили следующий аргумент: меняя свое местоположение, тело не может не переместить из одной точки в другую всю совокупность своих атомов — внешних и внутренних³⁸⁸.

Вне всякого сомнения, движение без двигателя невозможно. А раз так, то какова типология двигателей субстанции? Два действателя, приложившие свою силу к камню, в равной степени называются «двигателями» камня, считал 'Абу Хāшим. Вместе с тем движение камня нельзя «разделить» на число его двигателей: каждый из них

³⁸² *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фй ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 173.

³⁸³ Там же. С. 174.

³⁸⁴ *Ал-Муфид б. Мухаммад*. 'Авā'ил ал-мақālāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 115.

³⁸⁵ *Ан-Нисāбури, 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фй ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 177. 'Абу 'Алий также отказывал движениям в какой-либо временной длительности.

³⁸⁶ Там же. С. 173.

³⁸⁷ Там же. С. 180.

³⁸⁸ Там же. С. 181.

поодинокке выступает как полноценный двигатель, осуществивший акт движения. Ал-Ка'би же предлагает метафизически «слить» двух действующих в единый двигатель, подобно тому как мусульмане образуют одну общину верных, составляющую своего рода «рецепиент» и божественного повеления, и райского блаженства³⁸⁹.

Что же стоит за движением, в чем состоит его причина? Решение этого вопроса 'Абу Хашимом сводится к адаптации античного концепта³⁹⁰ «устремленности», «намеренности» (*u' timād*). По своей природе огонь устремляется ввысь, а вода — вниз; именно из природной направленности того или иного тела и рождается всякое движение — равно как и всякий покой³⁹¹. Таким образом, ал-Джубба'й-младший вводит в свою натурфилософию и другой элемент, встречающийся и в физике Стагирита, — учение о двух абсолютных направлениях движения: легкие тела, в случае отсутствия преграды, двигаются вверх — в противоположность тяжелым³⁹². Однако несмотря на то, что ал-Ка'би признавал существование природы вещей, он описывал начало движения как привхождение смыслов в субстанцию. Коль скоро движение, не обусловленное неким «двигателем» (*dāfi*), невозможно³⁹³, а одна акциденция в силах породить другую³⁹⁴, вселенная провозглашается мутакаллимом территорией непрерывного движения. В естественный ход движения не может непосредственно вмешаться даже Сам Творец, Которому для перемещения какого бы то ни было тела необходимо создать *причину*-смысл, но не «чистое» движение³⁹⁵. И, хотя мир считался ал-Балхй целиком и полностью

³⁸⁹ *Ан-Нисабурй 'Абу Рашид*. Ал-Мас'ил фй ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 208—209.

³⁹⁰ *Aristo. Physics*, IV, 8; VIII, 4—5 (см. русск. пер. в: *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. М., 1981. Т. 3. С. 138—142, 230—240).

³⁹¹ *Ан-Нисабурй 'Абу Рашид*. Ал-Мас'ил фй ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 205.

³⁹² Там же. С. 145. Тем не менее басрийцы замечали, что, как и движение, устремленность не является постоянным предикатом тех или иных тел. См.: Там же. С. 198.

³⁹³ *Ал-Муфид б. Мухаммад*. 'Ав'ил ал-мақалат фй ал-мазахиб ва ал-мухтарат. Бейрут, 1983. С. 152—153.

³⁹⁴ *Ан-Нисабурй 'Абу Рашид*. Ал-Мас'ил фй ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 205.

³⁹⁵ Там же. С. 196. Также могущество Бога, по мнению ал-Ка'би, не распространялось на опосредованные, «порожденные» (*мутаваллида*) акты. См.: *Ал-Муфид б. Мухаммад*. 'Ав'ил ал-мақалат фй ал-мазахиб ва ал-мухтарат. Бейрут, 1983. С. 125.

состоящим из атомов, а перемещение одной субстанции без движения другой объявлялось им маловероятным³⁹⁶, он не допускал, что малое число субстанций может подвинуть всю их совокупность³⁹⁷.

Что касается направлений движения, то, как явствует из сохранившихся источников, 'Абу ал-Қасим никоим образом их не ограничивал определенным числом. Движения, согласно багдадскому философу, производятся, в соответствии с логически предшествующими им смыслами, во все стороны — с той оговоркой, что модус движения напрямую связывается с «сущностью» оного. Уникальность движения заключена и в его физической направленности («движение тела вправо нельзя обратить в движение влево»)³⁹⁸, и в его этико-аксиологической характеристике («дурное движение нельзя сделать добрым... а злое движение вовсе не подобно доброму»)³⁹⁹. Тела же, в отличие от акциденций, могут менять такие свои свойства, как «добро», «красота» и «мерзость», благодаря определенным смыслам⁴⁰⁰. Впрочем, последнее — как и в случае «добра» или «безобразия» «могуществ», «воль» и «знаний» — противоречит заявленному самим мутакаллимом принципу единичности, неустойчивости и несамодостаточности зависящих от субстанций акциденций — остается неясным, как тела превращаются в «красивые» либо «мерзкие» посредством смыслов «красоты» или «мерзости», тогда как сами акциденции «в самих себе» располагают «красотой» или «мерзостью», — что конечно же закрывает «порочный круг» рекурсии.

Не была «единичная субстанция» мутакаллимов подобна атому Демокрита и Эпикура и в части веса (*сикл*)⁴⁰¹. Вес, рассуждали ранние и поздние мутазилиты, является свойством тел, но не мельчайших их частей. В отличие от легких субстанций, вроде воздуха, любое тяжелое тело не может не упасть на землю в естественных условиях; но если басрийцы допускали «зависание» некоего груза в воздухе

³⁹⁶ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн. Триполи, 1979. С. 205.

³⁹⁷ *Ал-Муфид б. Мухаммад*. 'Авā'ил ал-мақалāt фī ал-мазахиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 151.

³⁹⁸ *Ан-Нисāбури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн. Триполи, 1979. С. 200.

³⁹⁹ Там же. С. 210.

⁴⁰⁰ Там же. С. 211—212.

⁴⁰¹ См.: *Simplicius*. De coelo, IV, 303, а 25. См. русск. пер. в: Фрагменты Демокрита и свидетельства о его учении / Пер. А. О. Маковельского // Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 73—74.

благодаря божественному промыслу, то для 'Абӯ ал-Қасима это предположение было недопустимым даже в теории⁴⁰². Схожим образом ал-Ка'бӣ относился к тезису о возможности заключения в тело «веса целой горы»⁴⁰³. Следует отметить, что движением, а не действием самого веса объясняет ал-Балхӣ падение яблока, имеющее место после того, как бывает убран удерживающий его палец⁴⁰⁴; также и смыслы, приводящие любое тяжелое тело в движение, потенциально могут обеспечить непрерывное вращение в воздухе даже крупного груза.

В дальнейших своих рассуждениях о весе ал-Ка'бӣ развивает учение об *атомарном весе*. По 'Абӯ Хашиму, плывущая по поверхности воды частица не в состоянии оказать должного влияния на вес корабля, на который она может быть закинута. Иначе размышляет 'Абӯ ал-Қасим: «единичная субстанция», брошенная на борт судна, увеличивает его «проседание» (*русӯб*) в воде на «меру (*миқдәр*) частицы»⁴⁰⁵. Так, ал-Балхӣ отделяет вес от собственно «телесного» строения и других пространственных характеристик: вес тел, следовательно, объясняется суммой веса атомов, их, тела, составляющих. Вот почему «вес горы» не вложить в волос или во что-то ему подобное, уступающее по своей атомарной массе любой из горных скал⁴⁰⁶.

Пространство и время

Для адекватного понимания натурфилософии калама необходимо обратиться к важным ее физическим концептам — и, в частности, к понятиям «пространство» и «время», напрямую связанным с атомистическими теориями ранних и поздних мутакаллимов.

Хотя «единичная субстанция» и не обладала, согласно мутазилитам, характеристиками ни одномерного, ни двухмерного, ни тем более трехмерного пространства, она располагала таким свойством, как *тахаййуз* — вовлеченность в *хаййиз*. Сам *хаййиз* — свойство любого тела, любой акциденции; каждая субстанция, каждый человек или акт не могут существовать вне него⁴⁰⁷. В связи с этим *хаййиз* определялся

⁴⁰² *Ан-Нисабурӣ 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 195.

⁴⁰³ Там же. С. 230.

⁴⁰⁴ Там же. С. 207.

⁴⁰⁵ Там же. С. 204.

⁴⁰⁶ См.: Там же. С. 230.

⁴⁰⁷ *Ал-Аш'арӣ 'Абӯ ал-Ҳасан*. Мақалāt ал-исламииййин ва ихтилаф ал-мусал-лин. Висбаден, 1980. С. 343—356, 407—408, 548—563 и др.

средневековыми мыслителями не иначе, как «воображаемая пустота (*ал-фарāḡ ал-мутаваххам*), занимаемая вещью»⁴⁰⁸. «Нулевая степень пространства», «протопространство» *хаййиз* имеет своим началом сущность, природу субстанции, некую ее внутреннюю «значимость» (*қадар*)⁴⁰⁹, — что в значительной степени сближает эту пространственную категорию со структуралистскими концепциями пространства⁴¹⁰.

Басрийские же мыслители, в отличие от 'Абу ал-Қасима, отождествляли *хаййиз* с пространством (*мисāха*) — «атрибутом, ради которого субстанции разрастаются, присоединяясь друг ко другу»⁴¹¹. *Мисāха*, таким образом, становится одномерным осуществлением *хаййиз*, возникновением последнего в количественном модусе: протопространство обретает первое свое воплощение, чуждое до определенного времени всем проявлениям двухмерности или трехмерности. Однако ал-Ка'би выступает против смешения двух родов пространственности: один-единственный атом не обладает свойством «разрастания», приводящим в него посредством отдельного смысла. Существование пространственно-«нулевого» атома диалектически противопоставляется, таким образом, конституированному совокупностью атомов пространственному «росту», «рождению» таких «телесных» параметров, как длина или ширина.

Место же (*макан*) связывается мутазилистами исключительно с локацией того или иного тела. Для 'Абу Хашима и его отца *макан* является местом «устремленности» веса тела — то есть тем местом трехмерного пространства, к которому тело «притягивает» его, тела, вес; соответствие видимого пространства объему груза постулировалось отличительным признаком места, образующегося под действием веса⁴¹². Сохраняя теоретический примат субстанции над пространственными характеристиками, 'Абу ал-Қасим все-таки приближается к перипатетическому пониманию места: по его мнению, последнее

⁴⁰⁸ *Ал-Джурджани, аш-Шариф*. Ат-Та'рифāt. Каир, 2004. С. 83.

⁴⁰⁹ *Ал-Муфид б. Мухаммад*. 'Ава'ил ал-мақалāt фй ал-мазахиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 110.

⁴¹⁰ Ср.: «Что является структурным — так это пространство, но пространство непротяженное, предшествующее, чистый *spatium*, постепенно конституируемый в качестве порядка соседства, где понятие соседства имеет прежде всего порядковый смысл, а не значение протяженности» (*Делез Ж.* По каким критериям узнают структурализм? // *Делез Ж.* Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999. С. 134).

⁴¹¹ *Ан-Нисабури 'Абу Рашид*. Ал-Масā'ил фй ал-хилаф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн. Триполи, 1979. С. 58.

⁴¹² Там же. С. 189.

определяется как «окружающее инородное [тело] со всех сторон»⁴¹³. Так, место, по философу, и онтологически подчинено телу, и, отличаясь от него физически, охватывает, «вбирает» его.

Для мутакаллимов время (*вақт*, *заман*) по своей природе дискретно. Это прослеживается и терминологически: как уже неоднократно отмечалось выше, в метафизических построениях мутазилитов «пребывание» конкретной вещи (*шай*) или акциденции коррелировало тем или иным образом с «[моментом(ами)] времени». Понятие «времени» использовалось в каламе как для обозначения тех или иных моментов, связанных с миром явлений, так и для указания на темпоральность как таковую. Ал-'Аллāф считал время сотворенной (*мухдас*) акцидентальной формой, не пребывающей «ни в месте, ни в теле». Время определялось им как «разница между деяниями, промежуток между одним деянием и другим»; «протяженного» же времени нет, поскольку «может существовать лишь один [момент] времени», то есть «сейчас», в котором возможно совершение лишь одного деяния (*фи'л*). Для 'Абӯ ал-Хузайла время — это продукт действия. Однако человек действует в себе (*фи нафси-хи*), или же вне себя, но лишь в соответствии с внутренними своими причинами (*асбаб*). Следовательно, помимо прочего время является и трансцендентной, не присутствующей в самом действователе или действии мерой процессов⁴¹⁴.

Близкой к аристотелевскому⁴¹⁵ пониманию временности, но, тем не менее, существенно отличной от него, представляется позиция 'Абӯ 'Али ал-Джубба'и. Согласно его учению, время являет собой исключительно субъективную оценку человека, связанную с произвольно им выбираемыми феноменами: «Время — это то, что ты устанавливаешь для вещей. Если ты скажешь: “Я приду к тебе, когда придет Зайд”, — то ты установил приход Зайда временем своего прихода». Исходя из этой логики, ал-Джубба'и-старший называет и движения сфер «временами, положенными для вещей Аллахом»⁴¹⁶. Время у 'Абӯ 'Али теряет свой онтологический статус, становясь послушным

⁴¹³ *Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фй ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 188; *ал-Муфид б. Мухаммад*. 'Ава'ил ал-мақалāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 120.

⁴¹⁴ *Ал-Аш'арӣ 'Абӯ ал-Ҳасан*. Мақалāt ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 363—367, 432, 541.

⁴¹⁵ *Aristo. Physics. IV, 11—14* (см. русск. пер. в: *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. М., 1981. Т. 3. С. 147—159).

⁴¹⁶ *Ал-Аш'арӣ 'Абӯ ал-Ҳасан*. Мақалāt ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 443.

инструментом, своего рода абстракцией в руках мыслящего субъекта, который и определяет продолжительность того или иного момента, исходя из собственного желания или потребности, ибо количество моментов и действий, в них совершаемых, ал-Джубба'й не определяет вовсе.

Оценивая время относительно, 'Абу ал-Қасим, по-видимому, следует ал-Джубба'й-старшему. В частности, разделявший многие взгляды ал-Ка'бй ал-Муфйд писал:

Время (*вақт*) — это то, что оцениватель сделал сроком чему-то, но не некая возникшая [оность]. Временем (*замāн*) называют также и движение небесных сфер; посему-то сфера не нуждается в своем существовании во времени. Это учение принимают все единобожники⁴¹⁷.

Как мы видим, ал-Муфйд приписывает мутазилитам более позднюю дифференциацию *вақт*- и *замāн*-времен, характерную для ашаритской среды V/XI в.; но если ал-Бақиллāнй использовал *замāн*-время для указания на время историческое, то в позднемутазилитской среде *замāн* интерпретируется как движение небесных тел различной длительности⁴¹⁸. Упоминания подобного разделения категорий *вақт* и *замāн* исследователь не встретит в ранних доксографических источниках, равно как и отнесения его к басрийцам и багдадцам III—IV/LX—X вв. в иных трудах эпохи исламского Средневековья.

Относительность времени как интеллигибелии позволяет 'Абу ал-Қасиму, наравне с «нулевым» пространством и «нулевой» степенью подобия, выделить «нулевой» момент *вақт*-времени. Согласно мыслителю, соглашающемуся в этой части с ал-'Аллāфом, как тело, так и акциденции, создаваемые Богом, находятся в процессе созидания в состоянии, срединном между движением и покоем⁴¹⁹. Коль скоро время не является, по ал-Балхй, акциденцией, то даже «одномоментно» длящаяся акциденция, творимая Аллахом, проходит в микропроцессе своего становления некую «нейтральную» фазу, которую ал-Ка'бй также может именовать «временем» как таковым. Настоящая темпоральная теория важна, прежде всего, тем, что ею мутакаллим

⁴¹⁷ Ал-Муфйд б. Мухаммад. 'Авā'ил ал-мақālāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 120.

⁴¹⁸ См. подробнее: Нофал Ф. О. Понимание времени и временности в каламе // Философский журнал. М., 2015. 1 (14). С. 47—56.

⁴¹⁹ Ан-Нисāбури 'Абу Рашид. Ал-Масā'ил фй ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 202.

признавал существование «тонкого» времени, в качестве меры которого избиралась «тонкая» божественная *energia*: континуальное, «психологическое» время связывалось багдадцами с различными действиями *ad hoc* — в том числе действиями нечеловеческими. Так, «сущность» времени впервые в истории калама была объявлена тождественной «оности» действия.

Причинность

Разбирая отрывки, отнесенные ан-Нисāбури к ал-Ка'бӣ, мы не можем не заметить выделение последним нескольких уровней причинности ('иллийя) при спекуляции о тех или иных видах взаимодействия субстанций и акциденций. Наиболее общей категорией, обозначающей причинность в «ал-Масā'ил...», выступает «онтологическая необходимость» (*вуджӯб*), анализу которой, в связи с проблемой обуславливания волей деяния, посвящен 140-й фрагмент знаменитого трактата 'Абӯ Рашида:

'Абӯ ал-Қасим решил, будто воля — онтологическая (*мӯджиба*) причина [деяния], но не рождающая (*муваллида*). Он упомянул о том, что каждая рождающая причина онтологична, но не каждая онтологическая причина есть причина рождающая. Рождающее — это то, что обуславливает действие согласно предшествующему могуществу... А онтологическая, но не-рождающая причина, обуславливающая нечто, нуждается во втором могуществе, подобно тому, как часть умозрения обуславливает знание, а предваряющая воля — движение здоровой руки. [Пример] же рождающей [причины] — толчок здоровой руки, породивший движение руки парализованной⁴²⁰.

Итак, «рождающая» причина несводима в своей цели к чьей-либо актуальной мощи, тогда как причина онтологическая, но не-рождающая, не самодостаточна и нуждается во вторичном приложении сил для ее осуществления. Потому-то акциденции могут лишь «рождать», «изводить» другие акциденции, в то время как действия человека обусловлены целой чередой онтологических причин. На это обращает внимание и ал-Муфйд, отмечаящий, что лишь чистая онтологическая

⁴²⁰ Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 357. К такому же выводу о знании как об «онтологически обусловленном умозрением» конструкте пришел и ал-Бақиллāни.

причина, в отличие от рождающей, «предваряет появляющееся в следующий же момент действие волящего»⁴²¹.

Дихотомию *вуджуб* / *таваллуд*, четко очерченную Бишром⁴²² и перенятую последующей багдадской традицией, ал-Ка'бӣ противопоставлял такой категории, принятой у басрийцев, как «обычай» (*ʿāda*). Обычай представляет собой порядок причинности, установленный субъектом познания исключительно эмпирически, тогда как истинные механизмы, обуславливающие рассматриваемый им феномен, имеют иррациональный характер и являются результатом прямого божественного вмешательства⁴²³. Примером подобной разновидности причинности может служить, согласно басрийским мутазилитам, возникновение «жизни» в человеке, а по ал-'Аш'арӣ — рождение знания после умозрения⁴²⁴. 'Абӯ ал-Қасим, как мы увидели, максимально ригористично ограничивавший вмешательство Творца в созданный Им порядок, насколько мы можем судить по материалам доксографии, никогда открыто не прибегал в своих теориях к понятию *ʿāda*, держась позиций естественного, «материалистического» детерминизма багдадской школы; единственным же «обычно» обусловленным актом в системе ал-Балхӣ может считаться разве что становление в субстанции такого смысла, как «пребывание».

Природа

Античное толкование понятия «природа»⁴²⁵, близкого категории «сущность», находит свое отражение и в натурфилософии калама, «разбивавшей» первое на этимологический и метафизический изводы. С одной стороны, значение древнегреческого глагола φύω ('производить', 'рождать') фиксируется мутакаллимами в учении о «четырех природах» или «свойствах», отчасти оформленном уже ан-Наззāмом. По мнению последнего, огонь состоит из скрытых в нем температуры и тепла, вода — из своих вкуса, запаха и, что самое главное,

⁴²¹ *Ал-Муфид б. Мухаммад*. 'Авā'ил ал-мақālāt фӣ ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 124.

⁴²² *Аш-Шахрастāнӣ 'Абӯ ал-Фатх*. Китāб ал-милал ва ан-нихāl. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 78.

⁴²³ *Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид*. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 234.

⁴²⁴ *Ал-Йджӣ 'Афуд ад-Дин*. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 151—153.

⁴²⁵ См., например: *Aristo. De generatione et corruptione*. II, 4 (см. русск. пер. в: *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. М., 1981. Т. 3. С. 422—424).

«мокро́сти», а дым — из запаха, цвета и сухости⁴²⁶. Популярность теории *ат-таба'и' ал-арба'а* в арабо-мусульманской среде в целом подчеркивается и ал-'Аш'арӣ⁴²⁷, и Саадией Гаоном⁴²⁸, что, в целом, объясняет увлеченность ею багдадских мутазилизов-детерминистов. Комбинации влажности, сухости, холода и теплоты, согласно 'Абӯ ал-Қасиму, составляют материальную основу всего мироздания, «хотя Аллах Всевышний и способен создать его, их не [используя]»⁴²⁹. При этом мыслитель, помимо всего прочего, опирается и на 12-й *айат* 23-й *сӯры* («Мы уже создали человека из эссенции глины») как на revelативное доказательство ограниченности «архэ» четырьмя природами⁴³⁰. Настоящее утверждение ал-Ка'бӣ, очевидно, не встречало особого неприятия последователями басрийца 'Абӯ Хашима.

С другой же стороны, тот же ан-Наззәм⁴³¹ — равно как и Му'аммар б. 'Аббад⁴³² — выводит почти что аристотелевский онтологический постулат о существовании «природы» вещей и субстанций — начала всякого естественного процесса. Особую роль понятие «природа» сыграло в концепции ас-Суламӣ, где именно надлежащим образом понятый *ат-таб'* предлагался в качестве начала и конца, средства и цели, «изводителя» и реципиента смыслов. Из басрийского вольнодумства упомянутая категория перешла в багдадскую метафизику — и уже ал-Балхӣ ограничивает характерные для тех или иных родов и видов характеристики термином «индивидуальная природа». Благодаря природе спелты⁴³³ из ее зерна не может произрасти ячмень, а скованное своей природой человеческое семя не в силах произвести из себя никого, кроме другого человека⁴³⁴.

⁴²⁶ *Ал-Джәхиз 'Амр*. Китаб ал-хайавән. Бейрут, 1996. Т. 5. С. 3—4.

⁴²⁷ *Ал-Аш'арӣ 'Абу ал-Ҳасан*. Мақалат ал-исламиййн ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. С. 309, 333, 335, 345, 348, 382, 431, 517.

⁴²⁸ *Kitab al-Amanat wa'l-I'tiqadat* von Sa'adja b. Jusuf al-Fajjumi / Hrsg. von dr. S. Landauer. Leiden, 1880. P. 190—192.

⁴²⁹ *Ан-Нисабурӣ 'Абу Рашид*. Ал-Масә'ил фӣ ал-хилаф байн ал-басриййн ва ал-багдадиййн. Триполи, 1979. С. 133.

⁴³⁰ Там же. С. 149.

⁴³¹ *Ал-Бағдәдӣ 'Абдулқәхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 68.

⁴³² *Ал-Аш'арӣ 'Абу ал-Ҳасан*. Мақалат ал-исламиййн ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. С. 363; см. также: *Бадави 'А*. Мазәхиб ал-'исламиййн. Бейрут, 1997. Т. 1. С. 196.

⁴³³ Спелта — зерновая культура, вид рода пшеница.

⁴³⁴ *Ан-Нисабурӣ 'Абу Рашид*. Ал-Масә'ил фӣ ал-хилаф байн ал-басриййн ва ал-багдадиййн. Триполи, 1979. С. 133.

В свою очередь ал-Муфйд отождествляет «смысл» и «природу», разводя при этом «четыре природы» и «природу» как сущность: сами по себе «первокачества» не имеют в себе действия и являются разве что вторичной материей в руках Творца⁴³⁵. Идея о жесткой детерминации природой видовой дифференциации сущего не нашла поддержки в басрийских кругах, отстаивавших сравнительную свободу метафизического «выбора» Самостью Бога материального «формообразования» твари⁴³⁶.

Акциденция как перцептивная реальность: цвет, звук, поверхность

Вершиной древнегреческой рефлексии о цвете, безо всякого сомнения, могут считаться размышления перипатетиков, изложенные в трактатах «О цветах», «О душе» и «О чувственном восприятии». Первоосновными для всех цветов Аристотель считает свет и тьму⁴³⁷. «Свет есть идеальная, невидимая материя, конкретно выявленная в абсолютной прозрачности. Этот свет — прозрачность может быть дан не в бесконечной степени, но и в конечной. И тогда свет делается видимым, материальным, непрозрачным, то есть делается цветом», — резюмировал учение Стагирита о световой стихии цвета А. Ф. Лосев⁴³⁸. В мутазилитской среде, изначально считавшей цвет (*лавн*) акциденцией, к концепции «Первого учителя» в определенной мере склонялся ан-Наззām, воспринимавший цвет как тонкую, видимую материю⁴³⁹.

«Субстанционально»-однородными считал ал-Джубба'и-старший все цвета-акциденции, не признавая, правда, самостоятельность серого (*зубра*) оттенка⁴⁴⁰. Как и все другие акциденции, по 'Абӯ Хāшиму, цвета могут существовать два следующих друг за другом момента

⁴³⁵ Ал-Муфйд б. Мухаммад. 'Авā'ил ал-мақālāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 120—121.

⁴³⁶ Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид. Ал-Масā'ил фй ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 133—150.

⁴³⁷ См.: *Aristo. De coloribus; De sensu et sensibilibus*, 3—4; *De anima*, II, 7.

⁴³⁸ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 2015. Т. 4. С. 345—346.

⁴³⁹ Ал-Аш'ари 'Абӯ ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусал-лин. Висбаден, 1980. С. 358—362.

⁴⁴⁰ Ан-Нисāбури 'Абӯ Рашид. Ал-Масā'ил фй ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 115—116.

времени и сходиться в одном и том же месте; кроме того, цвет не подвластен человеку⁴⁴¹. Против подобной интерпретации цвета выступал ал-Балхӣ. Считая цвета отдельными смыслами, могущими вступать друг с другом в противоречия даже из-за своих эстетико-аксиологических характеристик, 'Абӯ ал-Қасим утверждал в качестве основ всякого оттенка — в том числе и самостоятельного серого — белый и черный цвета, но не черный, белый, красный, желтый и зеленый⁴⁴². Человек же способен произвести цвет или тепло, равно как и цвет «изводит», «рождает» из себя другой цвет⁴⁴³. Кроме того, зрением (*назар*) и осязанием (*ламс*) субъект способен воспринимать и все «четыре становления», и твердость (*хушӯна*) с мягкостью (*лӣн*), учил ал-Ка'бӣ⁴⁴⁴. Интересно, что, с его точки зрения, боль (*'алам*) и горечь (*марара*) познаются не через какое-либо из пяти чувств, но «внутренним» чувством, осязающим соответствующий смысл⁴⁴⁵. При этом сама боль является исключительно животным свойством — смысл «боли» не приходит в неодушевленные предметы (*джамād*)⁴⁴⁶.

В отличие от цвета, звук (*савт*) объявлялся 'Абӯ ал-Қасимом «тонким» телом, рождающимся от столкновения (*маṣāкка*) частиц⁴⁴⁷; звук же, рождающийся от подобного трения, нуждается в воздухе, дабы быть услышанным ухом животного⁴⁴⁸. Отдельно взятая буква (*харф*) не обладает, согласно мыслителю, звуковым эквивалентом⁴⁴⁹. «Физика» звука, предложенная багдадским «обособившимся», отсылает нас и к демокритово-стоическому концепту *εἰδωλον*⁴⁵⁰, и к учению о перцепции ан-Наззāма⁴⁵¹.

⁴⁴¹ Ан-Нисāбури 'Абу Рашид. Ал-Масā'ил фӣ ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 117—127.

⁴⁴² Там же. С. 117—132.

⁴⁴³ Там же. Как уже было отмечено выше, «изведение» человеком температуры или цвета признавалось и Му'аммаром.

⁴⁴⁴ Там же. С. 213, 225.

⁴⁴⁵ Там же. С. 167—170.

⁴⁴⁶ Там же. С. 167.

⁴⁴⁷ Там же. С. 150—152.

⁴⁴⁸ Там же. С. 150.

⁴⁴⁹ Там же. С. 153.

⁴⁵⁰ См.: *Sextus Empiricus. Adversus mathematicos*. VII, 207 (см. русск. пер. в: *Секст Эмпирик. Против ученых* / Пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева // *Секст Эмпирик. Сочинения*. М., 1975. Т. 2. С. 80—88) и др.

⁴⁵¹ См.: ал-Бағдāдӣ 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 73; Он же. 'Усӯл ад-дйн. Багдад, 1963. С. 16.

Космология

В заключение настоящего исследования необходимо вернуться к уже поднимавшемуся выше вопросу об устройстве мироздания согласно учению ал-Балхй. Но если в начале этой главы речь шла, прежде всего, о теологическом аспекте космологии, то здесь мы не можем не обратиться к толкованию 'Абу ал-Қасимом физики космоса, которой в Средневековье уделялось немалое внимание мыслителями как Востока, так и Запада.

«Мақалāt...» ал-'Аш'арй обращают внимание читателя на существовавший в среде мутакаллимов консенсус относительно вопроса покоя земли (ал-'арḍ), при ожесточенных дискуссиях о механике упомянутого покоя. Тогда как ал-'Аллāф отстаивал возможность стояния земли «ни на чем», другие мыслители выдвигали свои предположения по решению этой проблемы: одни «обособившиеся» предполагали существование одномоментно бытийствующей подпорки, созидаемой Богом, другие — допускали воздействие на землю вечно устремляющегося ввысь тела, третьи — объясняли покой земли ее противоречивой двусоставностью⁴⁵². Последнюю теорию принимал и 'Абу Хāшим, противореча тем самым своему отцу, который предпочел версию 'Абу ал-Хузайла иным идеям⁴⁵³.

Ал-Балхй, считавший землю смесью холода и сухости⁴⁵⁴, также постулировал ее недвижимость при ее шарообразной форме⁴⁵⁵. Покой же земного шара объяснялся мутакаллимом следующим образом: коль скоро он находится в центре небесной сферы (фалак), «возвышающейся» (муртафи') со всех сторон, он, скованный своим весом, не может двигаться ни к одной из сторон сферы⁴⁵⁶. При этом сама сфера продолжает свое циклическое (даврййа) движение вокруг земли⁴⁵⁷.

Небесная сфера, в свою очередь, состоит из двух плоскостей (сафхатāн), верхняя из которых находится в состоянии постоянного созидания — так, она недвижима и не-недвижима одновременно,

⁴⁵² Ал-'Аш'арй, 'Абу ал-Қасан. Мақалāt ал-исламиййин ва ихтиләф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980. С. 571—572.

⁴⁵³ Ан-Нисāбури, 'Абу Рашид. Ал-Масā'ил фй ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979. С. 192.

⁴⁵⁴ Там же. С. 153.

⁴⁵⁵ Там же. С. 100.

⁴⁵⁶ Там же. С. 192; ал-Муфид б. Муҳаммад. 'Авā'ил ал-мақалāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 119.

⁴⁵⁷ Ал-Муфид б. Муҳаммад. 'Авā'ил ал-мақалāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983. С. 118.

будучи непричастна «всякому месту»⁴⁵⁸. Пространство между плоскостями космоса заполнено воздухом (*хавā*). Сферическо-плоскостное деление мироздания, близкое космологической концепции 'Абӯ ал-Қасима, было хорошо известно в Европе в X—XI вв., хотя и не имело нигде такого широкого распространения, как на Руси XII—XIII вв. Так называемая «плоскостно-комарная» космологическая традиция, представленная в тексте «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, сохраняла важное для общевраамического предания разделение универсума на два полюса — горный и дольный соответственно — с помещением между ними разводящей границы-тверди, обладающей свойствами особой, нематериальной субстанции⁴⁵⁹. Тем не менее как и в Древней Руси, так и на Востоке и схоластическом Западе приобретут особую популярность другие модели космологии — прежде всего плоскостно-геоцентрической.

⁴⁵⁸ *Ал-Муфид б. Муҳаммад. 'Авā'ил ал-мақалāt фй ал-мазāхиб ва ал-мухтāрāt.* Бейрут, 1983. С. 118.

⁴⁵⁹ См.: Космологические тексты плоскостно-комарной традиции в древнерусской книжности // Космологические произведения в книжности Древней Руси. СПб., 2009. Т. 2. С. 5—70.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таково учение 'Абу ал-Қасима в частности и багдадской школы мутазилизма в его лице в целом, выводимое из определенного — пусть и весьма малочисленного — ряда доступных историку источников. О его судьбе уже было вскользь сказано выше: именно багдадский мутазилизм, сблизившись с зайдитским и шиитско-двунадесятническим каламом, обретет особую популярность в Хорасане и Йемене после падения двух исторических столиц «обособившихся» — Басры и Багдада. Благодаря своевременной трансмиссии мутазилизма в шиитскую среду мы располагаем сегодня, помимо прочего, львиной долей документов, послуживших основанием для настоящего исследования; и, хотя подавляющее большинство мутазилитских сочинений или утеряно навсегда, или все еще ждет своего открывателя, мы все же в состоянии представить (во многом контурно) общую картину споров мутакаллимов, ведущихся как в басрийских, так и в багдадских и хорасанских межлисах IX—X вв.

Несмотря на то, что ряд положений, выдвинутых ал-Балхӣ, действительно можно считать оригинальными и в своем роде даже революционными (как, например, взгляд на мисаха-пространственность атома, постулат о протомоменте времени, космологическая модель и т. д.), *summa* его теорий представляет великолепный синтез ранне- и позднемутазилитских концепций в типично багдадской, детерминистской натурфилософской и антидетерминистской теологической парадигматике. В этом смысле деятельность последних самостоятельных мыслителей мутазилитского Багдада можно назвать первым «ренессансом» «обособившихся»: в то время как басрийцы развивают систему, заложенную ал-Джубба'й-старшим и его предшественниками, багдадцы возвращаются к наследию первых вольнодумцев Басры, критикуемому и их вчерашними сподвижниками, и их извечными оппонентами.

Действительно, внимательный читатель уже отметил, что более других в тексте работы, в связи с построениями багдадцев, упоминались имена ал-'Аллāфа, ан-Наззāма и Му'аммара б. 'Аббада.

Перефразируя основную мысль предыдущего абзаца, можно сказать, что именно на конструктивном переосмыслении систем этой ранне-мутазилитской троицы и зиждется вся самостоятельность «поздней» багдадской школы мутазилизма. 'Аллāфово категориальное понимание действительности нашло свое отражение в учении 'Абū ал-Қасима о креационности и движении, наззāмовский материализм — в «механике» багдадского мыслителя, а теория «смыслов» Му'аммара — в рассмотрении ал-Ка'бī проблем причинности. Таким образом, натурфилософию мутазилитского Багдада смело можно назвать «репликацией» натурфилософии басрийской начала — середины IX в.

Говоря о рецепции концепций 'Абū ал-Қасима, многие доксографы отказывают последним даже в самом их существовании: к примеру, аш-Шахрастāнī не видит практически никаких различий между «хāййātитами и ка'бīтами», а ал-'Аш'арī меньше десяти раз упоминает об ал-Ка'бī на протяжении более чем пятисотстраничного повествования о «сектах» калама и мутазилитских ученых. Причины этого, на наш взгляд, крайне просты — «багдадские» теории, ввиду своей пластичности и фрагментарности, как уже не раз было сказано выше, служили развитию шиитского калама, тогда как «чистое» багдадско-мутазилитское эпигонство оставалось ересиографами классической и постклассической эпох практически незамеченным. Надеемся, что подобная историческая несправедливость хотя бы отчасти была исправлена на страницах этой более чем скромной по своему объему книги.

Завершая основную часть данной работы, хотелось бы в очередной раз подчеркнуть, что проделанный автором труд ни в коем случае не претендует на исчерпанность или завершенность. Напротив — мы надеемся, что эта книга, написанная параллельно с другими, европейскими и американскими исследованиями по истории багдадского мутазилизма, станет одним из первых шагов к новому взгляду на завершающую многовековое развитие школы «обособившихся» веку. Особую роль в этом хлопотливом, но многообещающем деле, вне всякого сомнения, суждено сыграть йеменским манускриптам, изучаемым и издаваемым целой группой западных арабистов под руководством С. Шмидтке; мы же с благодарностью и нетерпением примем результаты этого кропотливого труда, вполне могущего оспорить — или, наоборот, подтвердить — целый ряд аналитических и фактологических тезисов, здесь выдвинутых. Что, бесспорно, и необходимо, и верно — ведь как мутазилитский калам, так и 'Абū ал-Қасим ал-Балхī все еще ждут своего последнего исследователя.

ПРИЛОЖЕНИЕ

«Источники вопросов и ответов»

**(«'Уйүн ал-масā'ил ва ал-джавабāt») ал-Ка'бī:
сохранившиеся фрагменты (по материалам трактата
«Вопросы, о которых спорят басрийцы и багдадцы»
(«ал-Масā'ил фī ал-хилаф байн ал-басриййин
ва ал-багдадиййин») 'Абӯ Рашīда ан-Нисāбӯрī)**

Перевод и комментарий Ф. О. Нофала

Совершенно особое место в целом ряде произведений ал-Ка'бī занимает объемный, но, к сожалению, считающийся утерянным на сегодняшний день трактат «Источники вопросов и ответов» ('Уйүн ал-масā'ил ва ал-джавабāt), обильно цитируемый и ан-Нисāбӯрī, и ал-Матурīдī, и 'Абу ал-Хусайном ал-Басрī. Приводимые ниже цитаты представляют собой перевод отрывков из «'Уйүн...», в том или ином виде упомянутых в тексте труда «ал-Масā'ил фī ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин», послужившего источником и для нашего исследования. Предложения, прямым образом атрибутированные «*Источникам...*» 'Абӯ Рашīдом, упорядочены нами в соответствии с нумерацией критического издания М. Зийāда и Р. ас-Сайида (Триполи, 1979), обозначенной нами римскими цифрами. Ссылки на параллельные цитаты из обозначенного трактата 'Абу ал-Қасима, встречающиеся в недавно опубликованных фрагментах работы ал-Басрī, вынесены нами в комментарии.

* * *

1 (V). «Собирающееся» — это акциденции, собравшиеся в одном месте. Не говорят о теле как о «собравшемся», кроме как метафорически — ибо [его части] соседствуют [друг с другом], составляют [тело].

2 (VI). Нет в камне или дереве сокрытого огня... Огонь сжигает все, что встретится ему на пути, по мере своего количества. Частицы же камня, хоть и не подлежат уничтожению огнем, достойны его.

3 (VII). Воздух превращается в воду... Как и пар, соприкоснувшийся с блюдом.

4 (XXVII). Серый оттенок может быть отдельным цветом, отличным от черноты или белизны.

5 (XXVIII). Человек и все тела, что подлежат разложению и порче, созданы из четырех природ; и потому одни [вещества] превращаются в другие.

6 (XXXIV). Никто не может договориться о языке, не имея другого, предшествующего [этому], языка, с речью, через которую можно говорить с другим, с письмом. Кто же считает подобное возможным, то пусть испытает себя и поймет, что это невыполнимо.

7 (LIII). Аллах не имеет мощи... упокоить груз в воздухе.

8 (LIV). Не может Аллах Всевышний... подвинуть некий груз, не задев другой — толкающий первый или притягивающий его.

9 (LVI). Движение тела вправо нельзя обратить в движение влево.

10 (LVII). Возможно существование тела, движущегося постоянно и не имеющего покоя — но если речь идет о тяжелых вещах, то это невозможно.

11 (LVII). Неизбежно достижение падающим, тяжелым телом состояния непрерывного движения, вовсе не сменяющегося в воздухе покоем.

12 (LVIII). «Собирание» частицы с частицей инаково «расхождению» частиц.

13 (LX). Корабль может просесть в воде на меру частицы, если бросить [эту] частицу на него.

14 (LXII). Если некий муж удержит пальцем яблоко в воздухе, а после — отведет палец, то оно упадет на землю... Нет сомнения в том, что убирание пальца порождает (*муваллид*) движение яблока к земле — и это есть движение-от-тела (*харака 'ан ал-джисм*), но не движение-к-нему (*харака 'илай-хи*).

15 (LXIX). Длина, ширина и глубина — нечто иное, нежели соприкосновение [атомов], ибо одна длина, присовокупляемая к другой, порождает соприкосновение, но не [другую] длину.

16 (LXX). Не вместить телу веса, подобного [весу] горы — точно так же, как и не может волос содержать в себе твердость горы или ее вес.

17 (LXXVIII). Знание противоположно смерти.

18 (LXXXV). Глава о могуществе говорить — является ли оно [могуществом] к ходьбе при нахождении ее в ноге? Да сказано будет, что могущества членов не являются могуществом к деяниям сердца.

Ведь если бы Аллах превратил руку в язык, то здоровье, что находится сейчас в руке, не наличествовало бы в ней — но было бы оно другим.

19 (LXXXVI). Бессилие [препятствует совершению] многих деяний — ведь если бы бессилие, [препятствующее] каждому из этих действий, было иным, нежели бессилие, [препятствующее] действию другому, то бессилие не воспрепятствовало бы некоему действию, недоступному по могуществу; тогда имело бы место могущество совершить одно действие — и, одновременно, не-совершить другое подобное ему действие.

20 (LXXXVIII). Препятствие может быть сопряжено с могуществом. Препятствие, исключающее могущество, противоположно ему, тогда как не-противоположное могуществу препятствие может сосуществовать с ним — как, например, препятствование цепями и веревками... Препятствие может быть бессилием.

21 (LXXXVIII). Если бы «бессилие» препятствовало бы некоему действию явиться только в первом моменте [времени], то оно бы явилось во втором, при наличии предшествующего препятствия. Но это невозможно. Не видишь ли ты, что бессилие сковывает действие и в первый, и во второй момент?

22 (LXXXVIII). Препятствие отлично от бессилия — ибо препятствие противоположно действию, а бессилие противоположно могуществу в большинстве случаев.

23 (LXXXVIII). Думаю, что препятствие, нетождественное бессилию, есть кандалы, пленение, ограничение — и оно противоположно действию, могущему без ононого быть. Это [препятствие] подменяет могущество, противоположно ему. Если все так, то действитель не может быть описан «могущим» в момент препятствования, по причине существования препятствия — но он же является могущим.

24 (LXXXVIII). Бессилие противоположно могуществу, оно исключает его. А раз так, то во второй момент [времени] не могут существовать и деяние, и бессилие... Бессилие не исключает могущества — оно противоположно деянию, которое, в свою очередь, должно существовать в месте и времени [бессилия].

25 (LXXXIX). Нельзя сказать: «Укрепил Аллах Всевышний неверного в неверии или в ослушании»... это — речение большинства людей справедливости... ибо смысл подобных слов состоит не в том, что [Бог] дает [грешнику] силу к совершению чего-либо, но в том, что Он дает [грешнику] силу к совершению [греха] для греха. Аллах

Всевышний не дает неверному сил к неверию для неверия — но дает [силу] для оставления [неверия]⁴⁶⁰.

26 (CIII). Ежели муж, будучи врагом Пророку (да благословит его Аллах!), подумает и скажет: «Я правильно исследую его, мир ему, деяния, и ежели он окажется прав, то я буду знать, как отвечать ему и противостоять ему... ежели умозрение докажет, что он неправ (и это невозможно!), то я успокоюсь, а лживость его речей будет явно доказана», — и он исследует это, а умозрение приведет его к познанию Бога и Его Пророка, мир ему, — то это умозрение будет грехом, а грех не может быть верой.

27 (CIX). Знание о том, что боль и знание не могут быть созданы в камне, мертвец или других неодушевленных предметах, есть знание необходимое.

28 (CX). Если некий муж прояснит кому-нибудь из своих товарищей некоторую истину, а тот поверит в [слова друга] как в слова божества или в божество вне — то это знание [об этих словах] есть неверие и поклонение кому-то иному, нежели Аллах.

29 (CXI). Не является знание об Аллахе единобожием... — ведь если бы оно было таковым, то Аллах Всевышний был бы единобожником, ибо Он вечно знает о Своих существовании, божественности и вечности.

30 (CXIII). Может... спящий рождать в сердце своем знание — даже знание об Аллахе Всевышнем, Его атрибутах и правдивости Его посланников. То же бывает и с потерявшим сознание.

31 (CXIV). Нельзя отрицать, что у разума есть некая противоположность; он может исчезнуть даже при наличии жизни. Так считаем мы — и Аллах знает лучше. Хотя, конечно, разум исчезает при разрушении формы (*хай 'а*) или строения (*бунйа*) [тела].

32 (CXV). Ребенок оценивает вещь как прекрасную, исходя из иллюзорной преходящей пользы, [извлекаемой из нее]; говорит он и о безобразном из жалости к себе — ведь его разум не достиг необходимой зрелости, чтобы отличать безобразное от прекрасного как совершеннолетний.

⁴⁶⁰ О связи действований человека и Бога говорится в другой цитате из «Источников...», приведенной в: *ал-Баєрї*, *'Абу ал-Хусайн*. Таєаффух ал-адилла. Висбаден, 2006. С. 131:

Нечто совершаемое не может одновременно совершаться и Аллахом (велик Он и преславлен!), и [Его] рабом; и может оно совершаться одним из них, по очереди (*'ал'а ал-бадал*)... Действие принадлежит одному своему совершителю по самости последнего (*ли-нафси-хи*, *ли-'айни-хи*).

33 (CXVI). Знание о том, что Аллах Всевышний вечен, есть основа знания о том, что Он — Создатель вещей.

34 (CXX). Человек не может знать о чем-то, не зная об этом своем знании.

35 (CXXI). Знание о своем знании, без всякого сомнения, есть другое знание, ибо [человек] думает: «Я об этом знаю отдельным знанием или сам по себе?». Также можно узнать о своем знании прежде следующей мысли: «Знаю ли я об этом посредством другого знания, или нет?»⁴⁶¹.

36 (CXXV). Забывчивости должна предшествовать некая причина, препятствие.

37 (CXXXI). Мы узнаем истинность умозрения или разума умозрением и разумом; их же истинность, в свою очередь, мы узнаем [другими умозрением и разумом]. Известно, что любое умозрение, которое получено через упорядочивание и терпение без стремления к враждебности... верно, а всякое знание, основанное на чувственном восприятии и [аксиоматическом] начале умов — не неверно. Так умозрение свидетельствует о своей истинности.

38 (CXXXIII). Если спросят нас: «Расскажите о некотором муже, начавшем дурное умозрение, но умершем до того, как достиг времени знания или невежества — каково его состояние?», — да сказано будет ему [следующее]: наши товарищи разошлись в этом вопросе. Одни говорили, что его невозможно корить за это, ибо он пребывал в состоянии прерывания [акта познания]... другие — что, если у него, в его состоянии прерывания [акта познания], не остается времени исправить умозрение в лучшую сторону (даже при знании Аллаха Всевышнего об этом), его нельзя корить, а в обратном случае — можно... Знай же, что любой из нас, отставив должное умозрение, достоин наказания за это, независимо от того, остается ли у него время на исправление умозрения, могущего привести к знанию, или нет. А раз так, то оставление необходимого карается как всякое мерзкое, что не связано с каким-либо [возможным] осуществлением некоего деяния в будущем, ибо не только поздний [плод деяния] является условием для наказания.

⁴⁶¹ См. также: *ал-Басри 'Абу ал-Хусайн*. Тасаффух ал-адилла. Висбаден, 2006. С. 65—66. («Знание о бытии [вещи] иное, нежели знание о том, что она будет... Существующая вещь [в своем] существовании познается только по творении его [Богом]».)

39 (CXLIV). Воление как невозможно, так и не должно волеать, ибо, в противном случае, если можно волеать воление, то может существовать неисчислимое множество волений.

40 (CXLVIII). Желать можно только небытийствующее.

41 (CLI). Не может действительность произвести в ком-либо другом воление.

42 (CLI). Страсть есть наклонность природ.

43 (CLV). В своем росте страсть нуждается в наращивании структуры [тела].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

- Ал-‘Андалусӣ Ибн Ҳазм.* Ал-Фиṣал фӣ ал-милал ва ал-ахвā’ ва ан-ниҳал. Бейрут, 2007.
- Ал-‘Исбахāнӣ ‘Абу ал-Фарадж.* Муқāтил ат-тāлибиййин. Қумм, 1416 г. х.
- Ал-‘Асқалāнӣ Ибн Ҳаджар.* Лисāн ал-мйзāн. Бейрут, 2002.
- Он же.* Фатҳ ал-Барӣ шарҳ Саҳйх ал-Бухārӣ. Каир, 1986.
- Аҳмад б. Ҳанбал.* Муснад. Каир, 1993.
- Ал-Аш‘арӣ, ‘Абу ал-Ҳасан.* Мақалāt ал-ислāмиййин ва ихтилаф ал-мусаллйн. Висбаден, 1980.
- Ал-Бағдāдӣ ‘Абдулқāхир.* ‘Усӯл ад-дйн. Багдад, 1963.
- Он же.* Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988.
- Ал-Бағдāдӣ ал-Ҳатйб.* Та’рих Бағдād. Каир, 1349 г. х.
- Ал-Бақилāнӣ ‘Абу Бакр.* Китāб ат-Тамхйд. Бейрут, 1957.
- Ал-Балҳӣ ‘Абу ал-Қасим.* Қубул ал-аҳбар фӣ ма’рифат ар-риджал. Бейрут, 2000.
- Ал-Басрӣ ‘Абу ал-Ҳусайн.* Таṣаффуҳ ал-адилла. Висбаден, 2006.
- Ал-Ғазālӣ ‘Абу Ҳамид.* Ал-Мустасфā мин ‘илм ал-‘усӯл. Каир, 1937.
- Ад-Дармӣ ‘Усмāн.* Ар-Радд ‘алā ад-джаҳмиййа. Бейрут, 1982.
- Ал-Джавзиййа Ибн Қаййим.* Мифтāх дār ас-са‘āда. Эр-Рияд, 1432 г. х.
- Он же.* Тавқ ал-ҳамāма. Бейрут, 1987.
- Ал-Джасҳиз ‘Амр.* Китāб ал-ҳайавāн. Бейрут, 1996.
- Ал-Джиндārӣ Аҳмад.* Фихрист шарҳ ал-азхār. Б. м., б. г.
- Ал-Джувайнӣ ‘Абу ал-Ма‘ālӣ.* Ал-Иршād ‘илā қавāти‘ ал-адилла. Каир, 1950.
- Он же.* Аш-Шāmил фӣ ‘усӯл ад-дйн. Александрия, 1969.
- Ал-Джурджāнӣ аш-Шарйф.* Ат-Та’рифāt. Каир, 2004.
- Он же.* Шарҳ ал-мавāқиф. Бейрут, 1998.
- Аз-Замахшарӣ ‘Абу ал-Қасим Маҳмūd.* Ал-Кашшāф. Бейрут, 1407 г. х.
- Аз-Захаби Шамсуддин.* Ал-‘Алувв ли-л-‘Алийй ал-Ғаффар. Эр-Рияд, 1995.
- Он же.* Тазкират ал-ҳуффāз. Хайдарабад, 1968.
- Ибн ‘Абд ал-Барр.* Ат-Тамхйд. Алжир, 2012.
- Ибн ‘Абу ал-Ҳадйд.* Шарҳ наҳдж ал-балāға. Каир, 1965.
- Ибн ал-‘Асйр.* Ал-Камил фӣ ат-та’рих. Бейрут, 1997.

- Ибн Касир*. Ал-Бидāйя ва ан-нихāйя. Бейрут, 2003.
- Ибн ал-Муртада*. Табақāt ал-му‘тазила. Бейрут, 1960.
- Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист. Тегеран, 1971.
- Ибн Нубата*. Сарх ал-‘уйун. Каир, 1321 г. х.
- Ибн Тагри Барди*. Ан-Нуджум аз-захира. Каир, б. г.
- Ибн Таймиййа Тақийй ад-Дин*. Маджмӯ‘ ал-фатāвā. Эр-Рияд, 1995.
- Ибн Халдун*. Лубаб ал-Муҳассал. Александрия, 1996.
- Ибн Халликан Шамс ад-Дин*. Вафиййāt ал-а‘йāн. Бейрут, 1972.
- Ал-Иджди* ‘Адуд ад-Дин. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997.
- Ал-Иснави* Джамāl ад-Дин. Нихāят ас-сӯл шарх минхāдж ал-вусӯл. Бейрут, 1999.
- Ал-Исфарайини* ‘Абу ал-Музфир. Ат-Табсир фй ад-дин. Каир, 1955.
- Ал-Кинди* ‘Абу Йусуф Йа‘қуб. Расā‘ил ал-Кинди ал-фалсафиййа. Каир, 1950.
- Ал-Маварди* ‘Абу ал-Хасан. Ал-Аҳкām ас-султāниййа. Каир, 1961.
- Ал-Маджлиси Муҳаммад*. Биҳār ал-анвār. Дамаск, 2008.
- Ал-Манакдим ас-Саййид*. Шарх ал-‘усӯл ал-ҳамса. Каир, 1965.
- Ал-Мас’уди* ‘Абу ал-Хасан. Мурӯдж аз-захаб. Каир, 1948.
- Ал-Матуриди* ‘Абу Мансӯр. Китāб ат-тавҳид. Бейрут; Стамбул, 2001.
- Ал-Муфид б. Муҳаммад*. ‘Авā‘ил ал-мақālāt фй ал-мазаҳиб ва ал-мухтārāt. Бейрут, 1983.
- Ан-Насафи* ‘Абу ал-Баракāt. Мадāрик ат-танзил. Каир, 1344 г. х.
- Ан-Насафи* ‘Абу ал-Му‘ин. Табсират ал-адилла. Дамаск, 1993.
- Ан-Нисāбури* ‘Абу Рашид. Дивāн ал-‘усӯл. Каир, 1969.
- Он же*. Ал-Масā‘ил фй ал-ҳилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи, 1979.
- Псевдо-ан-Наши* ‘ал-Акбар. Китāб ‘усӯл ан-нихāl // van Ess J. Frühe Mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāši’ al-akbar (gest. 293 H.). Beirut, 1971.
- Ғазӣ Саййид Мутрада*. Табсират ал-‘аввām фй м‘арифат мақālāt ал-āнām. Тегеран, 1313 г. х.
- Ар-Ғазӣ Фахруддин*. Муҳассал афкār ал-мутақаддимин ва ал-мута‘аххирин. Каир, 1991.
- Он же*. Ат-Тафсир ал-кабир. Бейрут, 2004.
- Ас-Сануси* Муҳаммад. ‘Ақидат ‘ахл ат-тавҳид ал-кубрā. Каир, 1898.
- Ас-Суйутӣ* Джалāl ад-Дин. Ал-Музхир фй ‘улӯм ал-луға. Бейрут, 1986.
- Ат-Тавҳиди* ‘Абу Ҳаййан. Ал-Баҳр ал-муҳит. Каир, 1328.
- Тафсир* ‘Абӣ ал-Қасим ал-Ка‘бӣ ал-Балҳӣ. Бейрут, 2006.
- Ат-Туси* Насир ад-Дин. Талҳис ал-муҳассал. Тегеран, 1980.
- Фадл ал-и‘тизāl ва табақāt ал-му‘тазила*. Та’лиф ал-Балҳӣ ва ‘Абд ал-Джаббар ва ал-Джушшамӣ. Тунис, б. г.
- Ал-Ҳаййāt* ‘Абу ал-Ҳусайн. Ал-Интисар ва ар-радд ‘алā Ибн ар-Ғавандӣ ал-мулҳид. Каир, 1925.

- Ал-Ҳамави Йақут*. Му'дҷам ал-булдāн. Бейрут, 1993.
- Ал-Ҳамадāни 'Абд ал-Джаббар*. Ал-Маджмӯ' мин ал-муҳйит би-т-таклиф. Бейрут, 1962.
- Он же*. Ал-Муғний фӣ абвāб ат-тавҳид ва ал-'адл. Каир, 1971.
- Он же*. Тасбīt далā'ил ан-нубувва. Бейрут, 1966.
- Он же*. Шарҳ ал-'усӯл ал-ҳамса. Каир, 1996.
- Ал-Ҳанбали Ибн 'Имāд*. Шазарāt аз-заҳаб фӣ аҳбар ман заҳаб. Бейрут, 1986.
- Аш-Шахрастāни 'Абу ал-Фатҳ*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993.
- Он же*. Нихāйят ал-иқдām фӣ 'илм ал-калām. Бейрут, 1425 г. х.
- Ефрем Сирин*, св. Творения. М., 1852.
- Kitab al-Amanat wa'l-I'tiqadat von Sa'adja b. Jusuf al-Fajjumi* / Hrsg. von dr. S. Landauer. Leiden, 1880.
- PG — Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. Paris, 1857—1866.
- Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes, I. P., 1976.

Литература

- 'Амйн А.* Дуҳā ал-'ислām. Каир, 1941.
- Ал-Аш'арӣ ал-Қуммӣ Са'од*. Ал-Мақālāt ва ал-фирақ. Тегеран, 1361 г. х.
- Бадави 'А.* Мазāхиб ал-'ислāмиййин. Бейрут, 1997.
- Ал-Ғурāби 'А.* 'Абу ал-Хузайл ал-'Аллāф. Каир, 1949.
- Ал-Джазирӣ Н.* Қирā'а фӣ 'илм ал-калām: ал-ғā'иййа 'инд ал-'ашā'ира. Каир, 1992.
- Джāралла З.* Ал-Му'тазила. Каир, 1947.
- Қасӣр Ҳ.* 'Асарал-и'тизāl фӣ фикр файласуф ал-'араб ал-Киндӣ // Маджаллат дирāсāt Басра, 16. Басра, 2013.
- Насрӣ А.* Фалсафат ал-му'тазила. Александрия, 1957. Т. 2.
- Наҳла 'А.* Ал-'Исм ва ас-сифа фӣ ан-наҳв ал-'арабийй ва ад-дирāсāt ал-'урӯбиййа. Александрия, 1994.
- Нофал Ф. О.* Му'аммар б. 'Аббād ас-Суламӣ ва āрā'у-ху ал-калāmиййа ал-фалсафиййа. Бейрут, 2015.
- Субҳӣ А.* Фӣ 'илм ал-калām. Ал-Му'тазила. Бейрут, 1985.
- Ал-Ҳаййун Р.* Му'тазилат ал-Басра ва Бағдād. Лондон, 1997.
- Ҳашӣм 'А.* Ал-Джуббā'иййāн. Триполи, 1968.
- Хувайдӣ Й.* Муҳāдарāt фӣ ал-фалсафа ал-ислāмиййа. Каир, 1966.
- Делез Ж.* По каким критериям узнают структурализм? // Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999.
- Додихудоев Х.* Полемика Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази // Ишрак. Ежегодник исламской философии '4. М., 2013.
- Ефремова Н. В.* Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998.
- Ибрагим Т. К.* Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе // Ишрак. Ежегодник исламской философии '1. М., 2010.

- Касумова А. Арабская средневековая плутовская новелла. Баку, 2007.
- Космологические произведения в книжности Древней Руси. СПб., 2009.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 2001.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 2015.
- Нофал Ф. О. Гносеология ан-Наззāма в контексте му'тазилитской и общекаламской теории познания // Філософські дослідження. Луганськ: Видавництво СНУ ім. В. Даля, 2013. 19.
- Он же. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М., 2015.
- Он же. Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки. Одесса, 2016.
- Он же. К вопросу о категории «аниййа» в раннем и зрелом арабоязычном перипатетизме // Полилог. Одесса, 2016. Вып. 3.
- Он же. Натурфилософия Му'аммара б. 'Аббада как переход «скрытого» в «явное»: онтология смысла // «Рассыпанное» и «собранное»: вещи и их атрибуты в исламской культуре. М., 2017.
- Он же. Понимание времени и временности в каламе // Философский журнал. М., 2015.
- Он же. Теория познания ал-Ка'бī: попытка реконструкции // Полилог. Одесса, 2015. Вып. 2.
- Он же. Философия ан-Насафī как квинтэссенция матуридитского вероучения // Философский журнал. М., 2016.
- Он же. Эклектическое крыло мутазилитского калама: Ахмад б. ал-Ха'ит и его авраамическо-неоплатонический «синтез» // Вестник ПСТГУ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. I. 1 (63).
- Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам. Парадигмы взаимовлияния. М., 2009.
- Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005.
- Смирнов А. В. Атомизм в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. М., 2010.
- Он же. «Благо» и «зло» в исламской традиции и философии (к постановке вопроса). Избранные тексты // Этическая мысль. М., 2008. Вып. 8.
- Он же. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.
- Он же. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015.
- Он же. Утвержденность // Новая философская энциклопедия. М., 2010.
- Солопова М. А. Античный атомизм: к вопросу о типологии учений и источках генезиса // Вопросы философии. 2011.
- Фролов Д. В. Классический арабский стих. М., 1991.
- Хайдарова С. С. Философские и этические взгляды Абубакра ар-Рази. Дис. ... канд. филос. наук. Душанбе, 2012.
- Шад П. Г. Закария Рази иранский — материалист и атеист раннего средневековья // Вопросы философии. 1958. № 3.

- Bebek A.* Kâ'bî // Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi. Ankara, 1983—1988.
- Cohen C.* Eden // The Oxford Dictionary of the Jewish Religion. Oxford, 2011.
- Dhanani A.* The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology. Leiden; New York; Koln, 1994.
- El-Omari R.* Abu l-Qāsim al-Balkhî/al-Ka'bi's doctrine of the Imāma // A Common rationality: mu'tazilism in Islam and Judaism. Würzburg, 2007.
- Idem.* The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhî/al-Ka'bī. Leiden, 2016.
- Frank R.* Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari: Texts and Studies on the Development and History of Kalam. Routledge, 2007.
- Gardet L.* Al-Djubbā'ī // The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1986.
- Idem.* Al-Djuz' // The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1986.
- Gardet L., Anawati M.* Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée. Paris, 1948.
- Horten M.* Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam. Bonn, 1912.
- Ismail A.* The Theory of Atom in the Ibadi, Ash'arite and Mu'tazilite Schools // Ibadi Theology. Rereading Sources and Scholarly Works. Hildesheim; Zurich; New York, 2015.
- Jolivet J.* L'intellect selon Kindi. Leiden, 1971.
- Madelung W.* Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen. Berlin, 1965.
- Massignon L.* La passion d'al-Ḥallādī, martyr mystique de l'islam. Paris, 1922.
- Mathews K. A.* Genesis. Nashville, Tenn., 1996.
- Nader A.* Al-Balkhī, Abu'l-Qāsim // The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1986.
- Pines Sh.* Studies in Islamic Atomism. Jerusalem, 1997.
- Rizvi S.* The Developed Kalām Tradition // The Cambridge Companion To Classical Islamic Theology. Cambridge, 2008.
- Schmidtke S., Thiele J.* Preserving Yemen's Cultural Heritage. The Yemen Manuscript Digitization Project. Sanaa, 2011.
- Thomas D.* Abū l-Qāsim al-Balkhī // Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Leiden, 2010. Vol. 2 (900—1050).
- Ushama T.* Issues in the Understanding Muhkam and Mutashabih Passages of the Qur'an // Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization. 2011. Vol. 16. No. 1.
- van Ess J.* Abu'l-Qasem Kabi // Encyclopædia Iranica.
- Idem.* Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen. Berlin; New York, 2011.
- Watt W. M., Marmura M.* Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte. Stuttgart, 1985.
- Wheeler B.* Mecca and Eden: ritual, relics, and territory in Islam. Chicago, 2006.
- Wolfson H.* The Philosophy of the Kalam. Harvard University Press, 1976.
- Zaryāb A.* Abū al-Qāsim al-Balkhī // Dā'irat-i ma'ārif-i buzurg-i islāmī. Teheran, 1988.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

- ‘Абд ал-Джаббар (*қадй ал-қудат, «судья судей»*) 15—18, 21, 24, 26, 28—30, 32, 37, 40—41, 54, 65—66, 68, 73, 79, 81
- ‘Абд ал-Му’мин б. Ҳалаф 21
- ‘Абдуллах б. Тахир 18
- ‘Абу ‘Али ал-Джубба’и (*ал-Джубба и-старший*) 18—19, 24, 37, 41—43, 53, 64, 68, 71—73, 77, 84, 87, 89—90, 92, 97, 102
- ‘Абу Ахмад ал-Мунаджжим 20
- ‘Абу Бакр ас-Ўиддий 16, 78, 81
- ‘Абу Мӯса ал-Мурдәр 16—17
- ‘Абу Рйда, М. 42
- ‘Абу ал-Ҳасан ‘Али б. Муҳаммад ал-Балхӣ 20—21
- ‘Абу Хашим ал-Джубба’и (*ал-Джубба и-младший*) 18—19, 37, 40—44, 53, 64, 71, 77, 84, 87, 90—93, 95—96, 101—102, 104
- Августин Блаженный 37—38
- Адам 60, 62
- ал-‘Аллаф, ‘Абу ал-Хузайл 28—29, 33, 36, 39, 51—53, 56, 63, 66—67, 69—70, 74, 82, 85—89, 91, 97—98, 104, 106
- ‘Али б. ‘Аби Талиб 14, 80
- ‘Али б. ‘Иса 18
- ‘Амр б. ‘Убайд 65
- ал-‘Асамм 69, 73, 79, 81
- ал-‘Исбаханӣ, ‘Абу Муслим Муҳаммад 61—62
- Ахмад б. Сахл 18
- ал-‘Аш‘арӣ, ‘Абу ал-Ҳасан 11, 25, 36, 39—40, 46, 51—53, 55, 62—63, 72, 75, 100—101, 104, 107

Б

- ал-Бағдәдӣ, ‘Абдулқахир 13, 18—19, 29, 39—41, 46, 49—52, 54, 56, 59, 63—64, 66—80, 89, 101, 103
- Барғӯс, ‘Абу Абдуллах Муҳаммад 24
- ал-Баллӯтӣ, Мунзир б. Са‘ид 61
- ал-Басрӣ, ‘Абу ал-Ҳусайн 10, 25, 29, 50, 53—55, 80, 108, 111—112
- ал-Басрӣ, ал-Ҳасан 9, 39, 64

Бишр б. ал-Му'тамир 15—17, 30, 54—55, 58, 69, 72, 80—81, 100
 Бишр б. Са'ид 15

В

Ван Эсс, Дж. 24—25
 Вāсил б. 'Аṭā' 9, 15, 39, 64—66, 79
 Вольфсон, Г. 40

Г

Гарде, Л. 42

Д

ад-Дармī, 'Усмāн 39
 Делез, Ж. 47, 96
 Демокрит 86, 92, 94, 103
 Джа'д б. Дирхам 38—39
 Джа'фар ал-Мустағфарī 18
 Джа'фар ас-Ṣадик 14
 Джа'фар б. Ḥарб 53, 69, 91
 ал-Джаḥиз 16, 79, 101
 Джахм б. Ṣафвāн 38—39
 ал-Джувайни, 'Абū ал-Ма'ālī 43—44, 78
 Дирār б. 'Амр 41, 91

Е

Ефрем Сирин, св. 59—60

З

аз-За'фарāнī, 'Абū 'Усмāн 15

И

Иблīs 62
 Ибн 'Абī ал-Ḥадид 18, 81
 Ибн ал-'Асйр 14, 19
 Ибн ал-'Ашрас, Сумāма 55
 Ибн Қайим ал-Джавзиййа 61—62
 Ибн Қубба 23
 Ибн ал-Муртада 15—16, 19—21, 64—65
 Ибн Сйбавайхи 45—46
 Ибн Тағри Барди 15
 Ибн Таймиййа 39, 49, 60—61
 Ибрагим, Т. 15, 36—37, 43
 ал-Йджī, 'Адуд ад-Дйн 43, 52, 66, 90—91, 100

К

ал-Киндй, 'Абу Йўсуф 36, 70, 85
Козьма Индикоплов 105

Л

Леви-Строс, К. 47
Лосев, А. Ф. 102

М

ал-Мавардй 79
ал-Ма'мун 16
ал-Мансўр, 'Абу Джа'фар 14
Масиньон, Л. 41
ал-Мас'удй 13—14
ал-Матурйидй, 'Абу Мансўр 32, 36, 46, 48, 50—51, 57—58, 69, 108
Му'аммар б. 'Аббад ас-Суламй 15—17, 40—45, 69, 71—72, 74, 79, 86—87,
101—103, 106—107
ал-Мубаррад 19
ал-Муфйид 11, 45, 47, 53, 55—57, 63—64, 74—77, 80, 84, 88, 90, 92—94,
96—100, 102, 104—105
Муҳаммад б. Зайд Да'й 18
Муҳаммад б. Ибраҳим б. ал-Ҳасан 14

Н

ан-Наззām 26, 29—30, 37, 39, 46, 51, 53, 55—56, 63—64, 68—69, 71—72, 79,
82, 86, 89, 91, 100—103, 106—107
Наср б. Аҳмад 18
Насри, А. 83
Немезий Эмесский 76
ан-Нйсабурй, 'Абу Рашйид 11, 25—34, 36, 41—43, 51, 55, 58, 70—78, 84, 87,
96—104, 108
Нофал, Ф. 10, 26, 41—42, 45—46, 51, 53, 62, 68, 72, 79, 85—86, 98

Р

ар-Рāзй, Фаҳруддйн 11, 41, 44, 50, 54, 63, 70, 79—80
ар-Рāзй, 'Абу Бакр 22

С

ас-Саййид ал-Муртада 40
Саййид Ф. 21
ас-Ўалиҳй, 'Абу ал-Ҳусайн 87
Симеон Новый Богослов, св. 60
ас-Сирджāнй, Ҳарб б. Исма'йл 24

Смирнов, А. 42, 54, 77, 83, 85
 Солопова, М. 85
 Стагирит, Аристотель 52, 77, 88, 93, 97, 100—102
 Сүбхй, А. 82—83
 ас-Суйўтй, Джалāl ад-Дин 46—47

Т

ат-Тусй 50, 54, 59, 70, 84, 88

У

‘Умар б. ал-Хаттāб 16, 81
 ‘Усмāн б. ‘Аффāн 18
 ал-‘Усмāнй, Муҳаммада б. ‘Абдуллāх 14

Ф

ал-Фарзādй, ‘Абу Муҳаммад Исмā‘ил 42—43
 Фрэнк, Р. 82
 ал-Фувайтй, Хишām б. ‘Амр 46—47, 67

Х

Хаввā’ 60
 ал-Хаййāt, ‘Абу ал-Хусайн 17—18, 27, 41, 58, 73, 75, 79, 83—84, 86—87
 ал-Халйл б. Аҳмад 22
 ал-Хамāданий, ‘Абу Фирāс 14
 Хāмид б. ал-‘Аббāс 18
 Хārўн ар-Рашйд 13, 15—16
 ал-Хасан б. ‘Алй 14
 Хашйм, ‘А. 42—43
 Хувайдй, Й. 83

Ш

аш-Шахрастāнй, ‘Абу ал-Фатҳ 11, 17, 29, 35—36, 38—39, 41—42, 44, 46,
 49—51, 56, 65, 68, 78—79, 83, 87, 100, 107

Э

Эпикур 94

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

- Акт 43, 47—48, 52, 56, 70, 73—75, 77, 83, 89, 93, 95, 100, 112 (см. действие, процесс)
- Акциденция 23, 27, 30, 36, 39—40, 44, 47, 49, 55, 66, 69—74, 83—84, 86—95, 97—99, 102
- Акциональность 50—51, 84
- Анализ 9, 25, 45, 48, 76, 99
- Античность 77, 85, 88, 93, 100, 102
- Атом 52, 71, 85—95, 96, 106 (см. единичная субстанция)
- Атомизм
античный 85, 88
каламический 86—96
- Атрибут 29—30, 38—44, 49, 51—52, 70, 72—73, 82, 84, 96 (см. свойство)
- Ашаризм 17, 25, 34, 37, 40—43, 51, 54—55, 57, 68, 77, 81—82, 98

Б

- Багдадская школа мутазилизма, багдадцы 9—10, 12—13, 15—20, 24, 27, 29—31, 34, 47—48, 51, 53—60, 63, 67, 70—77, 80, 82—84, 86—90, 94, 98, 100—103, 106—108
- Басрийская школа мутазилизма, басрийцы 13, 15, 17, 19, 24—26, 29, 31, 36, 39—41, 46—49, 51—57, 59, 63—65, 68, 70—75, 80—81, 84—85, 87—88, 90—93, 96, 98, 100—102, 106—107
- Бессилие 72—74, 110
- Бог, божественное 9, 15, 17, 20—23, 28, 31—33, 35—39, 41—42, 44—45, 47—69, 72, 74, 76—77, 82—83, 91, 93, 95, 98, 101—102, 104, 110—112
- Благо 31—33, 45, 53—54, 57—58, 62—63, 65—68, 74, 80 (см. прекрасное)

В

- Вектор (см. модус)
- Вера 46, 51, 65—69
- Вес 94—96, 104
- Вещь 26—27, 29, 31—32, 37, 39—40, 42, 48, 50, 52—54, 56, 72, 81—86, 88—89, 92—93, 96—97, 101, 109, 111—112
- Власть 13, 15—16, 54, 58, 79—80 (см. имамат)

Влияние 27, 39, 95

Воля, воление 17, 24, 28—30, 37, 39, 48—49, 51, 55—59, 68, 74—77, 83—84, 94, 99—100, 113

Время 27, 34—35, 37, 45, 50, 59—60, 63, 68, 73—74, 90—92, 95—99, 103

Г

Генезис 82, 87

Гносеология 26, 34, 35, 39, 42, 48—49, 51, 70

Д

Движение 26, 32, 52, 63, 66, 73, 76, 85—86, 89—95, 98—99

Действие 17, 27, 30, 32—33, 37, 39, 43, 48—49, 51—53, 55—59, 63—64, 68—71, 73—76, 84, 88, 92—93, 95—99, 102, 110—111, 113

Детерминизм 17, 27, 29, 35, 40, 47, 54, 56—57, 74, 76, 87, 100—102, 106

Добро 9, 17, 31—33, 64—65, 67—68, 75, 80, 94

Дух 69—72

Душа 26—27, 29, 62, 69—70, 77, 102

Е

Единичная субстанция 75, 86, 90, 92, 94, 95 (*см. атом*)

Ж

Желание 54, 57, 76, 98

Жизнь 38, 43, 48, 69, 71—73, 100, 111 (*см. здоровье*)

З

Звук 49, 102—103

Здоровье 55, 72—73, 99, 110

Зло 32, 53—54, 64, 94

Знания 26—34, 36, 38, 40, 43—44, 48—49, 50—51, 56, 62—63, 65—67, 69—70, 72, 82, 94, 99, 109, 111—112 (*см. интеллигибелии*)

необходимые 28—29, 31

обыденные 28, 31

приобретаемые 28, 29, 33

И

Именованье 45—46, 48, 68

Имманентное 40, 47, 61, 82

Имя 44—46, 68—69

Интеллигибелии 26—27, 39, 47, 70, 98

К

Кадар 57 (см. предопределение)

Калам 9, 13, 16—17, 20, 25, 26, 28, 36, 42—44, 52, 62, 65, 69, 85, 87, 91, 95, 97, 99—100, 106—107 (ашаритский — см. ашаризм; матуридийский — см. матуридизм)

Каузальность 87

Коран 14—15, 22—23, 34, 38, 45, 48, 56, 58, 60—61, 65, 69, 79, 85

Концепт 95, 103

Концепция 10, 17, 30, 35, 38—41, 46, 52, 64—65, 67—68, 72, 81, 83, 85—88, 91, 96, 101, 105—107

Космогония 59, 63

Космология 104—105

Креационность 47—48, 56, 77, 83, 107

М

Мазхаб 15, 24

Матуридизм 25, 82

Мгновение 76

Метафизика 17, 33, 35, 38, 40, 44, 46—47, 49, 51—52, 55, 57, 64, 69, 71, 76—77, 81, 90, 93, 97, 100—102

Мир 27, 32—34, 36—37, 40, 46—47, 50, 52—54, 57, 61, 63, 72, 76, 82—84, 87—89, 92—93, 97, 101, 104—105

Могущество 39, 43, 48, 51—55, 58, 72—74, 77, 86, 89, 93—94, 99, 109—110

Модус 27, 33, 40—44, 63, 82, 94, 96

Мутазилизм 10, 15—18, 22, 28, 30, 34, 39—43, 47, 51, 54, 56, 68, 71, 79, 83, 106—107

Н

Натурфилософия 17, 25, 27, 35, 42, 59, 75, 81—105

Небытийствующее 42, 74, 76, 82—84, 113

Непротяженное пространство 70, 96

Номинализм 40—41, 44, 46, 51—52, 68

О

Объект 42, 48, 56

Обычай 71, 100 (см. причинность)

Онтология 42, 47

Онтологический 38—40, 42, 44—45, 47, 49, 54, 63—64, 71, 73, 75, 77, 79, 83—84, 88, 90, 97, 99

Отношение 17, 25—26, 29—31, 43, 45—47, 50, 53—54, 56—57, 59, 88, 91

П

- Патристика 38, 52, 59, 76
Перипатетизм 37, 96, 102
Перипатетизм арабоязычный 52, 70, 78, 83, 85
Перцепция 29—30, 49—51, 86, 102—103
Поименованное 45—46, 78
Покой 26—27, 54, 66, 87, 89, 91—93, 104, 109
Предикат 56, 71, 82—83, 86, 93 (см. свойство)
Предопределение 22, 58, 78, 82 (см. кадар)
Предсуществование 88
Прекрасное 17, 31—32, 45, 111
Препятствие 55, 58, 73—74, 110, 112
Природа (мироздание) 54, 72
Природа (сущность) 52, 56, 59, 62—63, 67, 69, 74, 77, 79, 85, 87—88, 93, 96—97, 100—102, 113
Природы (четыре природы) 76, 85, 109
Причина 31, 43, 52, 76, 84, 93, 97
 онтологическая 99—100
 рождающая 99—100
Причинность 71, 99—100, 107 (см. детерминизм)
Пространство 95—96, 98, 105
Протяженность 86, 88, 96—97
Процесс 29—34, 49, 57, 63, 70, 72, 75, 84, 90, 97—98, 101
Процессуальность 44, 85, 87, 92

Р

- Разум 28—29, 32, 36, 44, 49, 51, 53, 63, 70, 77, 111—112
Расхождение 86, 109
Реализм 34, 40, 53, 82
Реальность 26—27, 35—36, 38—40, 42—43, 48, 59, 63, 82, 84, 87, 102

С

- Свойство 32, 50, 65, 68, 87, 89—90, 92, 94—96, 100, 103, 105
Связь 17, 27—28, 33—34, 36, 40, 44, 46—47, 49—50, 59, 66, 74—75, 82—83, 88—89, 91, 94, 96—97, 99
Скрытое 17, 34, 42—44, 92, 100
Смысл 17, 23, 26, 30, 40—42, 44—47, 69, 71—73, 75, 77, 84, 87—88, 92—96, 100—103, 107
Собирание 86, 90—91, 109
Состояние 44, 48, 50, 53, 59, 65, 70, 72, 84, 88—89, 98, 104, 112
Страсть 32, 76, 113
Структура 25, 29, 39, 47, 72, 76, 88, 96

Субстанциональность 39, 45, 48, 70, 73, 84, 92, 102, 105
Субстанция 17, 23, 27, 30, 36, 40, 44, 53, 69, 70, 72, 75, 83—84, 86—96, 99
Субъект 27—30, 32—34, 42—43, 46, 49, 50, 54, 63, 73—76, 97—98, 100, 103
Сущее 41, 44, 48, 50, 62, 76, 86—87, 102, 112
Существование 27, 36—39, 44, 56, 62—63, 69, 75, 84, 87—91, 93, 96, 98—99, 101, 104, 107, 109—112 (см. экзистенция)
Сущность 27, 30—31, 33, 39, 43, 45—46, 50, 52—55, 66—68, 75, 78—79, 82, 91, 94, 96, 99—102 (см. эссенция)
Сфера 98, 104

Т

Тело 29, 39, 71, 85—86, 91—98, 103, 108—109
Теория 10, 16—17, 25, 35, 39—40, 42, 46—47, 49, 53, 56, 62, 64, 66, 70, 79—80, 82—83, 85, 87—88, 92, 95, 98, 100—101, 104, 106—107
Традиционализм 15, 23, 54—55, 57, 60, 62, 68, 79
Традиция 25, 28, 36, 59, 61, 88, 90, 100
Трансцендентное 38, 40, 49, 56, 69, 82, 97
Трансцендентальное 57, 77

У

Умозрение 27, 30—31, 33, 43, 51, 99—100, 111—112
Утвержденное 41, 81—84
Учение 16—17, 20, 27, 30, 34, 36, 38—39, 41, 43, 46, 50—51, 53, 56, 63, 65, 72, 79, 81, 83, 85—86, 88, 91, 93, 97—98, 100, 102, 104, 106—107

Ф

Физика 52, 69, 76, 93, 103—104
Фикх 15, 20, 34, 47
Филология 19, 22, 45, 47 (см. языкознание)

Х

Хадисоведение 24
Христианство 25, 38, 50, 59, 61, 105

Ц

Цвет 86, 90, 101—103, 109
Центр 104—105

Ч

Чувства 30, 34, 49—51, 90, 102—103, 112

Ш

Школа 22, 31

каламическая 9—10, 13, 15, 18—19, 26, 28, 30—31, 34, 40—41, 47, 51,
54, 56, 61, 65—66, 69, 71, 79, 81, 85, 87, 100, 106—107

правовая (см. мазхаб, фикх)

Э

Эйдолон 103

Экзистенция 37, 63, 72, 85

Эссенция 70, 85 (см. сущность)

Я

Явное 17, 42

Языкознание 26

УКАЗАТЕЛЬ АРАБСКИХ ТЕРМИНОВ И СЛОВСОЧЕТАНИЙ⁴⁶²

А

- 'абас — игра, праздность 54
'адам — небытие 81
'аджз — бессилие 55, 73
адиллат ал-худус — доказательства сотворенности мира 36
'адл — справедливость 9, 16, 57
ал-аквāн ал-арба 'а — четыре становления 91
'ақл — разум, интеллект 29, 70
āла — орудие 29
'алам — боль 103
'арад — акциденция 39
'ард — земля 104
'ард — ширина 86
асбаб — причины 97
'асл — первооснова 57
ал-'асмā' ал-хуснā — благие имена 45
ал-афдал — наилучший 80
ахвāl (ед. ч. хāl) — состояния, модусы 40, 43—44
'ахз — начало действия 74
ахира — будущая жизнь 50

Б

- бадан — тело 69
бадīхиййа — обыденное, обычно приобретаемое 28
бақā' — пребывание 90
батин — скрытое 92
би-л-āда — обычно 71
би-л-қува — потенциальный 70
би-л-фи'л — актуальный 70
бунйа — структура 29, 76

⁴⁶² Список арабских терминов и словосочетаний упорядочен в соответствии с русским алфавитом, артикль *ал-* в расположении терминов не учитывается.

В

- ваджиб — необходимое 33, 43, 58
 ва'ид — наказание 9, 67
 вақт — единичный момент времени 97—98
 вахй — откровение 77
 вуджуб — онтологическая необходимость 54, 99—100
 вуджуд — «нахождение», существование 31, 81

Г

- ғайр мутанāх — бесконечное 37
 ғизā' — питание 71
 ғубра — серый оттенок 102

Д

- дам — кровь 71
 дār ал-джазā' — обитель воздаяния 61
 дār ал-ибтидā' — обитель начала творения 62
 дār ал-ибтилā' — обитель испытания 62
 дār ал-'иқāб — обитель наказания 62
 дār ал-муқāма — обитель обитания 61
 дār ас-салам — обитель мира 61
 дāфи' — двигатель 93
 джунун — безумие 29
 дидд — противоположность 72
 ал-джавахр ал-фард — единичная субстанция 86
 джамād — неодушевленности 103
 джанна — рай, сад 23, 60
 джинс вāхид — один вид 87
 джисм — тело 39, 71, 86, 109
 джиха — сторона 89, 92
 дунйā — этот мир 50

З

- зā'ид — отличное, сепаратное 39
 замāн — момент времени, время историческое 97—98

И

- и'ада — повторение 72, 90
 иджтимā' — собрание 86, 90—91
 иқтирāрийя — вынужденное 28
 идрāk — перцептивное знание 34, 49
 'иллийя — причинность 99
 'илм (мн. ч. 'улум) — знание 26

- илти *‘ам ал-аджзā’* — сочлененность частей 73
‘имāн — вера 51, 64
и‘рāд — отвлечение от действия 76
‘ирāда — воление 24, 30
исбат — утверждение 39
‘исм — имя 45—46
истидлāl — аргументация 21, 31
‘иститā‘а — способность к действию 52
и‘тидāl ал-мизāдж — равновесие смещения, склада 73
и‘тиқād — постулирование, утверждение истинности 26
и‘тимād — устремленность 30, 93
иттисāқ — сочетание 53
‘ихтийār — выбор 51, 55
ихтийāриййа — по своему выбору 28
ифтирāқ — расхождение 86, 91

К

- қадар* — значимость 96
қадīm — Вечный 37
қалб — изменение, искажение, превращение 23, 90
касбиййа — приобретенное 28
қабīх — злое, мерзкое 32, 53
қубх — зло, безобразность 53
қувва — сила 58
қудра — могущество 48, 51

Л

- лавн* — цвет 102
ламс — прикосновение 103
лафз — выговоренность 46
ли-‘айни-хи — по своей сущности, по себе 27, 111
ли-вуқў ‘и-хи ‘алā ваджх — по своей модальности 27
лйн — мягкость 103
луға — язык 46
ал-лутф ал-‘илāхийй — божественная благость 54

М

- ма‘анī* (ед. ч. *ма‘нā*) — смыслы 17
мавджūd — сущее 87
мавт — смерть 72
мадлўл — указываемое 46
майл ат-тиба‘ — склонность природ 76
ма‘қўлат ҳитāбиййа — речевые/дискурсивные интеллигибелии 47

- ма'лӯм* — известное 27
мам̄асса — соприкосновение 88
ман' — препятствование 73
манша' — начало, фундамент, базис 28
мар̄ара — горечь 103
ма'риф̄а (мн. ч. *ма'ариф̄*) — познание 23, 26
мас̄акка — столкновение, скрежетание 103
ма'с̄иййа — грех, послушание 58
мас̄лаха — польза, выгода 80
маф̄дӯл — добрый 80
махабба — любовь 76
м̄ахиййа — чтойность 41
маҳсӯр — ограниченное 37
миз̄адж — склад 29
миқд̄ар — мера 95
мис̄аха — пространство 96, 106
мувада'а — творчество, изобретение 77
мудж̄авара — соседство 88
мукаллаф — дееспособный субъект 34, 59
мун̄асаба би-т̄-таб' — природное соответствие 46
мусам̄ма — поименованное 45
мухла — прерывание 33
муштаққ — производное, извлекаемое 69

Н

- нав̄афил* — добровольные послушания 68
назар — умозрение 30, 103
назариййа — теоретическое 28
нас̄с — текст 80
нафс — душа 69—70
ниййа — намерение 33
ниф̄ақ — лицемерие 64

Р

- рус̄уб* — проседание 95
рӯҳ — дух 69, 71

С

- савт* — звук 103
сал̄ат — молитва 64
салаф — предшественники 61
саф̄хат̄ан — две плоскости 104
сахв — рассеянность, забывчивость 29

- сикл — вес 94
 сима — знак 46
 сифа — атрибут 45
 сифāt ал-джавхар — субстанциональные атрибуты 92
 сифāt аз-зāt — самостоятельные атрибуты 48
 сифāt ал-фи'л — оперативные атрибуты 48
 сиḡḡа, āфийа — здоровье 55
 субут — утвержденность 41, 81, 83
 суḡун — покой 86, 91
 суḡун ан-нафс — покой души 26, 70
 сūra — образ, форма 50
 суфх — абсурд 54

Т

- tā āt (ед. ч. tā 'a) — послушания 58
 та'ассур — раздражение 50
 таб' — природа 27
 ат-таба'и' ал-арба'a — четыре природы 85, 101
 таваллуд — «рождение», «рождающая» причинность 17, 100
 тавба — покаяние 69
 тавḥид — единобожие 9, 51
 тақлїд — слепое следование чуждому примеру 26
 тақлїф — обязывание 63
 талаб — намерение, предпосылка действия 33
 таманнин — желание 76
 тарк — оставление действия 74
 тасмийа — именование 45
 тафриқа — различение 69
 таḡаййуз — непротяженная пространственность 70, 95
 тўл — длина 86

У

- 'умқ — глубина 86

Ф

- фā'ида — польза 78
 фанā' — аннигиляция 90
 фасād — разрушение, порча 64
 фара'ид — обязательные послушания 68
 фāсиқ — нечестивец 64
 фи'л — деяние 97
 фī мавди' āл — на возвышенном месте 61
 фалак — сфера 104

Ж

- хавā'* — воздух 105
ҳадд — граница, предел 50
ҳадс — интуиция 43
хай'ат — облик 53
ҳалā' — пустота 88
ҳалқ — созидание, творение 77
ҳарака — движение 86, 91
ҳарф — буква 103
ҳасан — доброе, прекрасное, благое 32
ҳāтирāн — два помысла 67
ҳушӯна — твердость 103

Ш

- шавā'иб ал-шмкāн* — помехи возможного 49
шай' — вещь 82, 97
шакк — сомнение 30
шахва — страсть 76
шаҳс — объект 48
шй'ат 'Алӣ — соратники 'Алӣ 14
шу'ур — чувство 49

Научное издание

Серия «Философская мысль исламского мира»

Исследования

Том 9

Фарис Османович Нофал

**АБУ АЛ-КАСИМ АЛ-КАБИ
И ЗАКАТ БАГДАДСКОЙ ШКОЛЫ МУТАЗИЛИЗМА**

Дизайн обложки Я. Быстровой. Корректор О. Круподер.
Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой

Подписано в печать 15.01.2017. Формат 60х90/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 8,5. Тираж 600 экз. Заказ № 135

ООО «Садра».

№ госрегистрации 1127746353855.

Тел.: +7 (495) 943-40-39, +7 (901) 593-40-39.

Факс: +7 (499) 230-13-88.

E-mail: sadrabooks@gmail.com

129301. Москва, Проспект Мира, д. 186, корп. 1, кв. 8.

Издательский Дом ЯСК.

№ госрегистрации 1147746155325

Phone: +7 (495) 624-35-92. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com

Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

Отпечатано с предоставленных готовых файлов
в полиграфическом центре

ФГУП Издательство «Известия»

127254, Москва, ул. Добролюбова, д. 6

Телефон: (495) 650-38-80

izv-udprf.ru