

Ф. О. Нофал

ИБРАХИМ  
ИБН САЙЙАР АН-НАЗЗАМ





ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Москва 2015

# ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии  
*член-корреспондент РАН*  
А. В. Смирнов

Исследования



Том 6

Ф. О. НОФАЛ

ИБРАХИМ  
ИБН САЙЙАР АН-НАЗЗАМ

*Монография*



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ  
КУЛЬТУРЫ



ООО «САДРА»

Москва 2015

УДК 28-87-9  
ББК 86.38-3  
Н 85

16+

*Утверждено к печати решением  
Ученого совета Института философии РАН*



*Издание осуществлено при поддержке  
Фонда исследований исламской культуры*

Рецензенты:

д. ф. н., проф. В. М. Шелюто (ВНУ им. В. Даля, Луганск)  
к. ф. н., доцент К. В. Деревянко (ВНУ им. В. Даля, Луганск)

Ответственный редактор тома  
А. В. Смирнов

Н 85 **Нофал Ф. О.** Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам / Отв.  
ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской  
культуры, 2015. — 152 с. — (Философская мысль исламского  
мира: Исследования. Т. 6).

ISBN 978-5-906016-58-4

Книга содержит реконструкцию и исследование религиозно-философской концепции видного деятеля базрийской школы мутаизма Ибрахима ибн Саййара ан-Наззема (ум. 845/846). На основании дошедшего до нас материала автор стремится не только предельно полно описать биографию и учение известного мыслителя, но и дать общее представление о ранней стадии формирования дискурса классического этапа исламского калама.

Книга будет полезна как специалистам-арабистам и философам, так и широкому кругу читателей, интересующихся историей средневековой арабской культуры.

УДК 28-87-9  
ББК 86.38-3

ISBN 978-5-906016-58-4



9 785906 016584

© Институт философии РАН, 2015  
© Нофал Ф. О., 2015  
© Фонд исследований исламской культуры, 2015  
© ООО «Садра», 2015  
© Языки славянской культуры, оформление,  
макет, 2015

## ОГЛАВЛЕНИЕ

О книге Ф. О. Нофала «Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам» (А. В. Смирнов) .....	7
Предисловие .....	11
Глава первая: Калām и его место в системе арабо-исламской мысли. Мутазилитская школа калāма. Краткий очерк. ....	18
Глава вторая: Жизнеописание и труды ан-Наззāма .....	42
Глава третья: Теория познания ан-Наззāма в контексте теории познания мутакаллимов .....	57
Глава четвертая: Ан-Наззām и классическая исламская теологическая мысль .....	65
Глава пятая: Теология и антропология ан-Наззāма .....	81
Глава шестая: Натурфилософия ан-Наззāма .....	91
Глава седьмая: Этика и политика ан-Наззāма .....	108
Заключение .....	115
Приложения:	
Спор ан-Наззāма с Хишāmом б. ал-Ҳакамом (перевод и комментарий Ф. Нофала). ....	123
Спор ан-Наззāма с Хишāmом б. ал-Ҳакамом о духе (перевод и комментарий Ф. Нофала). ....	124
Спор ан-Наззāма с его противниками (перевод и комментарий Ф. Нофала). ....	126
Ответ 'Абӯ Нувāса ан-Наззāму (перевод и комментарий Ф. Нофала). ....	128
Основные представители периода раннего мутазилизма. ....	129
Библиография .....	130
Предметный указатель .....	138
Именной указатель .....	142
Указатель арабских терминов и словосочетаний. ....	146



## О КНИГЕ Ф. О. НОФАЛА «ИБРАХИМ ИБН САЙЙАР АН-НАЗЗАМ»

В изучении арабо-мусульманской философии как на Западе, так и у нас исторически сложился определенный дисбаланс, когда из всех школ и направлений классической философии исламского мира перво-степенное, а порой и исключительное внимание уделялось фальсафе (арабоязычному перипатетизму), тогда как остальные пребывали в тени, а зачастую и вовсе не наделялись философским статусом. Такой перекос вполне объясним, он имеет причины двоякого рода: исторические и эпистемологические. Исторически Европа познакомилась с исламскими теоретическими науками, в том числе с фальсафой, в первую очередь благодаря удивительной атмосфере культурного взаимообмена, царившей в арабской Испании. Уже в IX веке арабское влияние среди христиан было столь велико, что некоторые авторы (напр., Альвар Павел) били тревогу, опасаясь, что христиане, в совершенстве овладев арабским и воспылав любовью к арабскому образу жизни и арабской учености, вовсе предадут забвению христианские ценности. Этим тревожным прогнозам не было суждено сбыться, однако арабское влияние на интеллектуальную жизнь средневековой Европы оказалось весьма существенным. Именно арабский аристотелизм привлек внимание европейских теологов и философов. Труды Ибн Рушда, Ибн Сины и других представителей фальсафы в латинских переводах имели широкое хождение, оказывая прямое влияние на умы европейских мыслителей. Возникло течение латинского аверроизма (говорят также и о латинском авиценнизме). С этой точки зрения фальсафа для европейской философии оказалась и чужой, и своей, а поскольку она основана на античном наследии, прежде всего на наследии Аристотеля, близость фальсафы к европейской философской традиции очевидна. Конечно, европейцам были известны и другие мыслители, помимо представителей фальсафы, но все же влияние фальсафы было на порядок большим. Это историческое обстоятельство определило особую направленность европейского (и в целом западного) исследовательского внимания, в первую очередь интересовавшегося фальсафой.

Что касается причин эпистемологического порядка, то они выражаются в том, как устроено наше восприятие и осмысление «чужо-



го», будь то незнакомый человек, незнакомый стиль в искусстве или другая культура. Естественным и даже неизбежным приемом будет примерить привычные схемы осмысления к незнакомому явлению, попробовать прежде всего уложить его в привычные рамки и схемы, найти ему место в устоявшейся классификации. Изучение мыслительного наследия арабо-мусульманской культуры в европейской науке шло этим путем. Ведь исследователь должен первым делом классифицировать изучаемое произведение, определив, к какому жанру оно принадлежит. Естественной подсказкой будет служить опыт его собственной культуры, ее жанровое членение и привычный терминологический тезаурус. При таком «опрокидывании» своих схем мышления на исследуемый материал наиболее отвечающим герменевтическим ожиданиям западного историка философии оказывается, конечно же, фальсафа, где легко распознаются и привычные категории, и привычная проблематика, и привычные ходы и приемы мысли.

Этот исторически сложившийся дисбаланс начал преодолеваться в двадцатом веке, когда усилиями мировой арабистики и исламоведения, при активном участии ученых и философов арабских стран, были сделаны очень существенные шаги в направлении того, чтобы расширить наши представления об арабо-мусульманской философии классического, постклассического и современного этапов. Сегодня картина классической арабо-мусульманской философии не столь монохромна и монотонна, какой она была еще сто — сто пятьдесят лет назад, и палитра этой мысли предстает все более красочной. Однако в таком движении к подлинности описания арабо-мусульманской философии сохраняются свои перекосы и странности, также, впрочем, вполне объяснимые. Одна из них — непропорциональная малая изученность калама в целом и его мутазилитского этапа в особенности. Это объяснимо опять-таки причинами исторического и эпистемологического порядка. Многие мутазилитские сочинения, особенно раннего, доашаритского этапа не сохранились, и хотя ситуация с текстами этих мыслителей лучше, чем с текстами досократиков, все же исследователь мутазилизма до сих пор не обладает достаточной текстовой базой. Причины эпистемологического порядка кроются в непривычности философствования мутазилитов для европейского исследователя, в особой направленности их взгляда, в оригинальной системе терминологии, которую не так-то легко уловить, а главное, в необычности постановки проблем. Между тем именно мутазилизм представляет собой собственное, автохтонное философствование, системно вырастающее из того круга проблем и теоретических забот, которые

были характерны для молодой арабо-мусульманской культуры. В такой оценке мутазилизма (и калама в целом: ашариты наследуют многие достижения мутазилитов, хотя отказываются от духа философского поиска, превращая калам в вероучение) сошлись столь разные ученые, как Э. Ренан и Л. Масиньон. К мутазилизму как к течению, соединявшему автохтонность, опору на собственную проблематику (а значит, в отличие от заимствованных течений способному к развитию в изменившихся исторических условиях) и выражавшему подлинное свободомыслие и рационализм, носившие философский характер, обращаются сегодня мыслители исламского мира, например, Абдулкарим Суруш, именующий себя неомутазилитом; «мутазилистами двадцатого века» называли в арабских СМИ трех почти одновременно ушедших из жизни величайших арабских философов: Мухаммада Абида аль-Джабири, Мухаммада Аркуна и Насра Хамида Абу Зайда. Мутазилизм был органически связан с наиболее важными областями арабо-мусульманской культуры, такими как фикх и филология, а без учета его важнейших теоретических достижений, например, теории атомарного времени и основанной на ней онтологии «пульсирующего» (возникающего-уничтожающегося) мироздания, невозможно понять философский суфизм. И если мы хотим постичь, как мыслила сама арабо-мусульманская культура, как было устроено в ней теоретическое вопрошание, доводившееся до уровня постановки проблем, как и почему эти проблемы формулировались, как они решались и какой смысл несли, — если мы хотим постичь все это, не навязывая этой культуре наших априорных представлений о том, как должно строиться теоретическое рассуждение и на что оно должно обращать внимание, нам следует прежде всего обратиться к наследию мутазилитов, очень бережно восстанавливая их мысль по сохранившимся текстам напоподобие того, как археолог или палеонтолог, не спеша, извлекают из земли сокрытые в ней тайны истории.

В связи с этим очень отрадно, что на русском языке появляется исследование молодого автора, начинающего свой путь в науке и выбравшего для себя далеко не простую, однако, я уверен, одну из самых интересных и многообещающих областей исследования — философию мутазилизма. Буквально по пальцам можно пересчитать работы в этой области на русском языке, поэтому появление данной книги, написанной с опорой на отечественный, арабский и западный опыт исследования мутазилизма и в то же время отмеченной печатью самостоятельности, можно только приветствовать. Ан-Наззам — особая фигура в истории мутазилитской, да и в целом арабо-мусульманской

мысли. Фактически противопоставивший себя мутазилитам в важнейшем вопросе атомизма, выдвинувший интересную теорию скачка для объяснения неравномерности движения, развивший теорию предсуществования и вместе с тем поддержавший основные положения учения мутазилитов о божественной справедливости и автономии человеческого действия, ан-Наззам и выбивается из основного потока мутазилитской мысли, и идет в ногу с ним. Безусловным достоинством книги Ф. О. Нофала является широкая текстовая база, тщательная проработка источников, желание по крупицам собрать всю доступную информацию об изучаемом мыслителе. Автор стремится вписать ан-Наззума в контекст не только арабо-мусульманской, но и мировой философской мысли, показать значение его идей. Некоторая увлеченность Ф. О. Нофала изучаемым мыслителем вполне объяснима и не должна быть поставлена ему в упрек, поскольку не лишает его рассуждения аналитичности, но придает им особое звучание. Хочется пожелать этому талантливому исследователю плодотворной жизни в науке, а читателям — новых встреч с его книгами.

*А. В. Смирнов*



*Ан-Наззāму было даровано [свыше] основание,  
через которое он познал мир.*

*Ибн Нубата*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эпоха мутазилитского калāма, в частности, периода его становления — область, подчас совершенно неизвестная исламоведу и философу, по сей день ожидающая своего исследователя. Многочисленные концепции, идеи — уникальные и заимствованные из арсенала античной философии, — диспуты и поэтические дуэли — вот те краски, которые мы находим в палитре этого непродолжительного, но бурного и плодотворного временного отрезка. Именно эта эпоха, эпоха первых столетий ислама, позже взращивает через своих преемников такие умы, как ал-Киндī<sup>1</sup> и Ибн Рушд<sup>2</sup>. Последние же оказали огромное влияние на развитие всей европейской и мировой философии. Но, к сожалению, прославив плоды этого грандиозного древа мысли, мы забыли об их семенах.

Одним из таких «семян», подлинных основателей великой школы калāма, и был 'Абӯ 'Исхāқ Ибрāхīm б. Саййār ан-Наззāм. Его идеи красной нитью проходят через все последующие концепции мутазилизма. Его замечательные формулировки, точные замечания, удивительные интерпретации и неожиданные ответы на классические, выдвинутые еще элеатами, вопросы, не могут не поразить исследователя его скудно сохранившегося, но тем не менее и поныне актуального для истории философии наследия. С именем ан-Наззāма связан переворот в истории всей исламской философской мысли: так, впервые в истории отдельные идеи молодой еще религии подверглись активному синтезу с идеями античности, образовав особую систему, включающую в себя свою метафизику, этику и логику. Вклад учения

---

<sup>1</sup> См.: *Ал-Джāбирī М. А. Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй. Бейрут, 2002; Қасīр, Х 'А. 'Асар ал-и'тизāl фй фикр файласūф ал-'араб ал-Киндī // Маджаллат дирāсāt Басра. 16. Басра, 2013. С. 226—273.*

<sup>2</sup> См.: *Ибн Рушд 'Абӯ ал-Валīд. Манāхидж ал-адилла фй 'ақā'ид 'ахл ал-милла. Каир, 1964; Ибн Рушд, 'Абӯ ал-Валīд. Китāб фасл ал-мақāl фй-мā байн ал-хикма ва аш-шарī'а мин ал-иттисāl. Бейрут, 2002.*

ан-Наззāма в развитие арабо-мусульманской мысли поистине невозможно переоценить и обойти стороной — он остается значимым для каждого исследователя арабской философии и мировой философии в целом.

К сожалению, фигура ан-Наззāма, как и весь массив философии калāма, была несправедливо забыта и отставлена на второй, а то и на третий план в отечественной и мировой арабистике и исламоведении. За последние десятилетия ни один исследователь не предпринял попытки системного, детального разбора наследия этого величайшего деятеля мутазилитского калāма во всей его полноте. На сегодняшний же день, помимо нескольких сжатых, безусловно неполных энциклопедических статей, повествующих и о жизни, и об учении Ибрāхима б. Саййāра, заинтересованному читателю и специалисту невозможно найти каких-либо серьезных, фундаментальных работ<sup>3</sup>. Даже такой фундаментальный труд, как монография М. 'Абū Рйды «Ибрāхим б. Саййār ан-Наззām и его философские взгляды», ставшая классической для всемирной философской историографии, в связи с более скрупулезным исследованием арабоязычных источников сегодня теряет свою научную новизну<sup>4</sup>. С другой стороны, единственное европейское, русскоязычное исследование, посвященное ан-Наззāму<sup>5</sup>, несмотря на свою уникальность и регулярную цитируемость по сей день, является устаревшим и справедливо подвергается серьезной критике экспертов из-за наличия в ней огромного количества противоречий и ошибок<sup>6</sup>. В свою очередь, даже сравнительно новые исследования по философии калāма подчас не могут выдержать серьезной историко-философской и религиоведческой

<sup>3</sup> Ибрагим Т. К. Статья «Калам» // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2000—2001; Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебн. пос. М., 1975; Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам: Учебн. пос. Новосибирск, 2005; Latham J. D. «al-Nazzām, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Sayyār Ibn Hānī» // The Encyclopaedia of Islam / Bosworth C. E. et al. (eds). Vol. 7: Miḡ-Naz (New ed.). Leiden: E. J. Brill, 1993.

<sup>4</sup> Зачастую М. 'Абū Рйда подменяет изложение фактов их личной интерпретацией. Так, к примеру, перечисляя труды ан-Наззāма, автор не удосуживается упомянуть отдельно о трактате философа, посвященном опровержению Аристотеля, а раскрывая теорию познания ан-Наззāма исключительно в рамках его антропологии, обходит стороной концептуальное изложение всей гносеологии мутазилизма, в отрыве от которой не мыслима наззамовская система.

<sup>5</sup> Закуев А. К. Философия ан-Наззāма. Баку, 1961.

<sup>6</sup> См.: Ибрагим Т. К. Философия калама (VII—XV вв.): Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1984.

критики. Ошибки в подобных трудах касаются всей истории калāма, что идет во вред и отдельным его персоналиям. В отдельных своих местах путая пантеизм и панентеизм, политическую и философскую сферы деятельности мутакаллимов, основывая свои суждения исключительно на своем мнении и догадках, исследователи отходят от основного направления научного поиска — реконструкции учения мутазилитских мыслителей на основании комплексного анализа материала.

Тем не менее более или менее удачные попытки восстановить философскую картину раннего мутазилизма — и, в частности, басрийской его школы — неоднократно предпринимались как арабскими, так и в западными историками философии. Так, одной из первых работ, посвященной ан-Наззāму, стала монография Дж. ван Эсса, исследующая фрагменты наззāмовской «*Kitāb an-nakt*» в трактате ал-Джаҳиза «*Kitāb al-futūḥ*»<sup>7</sup>. Немного позже была издана работа Д. Эберхарда, описывающая развитие взглядов мутакаллимов басрийской школы на примере учений 'Абū 'Исхāка и Му'аммара б. 'Аббāда<sup>8</sup>. Почти одновременно с этим выходят в свет арабоязычные исследования А. ал-Гурабī<sup>9</sup>, М. Сāлиха ас-Саййида<sup>10</sup>, С. аш-Шавāшī<sup>11</sup> и М. 'Абū Рйды<sup>12</sup>, в которых детально и, по возможности, систематично описываются теологическо-философские концепции ранних мутакаллимов. Отдельные главы, посвященные разбору различных аспектов мутазилитской мысли периода становления, встречаются в работах Д. Макдональда<sup>13</sup>, М. Хортена<sup>14</sup>, Дж. Де Менасе<sup>15</sup>,

<sup>7</sup> van Ess J. Das Kitab an-Nakt des Nazzam und seine Rezeption im Kitab al-Futya des Gahiz, GKttingen, 1972. См. также: van Ess J. 'Ein unbekanntes Fragment des Nazzam' // Der Orient in der Forschung: Festschrift für Otto Spies. Wiesbaden, 1967.

<sup>8</sup> Eberhardt D. Der sensualistische Ansatz und das Problem der Veränderung in der Philosophie Mu'ammars und an-Nazzams. Diss. Tübingen, 1979.

<sup>9</sup> Ал-Гураби, 'А. 'Абū ал-Хузайл ал-'Аллаф. Каир, 1949.

<sup>10</sup> Сāлих ас-Саййид М. 'Амр б. 'Убайд ва арā'у-ху ал-калāмиййа. Каир, 1985.

<sup>11</sup> Аш-Шавāшī С. Вāсил б. 'Аḏā'. Триполи, 1993.

<sup>12</sup> 'Абū Рйда М. А. Ибрāхīm б. Саййār ан-Наззāм ва арā'у-ху ал-калāмиййа ал-фалсафиййа. Каир, 1946.

<sup>13</sup> См.: Macdonald D. B. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. N. Y.: Scribner, 1903.

<sup>14</sup> Horten M. Die philosophischen systeme der spekulativen theologen im Islam. Bonn: F. Cohen, 1912.

<sup>15</sup> Menacé J. de. Mutazila et Théologie Mazdeenne. Cairo, 1974.



Г. Вольфсона<sup>16</sup>, Р. Фрэнка<sup>17</sup>, В. Уотта<sup>18</sup>, М. Фахри<sup>19</sup>, А. ан-Нашшāра<sup>20</sup> и других. Следует особо упомянуть труды отечественных востоковедов, посвященные настоящей проблематике: так, усилиями ряда ученых (А. Сагадеева<sup>21</sup>, Р. Султанова<sup>22</sup>, С. Григоряна<sup>23</sup>, А. Смирнова<sup>24</sup>, Т. Ибрагима<sup>25</sup>, Е. Фроловой<sup>26</sup>, С. Прозорова<sup>27</sup> и других), были сделаны значительные шаги в освещении философии калāма и ее дискурса. Стоит отметить и выполненные специалистами русские переводы фрагментов средневековых доксографических источников, позволившие читателю ознакомиться с основными положениями учений

<sup>16</sup> Wolfson H. The Philosophy of the Kalam. Harvard University Press, 1976.

<sup>17</sup> Frank R. M. Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period (Studies in islamic philosophy and science). University Press. Albany (NY), 1978.

<sup>18</sup> Watt W. M. Islamic Philosophy and Theology. An extende survey. University Press. Edinburgh, 1979; *Idem*. The Formative Period of Islamic Thought. Oneworld Edition. Edinburgh, 2002.

<sup>19</sup> Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. N. Y.; L., 1983.

<sup>20</sup> Ан-Нашшāр А. С. Наш'ат ал-фикр ал-фалсафийй фй ал-ислām. Бейрут, 1995.

<sup>21</sup> Сагадеев А. В. Калам // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988

<sup>22</sup> Султанов Р. И. К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. М., 1990.

<sup>23</sup> Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.

<sup>24</sup> Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001; *Он же*. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998; *Он же*. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // Сравнительная философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2000; *Он же*. Логические основания философии времени мутазилитов // Философский журнал. № 2 (3). 2009.

<sup>25</sup> Ибрагим Т. К. Материалистические тенденции в учении мутазилитов // Из истории философии освободившихся стран. М., 1983; *Он же*. Калам и вопрос об «ортодоксальной философии» ислама // Религия в изменяющемся мире (Сер. Философская мысль континентов). М.: Изд-во РУДН, 1994 и др.

<sup>26</sup> Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983; *Она же*. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010.

<sup>27</sup> Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. М.: Вост. лит-ра, 2004.

представителей ранней арабо-мусульманской мысли<sup>28</sup>. Результаты их работы во многом послужили основой для настоящего исследования.

Целью же настоящей работы является предельно возможная целостная реконструкция жизнеописания и учения Ибрāхима б. Саййāра ан-Наззāма. Основой для исследования послужили, преимущественно, сообщения доксографических и историографических средневековых источников, содержащие как цитаты из утерянных трудов философа (*«Мақālāt al-ислāmиййн»* ал-'Аш'арӣ, *«Китāб ал-хайавāн»* и *«ат-Тарбӣ' ва ат-тадвӣр»* ал-Джāхиза, *«ал-Интисāр»* ал-Хаййāта и др.), так и со стороны описывающие его взгляды и биографию (*«ал-Фарқ байн ал-фирақ»* ал-Бағдādӣ, *«ал-Милал ва ан-ниҳал»* аш-Шахрастāнӣ, *«ал-Фиṣал»* Ибн Хазма и др.).

Методология же настоящей работы имеет комплексный характер. Исторический подход применяется при изучении генезиса взглядов ан-Наззāма, а также при освещении его идей в контексте общего хода развития арабской философской и доктринальной мысли. Логический, проблемный подход используется для анализа теоретических проблем, которые разрабатывал ан-Наззāм, в частности, вопросов исламского права, метафизики, гносеологии и антропологии. При выполнении работы был использован также метод философской реконструкции, историко-культурный и компаративистский методы, позволившие объединить результаты исследования в контексте философии мутаизма в частности и калāма в целом.

Результаты исследования изложены в настоящем издании. В первой главе читателю вкратце представлена общая история калāма домутазилитского и раннемутазилитского периодов. В ней рассмотрена этимология наименования данной ветви арабо-мусульманской мыс-

<sup>28</sup> *Аш-Шахрастани, Мухаммад Ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах. Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1984; Аль-Аш'ари, 'Абу аль-Хасан. «О чем говорили люди ислама и в чем разошлись вершившие молитву» (отрывки) // Степанянц М. Т. Восточная философия: вводный курс. Избранные тексты / Пер. и коммент. А. В. Смирнова. 1-е изд. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 1997; 'Абу Ханифа. Аль-Фикх аль-акбар (Большой фикх) // Становление мусульманской доктринальной мысли и ранняя исламская философия (к вопросу о взаимном влиянии на примере ал-Фикх ал-'акбар псевдо-Абу Ханифы) // Вестник РГГУ / Вводн. ст., пер. и коммент. А. В. Смирнова. Вып. 4: Восток: Исследования. Переводы. М.: РГГУ, 2000; аль-Ашари. Одобрение занятия каламом // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения / Пер. и коммент. Т. Ибрагима. М., 1998; История арабо-мусульманской философии: Антология. М.: Академический Проект, 2013.*

ли, факторы, повлиявшие на ее возникновение, основные ее принципы, история формирования ранней школы калāма — мутазилизма, ее пять основоположений. Во второй главе реконструированы основные вехи жизни и творчества ан-Наззāма. Также на основании сохранившихся источников приводятся наименования основных трудов философа и их общее содержание. В третьей, четвертой, пятой, шестой и седьмой главах излагаются взгляды ан-Наззāма, касающиеся теории познания, теологии, антропологии, натурфилософии, этики, политики, а также исламского права и коранической экзегезы. В заключении подведены итоги исследования вкупе с кратким изложением последующей судьбы нааззāмовской школы мысли. Приложения же содержат выполненные автором переводы уникальных отрывков: двух диспутов ан-Наззāма с Хишāмом б. ал-Ҳакамом (о финитизме движений в вечности и о духе), раннего диспута философа с некими его противниками, и ответ ан-Наззāму известного поэта эпохи Аббасидов 'Абӯ Нувāса.

В своем исследовании автор использует научную транслитерацию имен собственных и арабоязычных терминов, приводимых на протяжении всего текста. Также, для удобства использования, при изложении основных дат была взята за основу исламская система летоисчисления (в тексте — г. х. (год от хиджры)). Цитируемые арабские отрывки даны в авторском переводе, в то время как коранические *āyāты* приведены в переводе И. Ю. Крачковского. Источники цитат с определенными сокращениями постранично даны в сносках. В конце книги приводятся указатели именные и предметные, а также указатель арабских терминов, призванные помочь читателю в работе над текстом.

Особую благодарность автор выражает своим учителям и рецензентам — В. М. Шелюто и К. В. Деревянко, — согласившимся выступить в качестве своего рода научных редакторов данного труда, что было бы невозможно без обширной эрудиции в различных областях философского знания. Также невозможно не поблагодарить многих людей, помогавших в разное время своими советами по оформлению, анализу, переводу и упорядочиванию материала для данной монографии: члена-корреспондента РАН, доктора философских наук А. В. Смирнова и его коллег-сотрудников сектора философии исламского мира Института философии РАН, кандидата исторических наук, исламоведа и востоковеда М. М. Якубовича, эксперта по иудейской доктринальной и философской мысли П. В. Новикова,



священника, кандидата философских наук Е. А. Гнатенко, кандидата философских наук К. А. Лукьяненко, кандидата исторических наук И. В. Грицких, кандидата исторических наук З. А. Саидова и многих других.

*Ф. О. Нофал*  
*Луганск, 2013*

Глава первая

КАЛАМ И ЕГО МЕСТО  
В СИСТЕМЕ АРАБО-ИСЛАМСКОЙ МЫСЛИ.  
МУТАЗИЛИТСКАЯ ШКОЛА КАЛАМА.  
КРАТКИЙ ОЧЕРК

Начиная наше исследование, посвященное учению величайшего философа мутазилизма, мы не можем обойти вниманием историко-культурную и философскую традиции, в контексте которых мы и рассматриваем данное учение. Ознакомление с традицией является ключевым в изучении любой философской или религиозной системы, и именно оно и обеспечивает правильность того или иного ракурса обзора всего многообразия красок ее палитры. Потому, дабы избежать ошибок наших предшественников, обратимся непосредственно к истокам взглядов Ибрахима ан-Назъама — а значит, и к общей истории калама и его истокам.

Разнообразие наименований калама в арабоязычной литературе обусловлено разнообразием тематики этой спекулятивной дисциплины<sup>1</sup>. Так, автор трактата «*ал-Фикх ал-акбар*» обозначает тематику этого известного уже исламского течения мысли как *ал-фикх ал-акбар* — т. е. «величайший фикх»<sup>2</sup>. Параллельно возникают такие названия как '*илм 'у'ул ад-дин* — «наука об основаниях религии», '*илм ат-тавхид ва ас-сифат* — «наука о Единобожии и Атрибутах [Всевышнего]», '*илм ан-назар ва ал-истидлал* — «наука об умозрении и доказательстве», а также другие определения, не получившие особого распространения<sup>3</sup>. Наименование '*илм ал-калам* возникает примерно на этом же этапе формирования — рубеж II и III веков хиджры — и находит одно из первых своих текстуальных отражений

<sup>1</sup> См.: Ибрагим Т. К. «Калам» // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2000—2001.

<sup>2</sup> В отличие от «малого фикха» — исламского права, направленного на урегулирование действий в целом и их основ в частности, калам призван регламентировать основы рационального мышления как фундамент всех действий правоверных мусульман.

<sup>3</sup> *Ат-Таханаби, Мухаммад 'Али*. Кашшаф и'тилахат ал-фунун. Т. 1: «маддат 'илм ал-калам». Калькутта, 1861 г. х.

в труде ал-Фārābī (ум. 339 г. х. / 950—951 гг. н. э.) «*Ихсā' ал-'улūм*», где великий перипатетик дает определение этому, к тому времени уже устоявшемуся, направлению мысли. Само же слово «калām» переводится с арабского как «разговор», «речь». Многие историки калāма увязывают это расхожее выражение с древнегреческим λόγος — «слово», «речь», и, следовательно, с λογική — собственно «логикой». Другой популярной версией возникновения наименования этой школы является текстуальное обобщение «заголовков» ведущих тем споров мутакаллимов: к примеру, *ал-калām фī сифāt 'аллāх* — «разговор об атрибутах Аллаха», *ал-калām фī ал-қадар* — «разговор о предопределении» и т. д.<sup>4</sup>

В VI веке хиджры 'Умар б. Муҳаммад ан-Насафī (ум. 537 г. х. / 1142—1143) выдвигает новые версии этимологии слова «калām»: по одной из них, это слово имеет тематическое происхождение, связанное с одной из первопричин ее возникновения — со спором о сотворенности или несотворенности Речи Аллаха — Корана; по другому предположению ученого, слово «калām» можно соотнести с дискуссионной спецификой исламской рационалистической теологии<sup>5</sup>. Так или иначе, но каждая из вышеприведенных трактовок имеет свое право на жизнь и лишь иллюстрирует разнообразие тех проблем, которые были поставлены мутакаллимами в ранний и поздний периоды.

Рассматривая же причины возникновения калāма и его цели, которые были обозначены и выдвинуты его исследователями и историками, нельзя недооценить его религиозную, конфессиональную составляющую. Центром, некоей опорой для философских концепций калāма являются выработанные его представителями «вероучительные основания»<sup>6</sup>, которые составляют теоретическую картину исламской теологии. Принимая во внимание эти основания, мутакаллимь бралась

<sup>4</sup> См.: Ал-'Иджī 'Абд ад-Дин. Ал-Мавāкиф. Бейрут, 1997. С. 16; *Аш-Шахрастāнī*, 'Абү ал-Фатх 'Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 51.

<sup>5</sup> См.: Ан-Насафī, Наджм ад-Дин. Ал-'Ақā' ид ан-насафиййа. Каир, 1319 г. х. С. 6.

<sup>6</sup> См.: Ал-Фārābī, 'Абү Наср Муҳаммад. Ихсā' ал-'улūм. Каир, 1968. С. 131, 132; *аш-Шахрастāнī*, 'Абү ал-Фатх 'Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 58; *ал-Газālī*, 'Абү Хамид. Ал-Мунқиз мин ад-далāl. Каир: Мактабат Сүбейх, 1946. С. 8—9; *Ибн Халдун*, 'Абдуррахмāн. Ал-Муқаддима. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1398 г. х. С. 458; *ат-Тафтāзāнī*, Са'д ад-Дин. Шарх ал-'ақā' ид ан-насафиййа. Каир, 1358 г. х. С. 9—11; *Кубрī-заде*, Тāш. Мифтāх ас-са'āда ва мисбāх ас-сийāда фī маудū'āt ал-'улūм. Каир: Дар ал-кутуб ал-хадиса. Т. 2. Б. г. С. 150; 'Абду-ху, Муҳаммад. Рисāлат ат-тавхид. Каир: Дар ан-Наср ли-т-тибā'а, 1969. С. 7.

за их апологию и обоснование исключительно рациональным путем. Таким образом, одной из главных задач калāма становилась выработка и доказательное обоснование вероучительных концепций для лучшего их «постижения», «разъяснения» и «апологии»<sup>7</sup>.

Следует сказать, что такое определение целей калāма оспаривало множество других исследователей, подчеркивая, что задачей этой спекулятивной и исключительно, по их мнению, теологической дисциплины является лишь апология исламского вероубеждения, так как его аспекты уже были разобраны, прояснены и обоснованы в источниках исламского вероучения — Коране и сунне<sup>8</sup>. Однако такой обобщающий вывод о проблематике калāма является весьма поверхностным. Подобные тенденции не находят своего массового отражения в первых двух веках существования калāма, когда средоточием его тематики, пусть и сформировавшейся преимущественно в ходе многочисленных внутриисламских и межрелигиозных дискуссий, являлось именно рассмотрение и попытка постижения и разъяснения наиболее общих теологических и натурфилософских вопросов, поставленных, не в последнюю очередь, благодаря вероучительным источникам ислама, посвященных проблемам сущности Аллаха, Его имен и атрибутов, предопределения и др. Лишь после четвертого века хиджры калām становится преимущественно апологетической дисциплиной<sup>9</sup>. Следовательно, калām можно отнести к самостоятельным ветвям классической арабо-исламской философии, наряду с суфизмом, исмаилизмом, ишракизмом и восточным перипатетизмом.

Одним из знаменитых определений *'илм ал-калām* является изречение ал-Фārābī: «Калām... это способность, [посредством] которой может человек возвысить мнения и определенные действия, которые установлены основателем религии, и опровергнуть все, что идет

<sup>7</sup> См.: *Ат-Тавхиди*, 'Абу Хаййан. Самарāt ал-'улум. Ма'а китаб ал-'адаб ва ал-'иншā' фī ас-садақа ва ас-садиқ. Каир: ал-Маṭба'a аш-шарқиййа, 1323 г. х. С. 192—193; *ат-Тафтāзāни*, Са'д ад-Дин. Шарх ал-'ақ'ид ан-насафиййа. Каир, 1358 г. х. С. 9—11.

<sup>8</sup> См.: *Ал-Газālī*, 'Абу Хамид. Ал-Мунқиз мин ад-далāl. Каир: Мактабат Сувейх, 1946. С. 8—9; *ар-Разī*, Фахруддин. Ат-Тафсир ал-кабīр. Каир, 1308 г. х. С. 19—22; *Ибн Таймиййа*, Тақий ад-Дин. Ан-Нубуввāt. Каир, 1346 г. х. С. 145.

<sup>9</sup> См.: *Ал-Бада'и*, 'А. Мазāхиб ал-исламиййин. Т. 1. Бейрут: Дар ал-'илм ли-л-малаййин, 1979. С. 12—14.



вразрез им речениями [своими]»<sup>10</sup>. Подобным определением руководствуется в своей характеристике калām и 'Адūd ад-Дйн ал-'Йджй (ум. 756 г. х. / 1355 г. н. э.): «Это наука, с [помощью] которой можно обосновать убеждения приведением доказательств и отведением сомнений... убеждение здесь — это основания религии Мухаммада — мир ему!»<sup>11</sup>. Наиболее полное определение калāmу дает в своем знаменитом труде известный арабский историк и философ Ибн Халдун (ум. 808 г. х. / 1406 г. н. э.): «Калām... это наука, содержащая логические аргументы о вероучительных убеждениях и ответ приверженцам нововведений, уклонившимся с пути предков и 'ахл ас-сунна. И тайна этих вероучительных убеждений — Единобожие»<sup>12</sup>.

На основании вышеприведенных цитат возможно окончательное определение калām в целом философской дисциплиной, проблематика которой охватывает как теологические, так и натурфилософские вопросы. Именно этому антифидеистичному направлению арабской мысли и принадлежит заслуга формирования вероучительных систем, впоследствии послуживших основой для многих теологических доктрин ислама.

Тематическую проблематику калām, несмотря на ее широту, возможно — и даже необходимо — классифицировать и систематизировать, представив ее в форме основных направлений мысли этой философской школы ислама. Согласно 'Абӯ Хаййāну ат-Тавхйидй (ум. 414 г. х. / 1023—1024 гг. н. э.), суть калām заключается в обсуждении сути

...прекрасного и уродливого, наставления и исправления, обязывающего и дозволяющего..., исправляющего и заблуждающего, единобожия и многобожия... И различают [калām] «точный» (*дақик*), которым занимается только разум, и «величественный» (*джалил*), в котором [разум] прибегает к Книге Аллаха<sup>13</sup>.

Здесь 'Абӯ Хаййāн разделяет темы калām на онтологическо-натурфилософские, преимущественно рационалистические (такие, как предсуществование вещей, конечная делимость или неделимость

<sup>10</sup> *Ал-Фарāбй, 'Абӯ Наср Мухаммад. Ихсā' ал-'улӯм.* Каир, 1968. С. 121.

<sup>11</sup> *Ал-'Йджй 'Адūd ад-Дйн.* Ал-Мавāкиф. Бейрут, 1997. С. 8.

<sup>12</sup> *Ибн Халдун, 'Абдуррахмāн.* Ал-Муқаддима. Бейрут, Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1398 г. х. С. 507.

<sup>13</sup> *Ат-Тавхйидй, 'Абӯ Хаййāн.* Самарāt ал-'улӯм. Ма'а китāб ал-'адаб ва ал-'иншā' фй ас-садақа ва ас-садиқ. Каир: ал-Мағба'а аш-шарқиййа, 1323 г. х. С. 192.

материи и др.) и рационально-теологические, реверлятивного характера (например, темы о предопределении Аллаха, Его самости). Однако следует сказать, что, как и в любой другой теологическо-философской системе, обе эти области исследования калāма тесно переплетались и, в результате своего взаимовлияния, давали рождение смежным физико-метафизическим темам. Богословские концепции ислама зачастую определяли выбор той или иной школой определенных натурфилософских учений античности, а рациональные философские аргументы помогали апологетам утвердить и укрепить те или иные позиции исламского вероучения.

Другой корифей калāма, имам ал-'Иджй, полностью связывает его с исламской теологией. По его мнению, все его вопросы напрямую зависят от Божественной Самости: от Ее свойств и атрибутов, Ее роли в мире. 'Адūd ад-Дйн подчеркивает, что в основах подобной исламской метафизики стоит непреложность вероучения, а роль разума и его доводов лишь вспомогательная, но не образующая<sup>14</sup>. Примерно такую же общую характеристику проблематике калāма дает и ат-Тафтāзāнй, ограничивая ее «вероучительными правовыми темами»<sup>15</sup>. С ним солидарны такие мыслители как ал-Джурджāнй (ум. 816 г. х. / 1413 г. н. э.)<sup>16</sup> и Таш Кубрй-заде (ум. 968 г. х. / 1561 г. н. э.)<sup>17</sup>.

Резюмируя вышеприведенные цитаты, мы не можем не заметить частое отождествление калāма исключительно с теологией. Вместе с тем, исследователь не может отрицать преимущественно философский характер дискурса калāма, рассматривающего все основные вопросы исламского же мировоззрения. Начиная свое исследование мироздания с проблем трансцендентного Абсолюта, Его свойств, качеств и деяний, мутакаллимы постепенно доходили и до онтологических, антропологических и этических проблем. Таким образом, всю полноту проблематики калāма можно выразить в трех основных элементах его дискурса: теология ('илāхиййāt), натурфилософия (табй'иййāt) и антропология (мавдӯ' ал-'инсāн)<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Ал-'Иджй, 'Адūd ад-Дйн. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 8.

<sup>15</sup> Ат-Тафтāзāнй, Са'д ад-Дйн. Шарх ал-'ақā'ид ан-насафиййа. Каир, 1358 г. х. С. 15.

<sup>16</sup> Ал-Джурджāнй, аш-Шарйф. Ат-Та'рифāt. Каир: Ал-матба'а ал-хайриййа, 1306 г. х. С. 80.

<sup>17</sup> Кубрй-заде, Таш. Мифтаҳ ас-са'āда ва мисбаҳ ас-сийāда фй маудӯ'āt ал-'улӯм. Т. 2. Каир: Дār ал-кутуб ал-хадиса? Б. г. С. 150—151.

<sup>18</sup> Следует сказать, что под «теологией» ('илāхиййāt) в настоящей работе подразумевается отнюдь не традиционное для арабоязычной мысли — и, в частности,

Тематика калāма обусловлена основой всего корпуса исламского богословия и исламской культуры — Кораном. Так, многочисленные *āyāt*<sup>19</sup>, повествующие о порядке устройства мироздания, безусловно, привели мутакаллимов к выведению космологического аргумента бытия Божьего («*далīл ат-тадаббур*» — букв. «доказательство [от] созерцания»), активно использовавшегося в полемике, в частности, мутазилистами и ашаритами<sup>20</sup>. С другой стороны, противоречивость коранических *āyāt* вызвала множество разногласий и расколов среди приверженцев молодой еще религии и способствовала разработке исламской теодицеи — методики рассмотрения проблем, связанных с вопросами о предопределении и свободе воли, наставлении на истинный путь или удаления от него, награды и наказания. Так, существует огромное количество коранических *āyāt*, повествующих как о полной (и использующейся) власти Аллаха над жизнью и деяниями человека<sup>21</sup>, так и о свободе человеческого выбора<sup>22</sup>. Эта проблема закономерно привела к попытке некоторых школ калāма выработать основы исламской антропологии и, как следствие, уравновесить

---

для арабоязычного перипатетизма — ее понимание как «науки о божественном». Автор следует современной дифиниции термина, а также классификации дискурса калāма, принадлежащей перу ашарита ат-Тафтāзāни (ум. 792 г. х. / 1390 г. н. э.), в которой последний выделил результат рефлексии о Боге, опирающейся на философскую методологию, как особую область исследования мутакаллимов — «теологию» (см.: *Ат-Тафтāзāни, Са'д ад-Дин. Шарх ал-мақāсид*. Т. 4. Бейрут, 1998. С. 351). Мы относим к числу теологических проблем и другие прямо поставленные вероучительными источниками ислама и решенные мутакаллимами, пусть и при помощи философской методологии, вопросы, такие как вопрос о воскресении, имамате, вере и т. д. (сам ат-Тафтāзāни помещал их в категорию «рассветных проблем») (*сам'ийāt*), отмечая их исключительную связь собственно с теологией).

<sup>19</sup> См.: Коран 2:163—164; 6:74—83; 21:30—32; 30:17—30 и др.

<sup>20</sup> См.: *'Абд ал-Джаббар, ал-қадī*. Шарх ал-'уṣūл ал-хамса. Каир, 1996. С. 117—119; *Ан-Нисāбури, Са'ид*. Дивāн ал-'уṣūл фī ат-тавхīд. Каир, 1969. С. 296; *ал-'Аш'ари, 'Абу ал-Хасан*. Ал-Лума' фī ар-радд 'алā 'ахл аз-зийаг ва ал-бида'. Каир, 1374 г. х. С. 18; *аш-Шахрастāни, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарим*. Ал-Иқдām фī 'илм ал-калām. Багдад, 1975. С. 12 и др. Как и весь арсенал доказательств калāма, этот аргумент позже был перенят арабскими перипатетиками, которые, в свою очередь, и усовершенствовали его. К примеру, см.: *Ал-Киндī, Йа'қуб*. Расā'il ал-Киндī ал-фалсафийа. Бейрут: Дār ал-фикр ал-'арабī, 1950. Т. 1. С. 165, 215, 230, 231; *Ибн Рушд, 'Абу ал-Валīд*. Манāхидж ал-адилла фī 'ақā'id 'ахл ал-милла. Каир, 1964. С. 150.

<sup>21</sup> См. к примеру: Коран 6:102; 17:16; 39:62.

<sup>22</sup> См. к примеру: Коран 3:165; 6:48; 18:29.

эсхатологический детерминизм многих текстов. Многие споры среди мутакаллимов были вызваны наличием в Коране *āyātov*, предсказывающих возможность<sup>23</sup> и, одновременно, невозможность<sup>24</sup> взирания на Аллаха. Другим же примером переосмысления коранического текста является знаменитый спор о сотворенности<sup>25</sup> или несотворенности<sup>26</sup> самого Корана, также служивший — и служащий поныне — камнем преткновения для различных течений внутри ислама<sup>27</sup>. К числу тем калама также принадлежит спор о многочисленных антропоморфизмах, сопровождающих упоминание атрибутов Аллаха<sup>28</sup>, ставший ключевым для внутриисламской полемики с первых веков деятельности мутакаллимов.

Однако для мутакаллимов Коран являлся не только источником теологических концепций, но и служил неким «трамплином» для религиозно-умозрительного исследования природы (*ṭabī'a*). Говоря о том, что у окружающего мира существует Единый Создатель<sup>29</sup>, коранический текст подчеркивает сотворенность мира. Другой стороной натурфилософии калама являются проблемы философии вещи (*шай'*), которые также были заданы Кораном<sup>30</sup>, а уже поминавшаяся выше кораническая мысль о космическом порядке полностью исключала хаос из картины мира.

Не следует забывать и об образующей — а, быть может, ключевой — роли сунны в формировании тезисов мутакаллимов. Тексты хадисов в еще более радикальной форме указывали на определенные противоречия в ткани исламского вероучения. К примеру, знаменитый *ал-хадис ал-кудсий*<sup>31</sup> утверждает существование некой «самости» (*нафс*) Аллаха: «Я возле Моего раба, когда он думает обо Мне, когда он поминает Меня. Когда он поминает Меня про себя, то

<sup>23</sup> См.: Коран 75:22—23.

<sup>24</sup> См.: Коран 6:103.

<sup>25</sup> См.: Коран 21:2; 26:5.

<sup>26</sup> См.: Коран 7:144; 36:82.

<sup>27</sup> К примеру, вопрос о сотворенности или несотворенности Корана активно обсуждается в диалоге суннитов и имамитов-двунадесятников. См. к примеру: *Ат-Туси, Наṣир ад-Дин*. Ал-Хилаф. Т. 6. Қум ал-мушаррафа, 1420 г. х. С. 116—121; *ал-Матруиди, 'Али*. Манх ар-равд ал-азхар фй шарх китаб ал-фикх ал-акбар. Бейрут: Дар ал-баша'ир ал-исламиййа, 1981. С. 91

<sup>28</sup> См.: Коран 5:64; 30:38; 48:10; 57:29; 76:9 и др.

<sup>29</sup> См.: Коран 19:9; 35:3; 40:62 и др.

<sup>30</sup> См.: Коран 20:50.

<sup>31</sup> *Ал-Хадис ал-кудсий* (букв. «священный хадис») в хадисоведении — сообщения пророка Мухаммада, в которых передается речь Бога.



и Я поминаю Своего раба в Себе (*нафсī*)»<sup>32</sup>. Не менее дискуссионны слова Пророка ислама в описании иных антропоморфизмов: «Было передано от Пророка — да благословит его Аллах и приветствует! — что он совершал длинное моление, в котором говорилось: “И прошу у Тебя сладости взирания на Твой Лик!”»<sup>33</sup>. Словосочетание «*сўрат аллах*» («образ Аллаха») в своем буквальном понимании упоминается в других хадисах: «Когда кто-нибудь из вас сражается с братом, то пусть избегает лица, ведь Аллах создал Адама по Его образу»<sup>34</sup>. Такая же явная привязка атрибутов человеческих к божественным прослеживается в следующем тексте: «Передал 'Абū Хурайра: когда читал Пророк Аллаха “Аллах, поистине, повелевает вам возвращать доверенное имущество владельцам его”, и дошел до фразы “ведь Аллах — слышащий, видящий!”, то приложил свой большой палец к уху своему, а после этого — к глазу своему»<sup>35</sup>. Еще более разожгло один из главных споров калāма — о божественных атрибутах — следующее изречение основателя ислама: «Поистине Аллах — не одноглазый, а ал-Масīх ад-Даджжāl — одноглазый, потерявший правый глаз»<sup>36</sup>. Другие хадисы упоминали руку Аллаха<sup>37</sup>, Его ногу<sup>38</sup> и лоб<sup>39</sup>.

Вопрос о свободе воли и деяния также стоит во всей своей противоречивости и в сунне, которая отнюдь не проясняет однозначную позицию ислама по этому вопросу: «'Умар б. ал-Хаттāб спросил: “Посланник Аллаха, скажи, то, что мы совершаем, определяется только сейчас, или же все это уже окончательно предрешиено?”. Он сказал: “Все это уже окончательно предрешиено, Ибн ал-Хаттāб, и каждому будет облегчен его путь. Тот, кто окажется среди счастливых, трудится ради своего счастья, а тот, кто окажется среди несчастных, трудится

<sup>32</sup> *Ибн Хаджѣдѣ, Муслим. Сахѣх ал-Муслим. Т. 8. Ал-'Истана, 1334 г. х. С. 83; см. также: Ибн Хузайма, Мухаммад. Китаб ат-тавхѣд ва исбат сифат ар-рабб 'азза ва джалла. Каир: Мактабат ал-куллийат ал-'азхариййа, 1968. С. 7.*

<sup>33</sup> *Ибн Хузайма, Мухаммад. Китаб ат-тавхѣд ва исбат сифат ар-рабб 'азза ва джалла. Каир: Мактабат ал-куллийат ал-'азхариййа, 1968. С. 12.*

<sup>34</sup> *Ибн Хаджѣдѣ, Муслим. Сахѣх ал-Муслим. Т. 8. Ал-'Истана, 1334 г. х. № 2612.*

<sup>35</sup> *Ибн Хузайма, Мухаммад. Китаб ат-тавхѣд ва исбат сифат ар-рабб 'азза ва джалла. Каир: Мактабат ал-куллийат ал-'азхариййа, 1968. С. 42.*

<sup>36</sup> Там же. С. 43.

<sup>37</sup> Там же. С. 43—54.

<sup>38</sup> Там же. С. 94.

<sup>39</sup> Там же. С. 110—125.

ради своего несчастья»<sup>40</sup>. Не менее категоричен основатель ислама и по отношению к сторонникам полной свободы воли — кадаритам: «Кадариты — маги этой уммы»<sup>41</sup>.

Таким образом, очевидно, что тексты Корана и сунны явились одними из главных источников, из которых мутакаллимы черпали как материал для апологетики, так и поводы для обсуждения противоречивых *айятов*, которые породили первые расколы в молодой исламской религиозной мысли.

Вышеупомянутый вывод является тем фундаментом, на котором основатель и эпоним одной из крупнейших школ калама 'Абӯ ал-Ҳасан ал-'Аш'арӣ (ум. 324 г. х. / 935—936 гг. н. э.) строил апологию калама, главным аргументом противников которого было серьезное для традиции отсутствие в истории ислама прецедента подобного подхода к разбору вероучительных истин<sup>42</sup>. В своей работе «Одобрение занятия каламом» величайший доксограф ислама подробно разбирает тезисы традиционалистов, заключая дозволенность рассуждения на «тонкие» и «величественные» темы. Аргументируя свою позицию многочисленными текстами<sup>43</sup>, подтверждающими возможность и даже необходимость умозрительного подхода к изучению теологии и природы, ал-'Аш'арӣ приходит к следующему выводу:

Некая группа людей, сделавшая невежество свое главой имущества своего, отяготилась исследованием религии, причислив его к заблуждению; и посчитали они разговоры о движении и покое, теле и акциденции, цвете и бытии, части, скачке и атрибутах Творца Всевышнего нововведением (*бид'а*) и заблуждением (*далала*)<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> *Ат-Тирмизӣ, 'Абӯ 'Йсā*. Сунан ат-Тирмизӣ. Бейрут: Дар ал-ғарб ал-'арабийй, 1996. № 2135.

<sup>41</sup> *Ас-Сиджистāнӣ, 'Абӯ Давūd*. Сунан 'Абӣ Давūd. Джидда: Дар ал-қибла ли-н-нашр, 1998. № 4691. Следует сказать, что явное и окончательное обособление группировок джабритов и кадаритов относится к эпохе правления Омейядов (джабриты же обособляются уже на заре укрепления Омейядского Халифата при активном участии халифа Му'авии б. 'Абӣ Суфйāна).

<sup>42</sup> *Ибн Қутайба, 'Абдуллах б. Муслим*. Та'вил мухталаф ал-ҳадӣс. Каир, 1326 г. х. С. 12—14; *Ибн Қутайба, 'Абдуллах б. Муслим*. Ихтилаф фӣ ал-лафз ва ар-радд 'алā ал-джахмиййа ва ал-мушаббиха Каир, 1249 г. х. С. 9; *ал-'Андалусӣ, Ибн 'Абд ал-Барр*. Мухтасар джāми' байāн ал-'илм ва фадли-ху. Бейрут, 2006. С. 152; *'Абд ар-Разиқ, Мустафа*. Тамхид ли-тā'рих ал-фалсафа ал-исламиййа. Каир: Ладжнат ат-та'лиф ва ат-тарджама ва ан-нашр, 1959. С. 119—120, 267.

<sup>43</sup> См., к примеру, Коран: 8:22, 50:6—8.

<sup>44</sup> *Ал-'Аш'арӣ, 'Абӯ ал-Ҳасан*. Истихсан ал-хавд фӣ 'илм ал-калам. Бейрут, 1995. С. 15—27.

Однако каковы факторы, приведшие к возникновению исламской рационалистической мысли? Ответ на этот вопрос надо искать, прежде всего, в историко-культурном контексте первых веков существования молодого исламского государства. Халифат, формировавшийся еще при жизни Мухаммада, в период правления Омейядов достиг вершин своей территориально-политической и культурной экспансии. На территории, простирающейся от западных берегов Африки и Андалусии до границ Китая, происходило зарождение новой культуры, образующим фактором для которой был ислам<sup>45</sup>. Однако и сам ислам впервые столкнулся со многими противоречиями как внутри себя, так и навязанными извне. И, по мере роста новой империи, росло количество идеологических и религиозных в ней расколов.

Прежде всего следует рассмотреть внутренние причины, побудившие молодую исламскую общину встать на путь спекулятивного умозрения, столь далекий от строгого буквализма традиционалистов.

Главной внутренней причиной, безусловно, являлся первый политический вопрос — вопрос об имамате или халифате. Смерть Мухаммада в 632 г. естественным образом породила политически-религиозный кризис в молодой исламской общине, средоточием которой была новая вера и новое законодательство, в которых личность Пророка занимала одно из ключевых мест. Мусульмане видели в своем Пророке высший человеческий идеал, а слова его имели наивысший и неоспоримый авторитет, опирающийся на божественное внушение. Правление же, следовательно, носило профетократический характер. Войны, распределение имущества после битв, разрешение спорных вопросов и даже суд и утверждение правил общественного поведения были исключительно в руках Пророка. Именно поэтому после смерти Мухаммада как религиозный, так и социально-политический баланс в государстве был нарушен. Хроника первого дня после смерти главы зарождающегося государства сохранила описание состояния условной столицы, политического центра исламской уммы того времени — Медины. Параллельно с невероятным волнением и смятением толпы, увещиваемой ближайшим сподвижником (*саҳиб*) Мухаммада 'Абӯ Бакром, разгоралось волнение политическое, заключающееся в конфликте трех партий, а точнее группировок — мухаджиров, переселившихся с Пророком в Медину, ансаров — жителей Медины —

<sup>45</sup> См.: Шәкир М. Ат-Та'рих ал-исламий. Ал-'Ахд ал-'амавийй. Каир, 1982. С. 273—277.

и хашимитов-родственников Мухаммада. Собравшись под навесом Бани Са'ида, ансары выдвинули кандидатуру главы Хазраджа (одного из авторитетнейших племен города), Са'да б. 'Убады, в качестве халифа исламского государства. Однако к обсуждению присоединились подоспевшие мухаджиры, утверждавшие, что именно они как курейшиты, соплеменники посланника Аллаха и «высшие среди племен арабских» имеют наибольшее политическое и экономическое влияние в Хиджазе, а значит, и право на власть. Во главе делегации стояли ближайшие сподвижники Пророка, среди которых были 'Абӯ Бакр и 'Умар б. ал-Хаттаб. Результатом довольно эмоциональной полемики явилось избрание большей частью ансаров 'Абӯ Бакра первым халифом. Однако несколько ансаров — в их числе был и глава хазраджитов, — оставшись несогласными с вердиктом совещавшихся, так и не поддержав ни одной из кандидатур мухаджиров, отправились в Сирию, где и провели остаток своих дней<sup>46</sup>.

Однако *'ахл ал-байт* — родственники умершего Пророка, — были возмущены принятым в их отсутствие — а точнее во время совершения ими обрядов погребения — решением. Предоставленная мухаджирами аргументация подверглась резкой критике, по вполне понятным причинам. Историк ал-Мас'удӣ приводит слова 'Али б. 'Абӯ Талиба, двоюродного брата Мухаммада, сказанные им после погребальной молитвы перед родственниками и некоторыми из его сподвижников: «Если предводительствовать следует курейшитам, то я — достойнейший его среди них. А если предводительствовать не им, то ансары весьма правы»<sup>47</sup>. Сам же 'Али пользовался огромным авторитетом в зародившейся исламской умме как особо приближенный к Пророку сподвижник и один из мудрейших членов общины<sup>48</sup>. Так или иначе, но спустя шесть месяцев, уже после смерти жены Фатимы,

<sup>46</sup> См.: *Псевдо-Ибн Кутайба, 'Абдуллах б. Муслим. Ал-'Имāма ва ас-сийāса. Т. 1. Аджир, 1989. С. 14.*

<sup>47</sup> См.: *Ал-Мас'удӣ, 'Абӯ ал-Хасан. Исбат ал-васиййа. Бейрут: Дар ал-адва', 1988. С. 145.*

<sup>48</sup> Как известно, 'Али еще при жизни пророка Мухаммада был особо отличенным им. «Посланник Аллаха (да благословит Аллах его и род его!), отправляясь в сражение при Табуке, оставил 'Али. 'Али спросил: "Неужели ты хочешь оставить меня среди женщин и детей?". Посланник Аллаха ответил: "Доволен ли ты быть по отношению ко мне, подобно Хārūну по отношению к Мусе, разве только после меня нет пророка?"» (Сахих ал-Бухари. Т. 6. С. 3). Сам 'Али говорит о том, что ему «было такое отличие у Пророка — мир ему! — какого нет ни у одного из творений» (Сунан ан-Наса'и. Т. 3. С. 12).



‘Али поддержал ‘Абū Бакра<sup>49</sup>. Конфликт затих, но только для того, чтобы возвратиться позже в виде идеологической полемики.

Правление третьего праведного халифа ‘Усмāна б. ‘Аффāна ознаменовалось общим беспокойством в государстве, которое закончилось его убийством в 656 году. И тогда, наряду с политическими деятелями, такими как Му‘āвийя б. ‘Абī Суфйāн, на политическую арену выходят мыслители совсем иного плана — хариджиты. Если ‘Али, мухаджиры и ансары при избрании ‘Абū Бакра в качестве аргумента выдвигали классический принцип избрания по знатности рода или приближенности к ушедшему лидеру, то хариджиты предлагали единую для всех, независимую от происхождения и статуса, систему отбора правителя-имам, постулировали правомерность переворота при несправедности правителя и иные, безусловно, новые и смелые идеи<sup>50</sup>. Так, впервые в истории исламской мысли, возник раскол на три, в будущем четко оформленные, философско-политические группировки — суннитов, шиитов и хариджитов. Число же последующих расколов возрастало с каждым годом.

Несколько позже, наряду с вопросом об имамате, перед исламской мыслью остро встают две особо важных в теологическом и политическом отношении темы — проблемы классификации грехов и предопределения, — которые в последующем составили основу всей проблематики калāма. В частности, хариджиты, мурджииты и традиционалисты придерживались различных мнений о совершившем великий грех (*кабīра*)<sup>51</sup>, тем самым поднимая как политическую сторону вопроса (проблема пределов терпимости к огрехам власти и возможности восстания против нее), так и религиозно-философскую (суть связи намерения с действием, веры и греха). Так политические разногласия постепенно перерастали в расколы религиозные.

Немалое влияние на формирование рационалистической мысли в исламе оказала активизация межрелигиозной полемики на бескрайних просторах Халифата. Иудаизм, христианство, восточные религии и античная философия не только подняли определенные дискуссионные темы, но и привнесли в молодую теологическую мысль некоторые свои идеи и методы богословствования.

<sup>49</sup> Ас-Сукфī, Ибн Хилāl. Ал-Г̃арāt ‘ав ал-истинфār ва л-г̃арāt. Т. 1. Багдад, 1987. С. 202.

<sup>50</sup> См.: Умāра М. Таййārāt ал-фикр ал-ислāmий. Бейрут, 2007. С. 21—23.

<sup>51</sup> Хариджиты постулировали выводящую из ислама силу греха, в то время как мурджииты «откладывали» суждение о грешнике до Судного Дня. См. Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 172.

Иудаизм, встретившись с исламом, лишь усилил уже ведущуюся внутреннюю полемику по темам антропоморфизма и атрибутов Божества. Известны многочисленные строки из иудейских доктринальных текстов, которые привлекали внимание апологетов ислама своим ярко выраженным корпорализмом<sup>52</sup>, не подобающим, по мнению традиционалистов, самости Аллаха<sup>53</sup>. Однако становится понятно, что спор с иудаизмом об антропоморфизмах не мог не сказаться на внутреннем споре между «ортодоксией» и постулирующими грубый антропоморфизм, примитивный буквализм в экзегезе Корана и сунны муджассимитами, хашавитами и мушаббихитами<sup>54</sup>. Собственно говоря, одним из поводов к возникновению последних послужили библейские и околобиблейские сторонние сказания, которые, благодаря таким неофитам, как Ка'б ал-Ахбар, Вахб б. Мунаббих и 'Абдуллах б. Салам, просочились в систему коранической экзегетики<sup>55</sup>. Позже, корпоралистские толкования и подлоги дали обоснование для доктрин различных течений антропоморфистов в различных областях богословия<sup>56</sup>.

Особую роль в укреплении спекуляций калама о божественной самости Аллаха и Его атрибутах играла теологическая система христианства. Ее влияние прослеживается в центральной теме калама — теме о происхождении и природе Корана, а позже и в соотношении атрибутов и их субъекта. Как известно, извечность Корана отрицал уже Джа'д б. Дирхам (ум. 105 г. х. / 724 г. н. э.), утверждая полную непричастность к Аллаху и Его вечности других сущностей, атрибутов, творений и преходящих явлений<sup>57</sup>. Дискуссии же с христианами

<sup>52</sup> См.: Быт. 2:3, 3:8, 6:6—7; Иез. 1:26—27 и др.

<sup>53</sup> *Аш-Шахрастани*, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарим. Ал-Милал ва ан-нихал. Т. 2. Бейрут, 1993. С. 52.

<sup>54</sup> См. подробнее: *Ибрагим Т. Каламское опровержение антропоморфизма* // Ишрак. № 2. М., 2011. С. 364—398.

<sup>55</sup> Сүбхй 'А. Ал-Му'тазила. Каир, 1982. С. 33. Следует, однако, заметить, что т. н. '*исра'илийят* — элементы иудео-христианских сказаний, не восходящие прямо к Мухаммаду, а к его ближайшим сподвижникам — имеют своим истоком не только слова иноверцев, обратившихся в ислам, но и высказывания таких сподвижников, как Ибн 'Аббас (См.: *Ат-Табарй*, 'Абу Джа'фар. Тафсир ат-Табарй. Бейрут: Дар ал-ма'ариф, 2002). Что касается использования '*исра'илийят* в коранической экзегезе мутазилистами, то оно получило распространение лишь в лице отдельных персоналий этой школы, в частности, аз-Замахшарй (См.: *Аз-Замахшарй*, 'Абу ал-Касим. Тафсир ал-кашшáf. Бейрут, 2008).

<sup>56</sup> *Ан-Нашир А. С. Наш'ат ал-фикр ал-фалсафийй фй ал-ислам*. Т. 1. С. 338.

<sup>57</sup> См.: Калам // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука; Глав. ред. вост. лит.-ры, 1991. С. 129.

затронули самую суть причинно-следственных отношений между Словом Аллаха и Его Природой, онтологию Божественной Самости, которая, под влиянием христианского учения о Логосе, в исламе приобрела особую интерпретацию. Примером может послужить сочинение преподобного Иоанна Дамаскина, христианского апологета эпохи Омейядов:

Если спросит тебя сарацин и скажет: «Кем ты считаешь Христа?» — отвечай ему: «Словом Божиим, и думаю, что ни в чем здесь не погрешаю, потому что Он и Словом именуется в Писании, и Премудростью, и Мышцею, и Силой Божией, и много такого другого — ибо Он многоименен. Спроси его и ты в свою очередь: «Как называется Христос в твоём Писании?». И может быть, он захочет спросить у тебя что-нибудь еще, желая ускользнуть от тебя, — не отвечай ему, пока он не разрешит твоего вопроса. И ему обязательно придется ответить тебе: «В моем Писании Христос называется Духом и Словом Божиим». И тогда ты снова спроси его: «Дух и Слово Божие Писание твое считает несотворенными или тварными?» И если скажет, что несотворенными, скажи ему: «Вот ты соглашаешься со мной — ведь не сотворенное кем-либо, но творящее и есть Бог»<sup>58</sup>.

Очевидно, что подобное соотношение не могло удовлетворить исламский монотеизм, что и привело к разработке мутазилитами своего учения о божественной Самости и Ее атрибутах. В полемике с христианами поднимались и иные вопросы, как фундаментальные, такие как проблема природы и личности (ипостаси), так и носящие более узкий, полемический характер, но ни один из них не оставил в исламе столь запоминающийся, видный и поныне, след<sup>59</sup>.

Если иудаизм и христианство были для ислама ценны как оппоненты — и даже, в некотором роде, союзники — в области вероучения, то восточная философия, с которой на новых своих территориях встретила растущая Империя, сформировала теологическо-этическое поле ислама.

Зороастризм, со своим относительным монотеизмом, был изначально близок исламу. Такие доксографы, как аш-Шахрастāнӣ

<sup>58</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Беседа сарацина с христианином // Творения / Пер. Д. Е. Афиногенов. 1997. С. 75—81.

<sup>59</sup> См.: *Аш-Шахрастāнӣ, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарīm*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 2. Бейрут, 1993. С. 358—540.

(ум. 548 г. х. / 1153—1154 гг. н. э.)<sup>60</sup> и Ибн Ҳазм (ум. 456 г. х. / 1064 г. н. э.)<sup>61</sup> относили приверженцев этой религии к монотеистам, почти приравнивая к «обладателям Писания» (*'ахл ал-китāб*), с которых взимается джизья<sup>62</sup>, называя их магами (*маджус*)<sup>63</sup>. Однако ярко выраженный дуализм Востока, отразившийся и в учении Зороастра, не мог не повлиять как на теологию, так и на этику этой религии. Злой дух Ангра-Майнью (Ахриман) является родным, извечным братом Ахура-Мазды, который противостоит ему; сразу после сотворения материального мира Ахриман сражается с братом, принося в мир огромный урон, чем знаменуется эра «Смещения»<sup>64</sup>. Этот дуализм «подпитал» другую актуальную для калāма тему — о благодати или зле Божества. Более радикальное манихейство, жесткий дуализм которого был особенно распространен в государстве Аббасидов и был популярен в среде интеллигенции<sup>65</sup>, не мог не повлиять как на басрийскую школу мутазилитского калāма, так и на столичную багдадскую, отразившись в учении о непричастности Аллаха злу и абсолютной свободе выбора человека между добром и злом.

<sup>60</sup> *Аш-Шахрастāнӣ, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарīm*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 2. Бейрут, 1993. С. 589. Согласно классификации аш-Шахрастāнӣ, зороастрийцы помещены в раздел «имеющие подобие Книги».

<sup>61</sup> См.: *Ал-'Андалусӣ, 'Алӣ б. Ҳазм*. Ал-Муҳаллә би-л-'асар. Т. 2. Каир, 1352 г. х. С. 945. Интересно, что «обладателями Писания» маджусы названы со ссылкой на 'Алӣ б. 'Абу Талиба. Позже Ибн Қаййим ал-Джавзиййа обоснует несправедливость отнесения магов к пресловутой категории (*Ал-Джавзиййа, Ибн Қаййим*. Аҳкām 'ахл аз-зимма. Т. 1. Ад-Даммам, 1997. С. 81—83).

<sup>62</sup> Согласно Корану (9:29), джизья взимается с «обладателей Писания» — христиан и иудеев. Однако, согласно преданию, Муҳаммад взимал джизью и с «магов Хаджара» (см.: *Ал-Джаṣṣāṣ, 'Абу Бакр*. Аҳкām ал-Қур'ан. Бейрут, 2003. № 1202).

<sup>63</sup> Следует сказать, что под термином *маджус* арабские авторы объединяли несколько восточных религий, таких как манихейство, зороастризм, маздакизм и др.

<sup>64</sup> См.: *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1988. С. 16, 19, 20. Следует отметить, что арабские доксографы зачастую неверно передавали учение тех или иных групп. К примеру, излагая постулаты зороастризма, аш-Шахрастāнӣ говорит о единственности Ахуры-Мазды и об отсутствии у него противоположности (см.: *Аш-Шахрастāнӣ, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарīm*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 2. Бейрут, 1993. С. 283). Для нас же важна не фактическая истинность этих суждений, а взгляд человека той эпохи на окружающие его течения и, следовательно, их след в его мировоззренческой позиции.

<sup>65</sup> В частности, бармакидов. См.: *Ибн ан-Надīm, 'Абу ал-Фарадж*. Ал-Фихрист. Лондон, 2009. С. 328.



Последним ключевым штрихом, подготовившим появление калām на арене мысли Халифата, было движение по переводу античных источников на арабский язык.

Эпоха Аббасидов является без преувеличения золотой в истории интеллектуальной и культурной жизни молодой арабской империи. Вокруг правителей собиралась интеллигенция, активно участвовавшая в различных сферах научной и религиозной деятельности государства. Как окружение халифа, так и простые жители Империи стали современниками мощной волны культурной революции, в свете которой менялись ориентиры политические, социальные и идеологические. Менялась и линия научной деятельности. Уже в период правления 'Абӯ Джа'фара ал-Мансӯра<sup>66</sup> (ум. 158 г. х. / 775 г. н. э.) в Багдаде начинается перевод на арабский язык различных научных трудов античности. Однако активизировавшееся движение по переводу иностранной литературы черпало свои истоки еще в период правления Омейядов: в частности, доступными арабоязычному читателю при жизни эмира Хālида б. Йазīда б. Му'āви́и (ум. 90 г. х. / 708—709 гг. н. э.) были отдельные части «Органона» Аристотеля<sup>67</sup>. При ал-Мансӯре же были переведены на арабский язык «Введение» Порфирия, а также основные труды Птолемея и Эвклида<sup>68</sup>. При Хārūне ар-Раши́де (ум. 193 г. х. / 809 г. н. э.) — и особенно при его сыне ал-Ма'мӯне (ум. 218 г. х. / 833 г. н. э.) — переводческое движение активизируется, уже при прямом руководстве халифа. Видным переводчиком конца второго — начала третьего века хиджры становится знаток древнегреческого языка Йоханна Ибн ал-Битрийк, который переводит для Дār ал-Хикма такие классические для античности произведения, как диалог «Тимей» Платона, трактат «О душе» Аристотеля и другие труды философов и ученых древности<sup>69</sup>. Не зря этот важнейший шаг в культурной политике халифата, обросший легендами<sup>70</sup>, выполнив

<sup>66</sup> См.: Санталана Д. Ал-Мазāхиб ал-йūnāниййа ал-фалсафиййа фī ал-'āлам ал-ислāmийй / Под ред. М. Д. Шарафа. Дамаск, 1981. С. 149—154.

<sup>67</sup> См.: Ибн ан-Надīm, 'Абӯ ал-Фарадж. Ал-Фихрист. Лондон, 2009. С. 232.

<sup>68</sup> См.: Фахрī М. Та'рих ал-фалсафа ал-ислāmиййа. Бейрут, 1974. С. 31.

<sup>69</sup> Там же. С. 32.

<sup>70</sup> К примеру, Ибн ан-Надīm так характеризует причину, побудившую ал-Ма'мӯна принять решение о покровительстве переводчикам:

Ал-Ма'мӯн увидел в своем сне белого, румяного, лысого человека с широким лбом, сросшимися бровями... Сказал ему ал-Ма'мӯн: «Кто ты?». Отвечал тот ему: «Я — Аристотель». Подошел тогда ал-Ма'мӯн к нему и спросил: «Можно ли спросить тебя, о, мудрец?». «Спрашивай!» —

свое предназначение, сошел на нет (ок. 300 г. х.<sup>71</sup>) именно тогда, когда на арене восточной мысли появились великие перипатетики — преемники калām<sup>72</sup>.

До появления же арабского аристотелизма калām играл ключевую роль в общественной и религиозной жизни халифата, активно влияя и на другие сферы арабо-исламской мысли. Безусловно, в первую очередь калām был связан с юриспруденцией — фикхом. К примеру, ал-Фārābī в своем знаменитом труде «Ихсā' ал-'улūм» помещает фикх и калām в пятой главе рядом с «гражданскими науками» (ал-'улūм ал-маданиййа)<sup>73</sup>. Ибн Халдūн также, несмотря на различие между фикхом и калāмом, помещает их в сферу «наук [зиждующихся на ревелативной] передаче» (ал-'улūм ан-нақлиййа), т. е. берущих свой исток в вероучительных источниках<sup>74</sup>. Такой же классификации придерживаются и другие авторы<sup>75</sup>. И в самом деле, мутакаллимы уделяли немало внимания именно вопросам шариата: «Если узнал дееспособный [мусульманин] (мукаллаф) основы [веры], то необходимо ему знать фикх и Закон» — пишет известный мутазилит и судья

---

ответил тот. «Что есть доброе?» — спросил халиф. «То, что хорошо в рас­судке!» — отвечал философ. «А после этого?» — еще раз задал вопрос пра­витель. «После этого добро то, что хорошо в Законе» — ответил Аристотель. Халиф повторил свой вопрос. «После этого — то, что хорошо у народа».

Интересно, что последним советом Аристотеля ал-Ма'мūну было «держаться единобожия» (Ибн ан-Надīm, 'Абу ал-Фарадж. Ал-Фихрист. Лондон, 2009. С. 243). Очевидно, эта легенда была необходима для оправдания властью новых для традиционалистской религиозно-философской мысли шагов.

<sup>71</sup> Существуют разные оценки влияния переводческого движения на формирование исламской философской мысли. Так, Т. Ибрагим считает, что мусульмане имели сведения об античном атомизме благодаря переводу в IX в. «Мнений философов» Псевдо-Плутарха, «Физики» и «Метафизики» Аристотеля на арабский язык, в то время как ал-Нур Занани полагает, что нет свидетельств прямой связи между мутакаллимитами и античными атомистами (Dhanani, Alnoor. The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology. Leiden; N. Y.; Köln: E. J. Brill, 1994. P. 5). Сам автор полагает, что влияние античных текстов на концепции мутакаллимов нельзя отрицать, однако, вместе с этим, является ошибкой и сведение дискурса калām к простой эклектике.

<sup>72</sup> См.: Санталана Д. Ал-Мазāхиб ал-йūнаниййа ал-фалсафиййа фī ал-'āлам ал-ислāmийй / Под ред. М. Д. Шарафа. Дамаск, 1981. С. 154.

<sup>73</sup> Ал-Фārābī, 'Абу Наср Мухаммад. Ихсā' ал-'улūм. Каир, 1968. С. 128.

<sup>74</sup> См.: Ибн Халдūн, 'Абдуллахман. Ал-Муқалдима. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1398 г. х. С. 435—436.

<sup>75</sup> См.: Ал-Бағдадī, 'Абдулқахир. 'Усūл ад-дīн. Бейрут, 1981.

‘Абд ал-Джаббар (ум. 415 г. х. / 1025 г. н. э.)<sup>76</sup>. И, несмотря на то, что активное вмешательство мутакаллимов в спор об отдельных вопросах шариата началось в четвертом веке хиджры<sup>77</sup>, уже ранние мутазилитские мутакаллимы выносили свои суждения, касающиеся различных основ исламского права, таких как *иджмā’*, *қийās*, *тақлīд* и других, более или менее фундаментальных понятий фикха. Примечательно, что принцип примата разума над слепым и безоговорочным следованием религиозным авторитетам-муджтахидам, присутствующий в калāmе, имеет пусть и отдаленный, но аналог и в традиционной школе исламского фикха — в ханафитском его толке, который отводит большую роль умозрению и личностному мнению (*ра’й*). И, несмотря на последующую критику некоторыми мутакаллинами именно таких «вольных» методов разработки религиозных суждений, большинство мыслителей-рационалистов сблизилось именно с ханафитским мазхабом: так, приверженцами ханафитства были ал-Ḥакам б. ‘Абдуллāх ал-Қурашй (ум. 199 г. х. / 814—815 гг. н. э.), Зафар б. ал-Хузайл (ум. 158 г. х. / 774—775 гг. н. э.) и многие другие<sup>78</sup>. Влияние же двух областей исламской мысли было взаимным: как мутакаллимы, так и выдающиеся ученые в области фикха прорабатывали определенные вопросы смежных областей, составляя по результатам своих изысканий особые трактаты фундаментального характера<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> ‘Абд ал-Джаббар, *ал-қадй*. Шарх ал-‘уṣūл ал-хамса. Каир, 1996. С. 126.

<sup>77</sup> См.: ‘Абд ар-Разиқ, *Муṣтафā*. Тамхйид ли-тā’рих ал-фалсафа ал-исламиййа. Каир: Ладжнат ат-та’лиф ва ат-тарджама ва ан-нашр, 1959. С. 249.

<sup>78</sup> См.: *Ал-Ка’би*, ‘Абу ал-Қасим ал-Балхй. Фадл ал-и’тизāl ва табақāt ал-му’тазила. Тунис, 1982. С. 104—105. Следует, однако, заметить, что как и некоторые ранние (такие как ат-Тавāбиқй ал-Бағдādй (II—III вв. х.)), так и большинство поздних мутакаллимов, (таких как ал-қадй ‘Абд ал-Джаббар) становились приверженцами шафиитского мазхаба.

<sup>79</sup> Из сочинений же по фикху, приписываемых доксографами мутакаллинам можно особо выделить: Трактат «О напитках» ал-‘Искафй, «Ал-‘Иджтихād» ‘Абу Хāшима ал-Джубба’й и «Основы фикха» ал-Ḥусейна б. ‘Алй ал-Баṣрй (См.: *Ас-Саййид*, М. ‘Абу Джа’фар ал-‘Искафй ва āра’уху ал-калāmиййа. Каир, 1998; *Ибн ан-Набй*, ‘Абу ал-Фарадж. Ал-Фихрист. Лондон, 2009. С. 261; ‘Абд ал-Джаббар, *ал-қадй*. Шарх ал-‘уṣūл ал-хамса. Каир, 1996. С. 326). Известны также и заголовки некоторых трудов эпонимов четырех суннитских правовых мазхабов, в той или иной мере затрагивающих проблемы калама: «Ученый и учащийся» и «Ответ кадаритам» ‘Абу Хāнйфы, «Послание к Ибн Вахбу» Мāлика б. ‘Анаса, «Ответ приверженцам религий» аш-Шāфи’й и «Послание по опровержению еретиков и джахмитов» ‘Ахмада б. Хāнбалы. (См.: *Ал-Ка’би*, ‘Абу ал-Қасим ал-Балхй. Фадл ал-и’тизāl ва табақāt ал-му’тазила. Тунис, 1982. С. 78; *ал-Бағдādй*, ‘Абдулқāхир. ‘Уṣūл ад-дин. Бейрут, 1981. С. 408).

Свою особую связь с калāмом сохранила и суфийская философия. Переиная такие основные понятия калāма как акциденция ('арад), субстанция (джавахар) или самость (зāt), суфийские мыслители не могли обойти темы, составляющие саму сущность калāма. 'Абу ал-Қасим ал-Қушайрī (ум. 465 г. х. / 1072 г. н. э.) писал:

Знайте — да помилует вас Аллах! — что шейхи этого направления (т. е. суфизма. — Ф. Н.) основали дело свое на столпах единобожия сунны, без сравнения или отмены, узнали истину вечности и убедились в различии существующего и несуществующего... Единобожие — это отделение вечности от сотворенного и подтверждение основ веры ясными доказательствами и свидетельствами<sup>80</sup>.

Именно так великий суфий соединил свое учение с рационалистическими установками калāма, взяв на вооружение ашаритскую его доктрину<sup>81</sup>. Позже эту попытку — вполне удачную — повторит великий суфий и мутакаллим ал-Ғазālī. Другие же суфии, такие как Ибн 'Арабī, внедряют в свои доктрины новые понятия, имеющие свои истоки в философии калāма. Так, в уникальном учении великого шейха суфизма исследователь может обнаружить некоторые сходства свойств прообразов, «утвержденных воплощенностей» (а'йāн с̣абита) с отдельными понятиями, фигурирующими в трудах мутакаллимов. Так, прообразы являются «небытийствующими» (ма'думāt), не имеющими внешнего бытия, но существующими в Знании Аллаха. Эти характеристики не могут не служить отсылкой к таким концепциям мутазилизма, как «вещность небытийствующего» (шай'иййат ал-ма'дūм) и тождественность атрибутов Аллаха Его самости<sup>82</sup>. С другой стороны, известна почти что суфийская аскетичность видных деятелей как мутазилизма, так и ашаризма<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> *Ас-Субкī, Тадж ад-Дин*. Табақат аш-шафи'ийя ал-кубрā. Бейрут, 1964. Т. 2. С. 278—279.

<sup>81</sup> См.: *Ат-Тафтāзāнī, 'А*. Мадхал 'илā ат-тасаввуф ал-'исламī. 3-е изд. Каир, 1978. С. 158.

<sup>82</sup> См.: *Ал-'Афйфī, 'А*. Ал-'айāн ас-с̣абита фī мазхаб Ибн 'Арабī ва ал-ма'думāt фī мазхаб ал-му'тазила // Ибн 'Арабī / Под ред. И. Мадкūra. Каир, 1996. С. 209—210.

<sup>83</sup> См.: *Ал-Джāхиз, 'Амр*. Ал-байāн ва ат-табййн. Т. 1. Каир, 1998. С. 277; *ал-Ханбалī, Ибн 'Имād*. Шазарāt аз-захаб. Т. 1. Бейрут, 1986. С. 303; *ас-Субкī, Тадж ад-Дин*. Табақат аш-шафи'ийя ал-кубрā. Т. 2. Бейрут, 1964. С. 247.

Мутазилизм, как уже было сказано выше, не был первым течением калām, но именно он стал первым четко сложившимся систематизированным направлением, которое являло собой всю полноту методологии и проблематики зарождающейся школы мысли. Но если нам известны предшественники мутазилизма, его основные идеи и персоналии, то сама история его возникновения и генезиса его наименования до сих пор вызывает определенные споры.

Вошел муж к ал-Хасану ал-Басрӣ — передаст аш-Шахрастāнӣ, — и сказал: «О, имам ад-Дйн! В наше время появились люди, считающие неверными совершивших великий грех; и великий грех у них выводит из религии. Люди эти — хариджиты. [Есть] и люди, откладывающие [суждение] о великих грешниках [до судного дня]; великий грех у них не вредит вере, и даже дело по их мысли не является столпом веры; и не мешает — по их речениям — с верою послушание и с неверием послушание. Это — мурджииты этой уммы. Как тогда ты рассудишь нас в этом?». Задумался тогда ал-Хасан, и, до того как ответил он, сказал Вāсил б. ‘Аḡā: «Я не думаю, что великий грешник абсолютно верен или же абсолютно неверен; он — в положении [среднем] между этими двумя: не верующий и не неверный». Сказав это, встал Вāсил и уединился (‘и‘тазала) у одной из колонн мечети... И сказал ал-Хасан: «Уединился Вāсил!». Тогда были названы Вāсил и его сподвижники «уединившимися» (му‘тазила)<sup>84</sup>.

Несмотря на изрядное количество вариаций<sup>85</sup> этого сообщения, его можно назвать отправной точкой грандиозного теологического раскола, породившего мутазилизм как самостоятельное учение. Однако, невзирая на определенные старания ашаритских мыслителей, представить это событие началом отделения мутазитов именно от ‘ахл ас-сунна, невозможно. Известно, что сам ал-Хасан ал-Басрӣ (ум. 110 г. х. / 728 г. н. э.) имел свое, вполне расходящееся с традиционалистским, мнение о совершившем великий грех мусульманине, которого он называл «лицемером» (мунāфиқом). По справедливому замечанию ал-Бағдādӣ (ум. 429 г. х. / 1037 г. н. э.), ал-Хасан пошел

<sup>84</sup> Аш-Шахрастāнӣ, ‘Абу ал-Фатḡ ‘Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 67.

<sup>85</sup> В разных передачах имя говорившего и уединившегося ученика ал-Хасана было разным: ас-Сам‘āнӣ называет имя ‘Амра б. ‘Убайда (ум. 143 г. х.), а Тāш Кубрӣ-заде вкладывает те же самые слова в уста Қутāды б. Да‘āмы (ум. 117 г. х.). См.: Ас-Сам‘āнӣ, ‘Абдулкарīm. Ал-Ансāб. Т. 1. Бейрут, 1988. С. 35; Қубрӣ-заде, Тāш. Мифтāḡ ас-са‘āда ва миғбаḡ ас-сийāда фӣ маудӯ‘ат ал-‘улӯм. Каир: Дар ал-кутуб ал-хадиса. Т. 2. Б. г. С. 32.



дальше хариджитов, ибо лицемерие в исламе «более тяжко, нежели неверие»<sup>86</sup>. Тем не менее именно этот, крайне туманный, эпизод можно назвать началом оформления первого догмата мутазилизма — догмата о «Среднем положении» (*ал-манзила байн ал-манзилатайн*).

Многие исследователи пытались уловить хоть какую-нибудь связь мутазилизма политического и мутазилизма религиозного. Известно, что мутазилистами была названа группа, держащая нейтралитет в период войн 'Али с его политическими противниками<sup>87</sup>. Но подобная гипотеза крайне слаба и не выдерживает простого исторического анализа. Ал-Малтй (ум. 377 г. х. / 987—988 гг. н. э.) сообщает, что «мутазилистами» были те, кто «уединился от ал-Хасана и Му'авии» и, будучи сторонниками 'Али, остались «в мечетях свои и домах своих», занимаясь «наукой и поклонением Аллаху»<sup>88</sup>. Основоположник же мутазилизма, Вәсил б. 'Атā (ум. 131 г. х. / 748—749 гг. н. э.) осуждал равно как 'Али, так и Му'авию, не имея возможности определить в этом конфликте неправую и правую стороны<sup>89</sup>. Позиция же полного нейтралитета присущая нескольким известным сахабам, не получила массового своего распространения<sup>90</sup>. Таким образом, связь между политикой и мутазилизмом религиозным весьма туманна, и обусловлена лишь единством наименования<sup>91</sup>.

Несмотря на свою разнородность, мутазилизм, как и любая другая религиозно-философская доктрина, основывалась на определенном количестве догматов. В мутазилизме основоположений было пять.

Не достоин ни один из них (т. е. людей. — Ф. Н.) наименоваться мутазилистом, если не объединил он веру в пять основ (*ал-'уғұл ал-хамса*): единобожие (*ат-тавхид*), справедливость (*ал-'адл*), обещание и угроза (*ал-ва'д ва ал-ва'ид*), промежуточное состояние

<sup>86</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 98.

<sup>87</sup> См.: Ад-Дайнūrī, 'Абу Ханīфа. Ал-Ахбār ат-тивāl. Лондон, 1888. С. 301; ат-Табарī, 'Абу Джа'фар. Та'рих ал-'уам ва л-мулūk. Т. 5. Бейрут, 1407 г. х. С. 244.

<sup>88</sup> Ал-Малтй, 'Абу ал-Хусайн. Ат-Танбīх ва ар-радд 'алā 'ахл ал-ахвā' ва ал-бида'. Бейрут, 2009. С. 40—41.

<sup>89</sup> См.: Ан-Наубазтй, ал-Хасан. Фирақ аш-шй'а. Стамбул, 1931. С. 33—34.

<sup>90</sup> Ал-Бада'вй 'А. Ат-турāс ал-йунāнийй фй ал-хадāра ал-ислāмиййа. Каир, 1940. С. 190—192.

<sup>91</sup> Следует заметить, что в полемической и доксографической литературе мутазилисты назывались своими противниками «кадаритами», «джахмитами», «отменителями» (имеется в виду пресобладающая апофатичность их богословия) и т. д. См.: Ал-Мақризй, Тақийй ад-Дин. Ал-Хутат. Т. 4. Булак, 1270 г. х. С. 169.

(*ал-манзила байн ал-манзилатайн*), повеление о свершении добра и запрет на зло (*ал-‘амр би ал-ма‘рӯф ва ан-нахй ‘ан ал-мункар*)<sup>92</sup>.

Ниже мы попытаемся дать краткий, но, тем не менее, обстоятельный обзор этих общих для всех мутазилитов положений, впервые текстуально оформленных ‘Абӯ ал-Хузайлем ал-‘Аллāфом.

Вызовы внешних полемистов и внутриисламских муджассимитов-антропоморфистов подвигли мутакаллимов к разработке собственной строгой монотеистической концепции, в рамках которой невозможно были равно как корпорализм, так и монотеистичная ипостасная тройственность. Так возникло апофатическое учение о «негативных атрибутах» (*сифāt салбиййа*) Аллаха. Согласно мутазилитам, даже положительные атрибуты Аллаха, такие как бесконечность, самодостаточность или единственность, являются по своему смыслу негативными, отрицающими конечность, зависимость или множественность Сущности Аллаха. Из атрибутов выделялись и некоторые «оперативные», связанные с преходящими явлениями и, следовательно, возникшие во времени (такие как зрение, слово или слух), ибо «все, противоречащее вечности, — сотворено»<sup>93</sup>. И лишь такие извечные атрибуты, как жизнь, знание и могущество, мутазилитские мыслители относили к вечным «субстанциальным» атрибутам, тождественным Самости Аллаха. Антропоморфизмы доктринальных текстов в описании Аллаха подвергались символично-аллегорическому толкованию (*ат-та‘вил*) как метафоры<sup>94</sup>.

Не менее категорично подошли мутазилиты и к проблеме теодицеи. Постулируя абсолютную справедливость Всевышнего, они отвергали любую возможность исхождения от него «безобразного» (*қабīх*). «Не все, чего не принимает душа, является таковым... безобразное — это то, что является абсолютным вредом, а сотворение этого — невозможно для Аллаха», — пишет мутазилит ал-Хаййāt (ум. 300 г. х. / 912—913 гг. н. э.)<sup>95</sup>. Аллах не является творцом зла, Он творит лишь то, что приводит к добру и пользе (*ал-аслаҳ*), и именно Он предоставил

<sup>92</sup> *Ал-Хаййāt*, ‘*Абдулрахīm*. Ал-Интисār ва ар-радд ‘алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 126.

<sup>93</sup> ‘*Абд ал-Джаббар*, ал-қāдī. Ал-Муғнī фī абвāб ат-тавхīд ва ал-‘адл. Т. 7. Бейрут, 2012. С. 63. Отсюда — непризнание мутазилистами вечности Корана.

<sup>94</sup> См. к прим.: *Аз-Замашшарī*, ‘*Абӯ ал-Қасим*. Тафсīр ал-кашшāф. Т. 1. Бейрут, 2008. С. 63, 126; Т. 2. С. 369 и др.

<sup>95</sup> *Ал-Хаййāt*, ‘*Абдулрахīm*. Ал-Интисār ва ар-радд ‘алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 80.

человеку свободу действия и выбора, не утаив от него ни одного пути, приводящего его к вере и добру (*ал-лутф ал-'илāхий*)<sup>96</sup>. Даже человеческие страсти, которые, на первый взгляд, имеют негативный этический смысл и подталкивают человека к совершению греха, были сотворены Аллахом для возможности возложения на человека религиозно-этических обязанностей<sup>97</sup>. Эта многовекторность выбора поддерживается Аллахом даже сотворением и поддержанием существования Иблиса, который, на самом деле, не имеет никакой власти над человеком, ибо «те, кто с концом его существования соблазняются, те соблазняются и при его жизни»<sup>98</sup>. Выбор же человека обоснован его разумом, который и приводит к познанию добра и зла без какого-либо принуждения или устрашения<sup>99</sup>. Воля же человека не зависит от Аллаха, и потому «речения о том, что Аллах создал какие-либо деяния — великая ошибка»<sup>100</sup>.

Говоря об «обещании и угрозе», мутазилитская концепция в целом совпадает с общеисламской эсхатологией. Совершившие же грех не могут не быть покараны, а те, кто удостоился рая, не могут туда не попасть. Наказание же настигнет лишь тех, кто, находясь в состоянии поступить согласно повелению своего разума и Закону Божьему, не совершил этого. Такого человека не отвратит ничего от заслуженной кары. Дети же — мусульман ли, неверных ли, — будут сразу же причтены к праведникам в раю<sup>101</sup>. Интересно, что даже убитые животные будут после всеобщего воскресения вознаграждены, причем так, что «если бы узнало животное, что ожидает его в вечности, то захотело бы тогда быть убитым опять, раз за разом»<sup>102</sup>.

<sup>96</sup> См.: *Аш-Шахрастāнī, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарīm*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 107.

<sup>97</sup> См.: *'Абд ал-Джаббār, ал-қāдī*. Ал-Мугнī фī абвāб ат-тавхїд ва ал-'адл. Т. 13. Бейрут, 2012. С. 98.

<sup>98</sup> *Ал-Муртадā, Ал-Махдī ли-Диниллā Ахмад б. Йāхйā*. Ал-Маниййā ва ал-'амал фī шарҳ ал-милал ва ан-ниҳал. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 18.

<sup>99</sup> См.: *'Абд ал-Джаббār, ал-қāдī*. Ал-Мугнī фī абвāб ат-тавхїд ва ал-'адл. Т. 12. Бейрут, 2012. С. 253—305. Очевидно, что подобная «рационалистическая» этика корнями связана с этикой Сократа, в которой добродетель происходит из знания. См.: *Спиркин А. Г.* Философия. М.: Гардарики, 2005.

<sup>100</sup> *'Абд ал-Джаббār, ал-қāдī*. Ал-Мугнī фī абвāб ат-тавхїд ва ал-'адл. Т. 6. Бейрут, 2012. С. 41.

<sup>101</sup> См.: *Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллїн. Т. 1. Каир, 2000. С. 263.

<sup>102</sup> См.: *'Абд ал-Джаббār, ал-қāдī*. Ал-Мугнī фī абвāб ат-тавхїд ва ал-'адл. Т. 13. Бейрут, 2012. С. 456.

Уже упомянутая выше проблема правового статуса мусульманина, совершившего великий грех, названная также «проблемой имен и суждений» (*мас'алат ал-асмā' ва ал-ахкām*), в решении Вāсила б. 'Атā' явилась фундаментом для четвертого основоположения мутазилизма. Следует, однако, заметить, что в вопросе посмертного воздаяния нераскаявшегося великого грешника тот же Вāсил был вынужден согласиться с мнением хариджитов, что он будет вечно истязуем в аду, но менее жестоко, нежели неверные<sup>103</sup>.

Последний столп мутазилизма — повеление о свершении добра и запрета на зло — является, в своем роде, прикладным извлечением из всех четырех предыдущих основоположений. Опираясь свободой человеческой воли, логикой выявления добра и зла, приверженцы мутазилитской философии принимали и ответственность за противостояние злу в своей повседневной жизни. Обязанностью каждого мутазилиита являлось активное противостояние беззаконию любыми способами — от простого примирения до вооруженного столкновения. Несмотря на то что обычное устранение беззакония является обязанностью каждого мутазилиита, в вопросах военных необходима особая дееспособность участников ополчения, а также делегированное управление им со стороны правителя страны, которому должны подчиняться мусульмане<sup>104</sup>.

Таким образом, мы не можем не признать цементирующей роли основоположений мутазилитской философии во всей системе арабо-мусульманской мысли и культуры. Будучи толчком, отправной точкой для более глубоких теологических и философских размышлений, эти элементарные этические и общенисламские ориентиры создали именно ту систему координат, которая была необходима для развития не-традиционалистской мысли того времени. Отдельные положения мутазилизма стали, в итоге, аксиомой для философов, рассуждавших о механизме Божественной воли, Его самости и значении деяний в жизни индивида. Однако для этого был необходим толчок извне, в котором объединилась бы западная и восточная модели философствования, решающую роль в синтезе которых и сыграл Ибрахīm ан-Наззām.

<sup>103</sup> См.: *Аш-Шахрастānī, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарīm*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 68.

<sup>104</sup> См.: *'Абд ал-Джаббār, ал-қāдī*. Шарҳ ал-'уṣūл ал-хамса. Каир, 1996. С. 148.

## Глава вторая

### ЖИЗНЕОПИСАНИЕ И ТРУДЫ АН-НАЗЗАМА

Часто в истории античной и средневековой философии мы становимся заложниками легендарности ореола того или иного мыслителя, который почти всегда окружает фигуру последнего. Скудость информации и без того немногочисленных источников о том или ином философе, особенно при отсутствии в нашем распоряжении его собственных сочинений, дополняется предвзятостью как автора-оппонента, так и автора-единомышленника, описывающих его биографию и взгляды с изрядной примесью субъективизма. Подчас жизнеописания гениев мысли бывают запечатлены в трудах доксографов хуже, чем биографии менее великих и удачливых современников. Подобной же печальной историко-философской судьбы не избежал и величайшей мыслитель эпохи расцвета мутазилизма, Ибраһим ибн Саййār ан-Наззām, чью биографию исследователю приходится собирать буквально по крупицам.

О происхождении 'Абу 'Исхāқа Ибраһима б. Саййār б. Хани' ан-Наззāма, «рыцаря умозрителей и мутакаллимов в традиции мутазилитов»<sup>1</sup>, к сожалению, известно крайне мало. Историограф 'Ахмад б. Муртадā (ум. 840 г. х. / 1436—1437 гг. н. э.) лишь упоминает, что ан-Наззām был вольноотпущенником (*мавлā*)<sup>2</sup>, а ас-Саййид ал-Муртадā (ум. 436 г. х. / 1044—1045 гг. н. э.) дополняет, что он и происходил из рода рабов ('*абид*'), и был вольноотпущенником зи-ядийцев<sup>3</sup>. Ибн Хазм же приводит в своем труде имена других господ ан-Наззāма — клан Буджайра б. ал-Хāрис б. 'Аббад ад-Дуба'й<sup>4</sup>. 'Абу л-Фадр 'Аббас б. Мансūr ас-Субкī (ум. 683 г. х. / 1284—1285 гг. н. э.) же приводит в качестве бывшего господина философа имя некого

<sup>1</sup> Ал-Бағдādī, ал-Хатīb. Та'рих Бағдād. Т. 6. Каир, 1349 г. х. С. 97.

<sup>2</sup> Ал-Муртадā, Ал-Махдī ли-Диниллā Ахмад б. Йахйā. Ал-Маниййа ва ал-'амал фī шарх ал-милал ва ан-ниҳал. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 28.

<sup>3</sup> Ал-Муртадā, ас-Саййид. Ал-'Амālī. Т. 1. Тегеран, 1902. С. 132.

<sup>4</sup> Ал-'Андалуси, 'Али б. Хазм. Ал-Фиṣал фī ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 4. Бейрут, 2007. С. 147.



Йахйи б. ал-Хариса из Басры<sup>5</sup>. Так или иначе, но даже в истории своего происхождения ан-Наззāм разделил судьбу величайших умов мутазилизма<sup>6</sup>.

Об отце Ибрахима неизвестно ничего, а его мать, по свидетельству историков ас-Сафадй (ум. 764 г. х. / 1362—1363 гг. н. э.)<sup>7</sup> и Ибн Шакира (ум. 764 г. х. / 1363 г. н. э.)<sup>8</sup>, приходилась сестрой 'Абу ал-Хузайлу ал-'Аллафу — выдающемуся мутазилитскому мыслителю и учителю ан-Наззāма.

Дата рождения ан-Наззāма служит предметом споров среди историографов. Ибн Нубата (768 г. х. / 1366 г. н. э.) приводит дату смерти мыслителя — 221 г. х., — а также его возраст на момент смерти — 36 лет<sup>9</sup>. Следовательно, по Ибн Нубата, годом рождения ан-Наззāма является 185 г. х. Однако подобная датировка вступает в противоречие с другими сообщениями мусульманских историков. К примеру, ал-Мас'удй (ум. 896 г. х. / 956—957 гг. н. э.) сообщает нам о том, что Ибрахīm пребывал при маджилесе Йахйи б. Халида ал-Бармакй — визиря халифа Харуна ар-Рашида — вместе с другими мутакаллимами, такими как 'Абу ал-Хузайл ал-'Аллаф, Хишām б. ал-Хакам, Бишр б. ал-Му'тамир и Сумāма б. ал-'Ашрас<sup>10</sup>. Справку ал-Мас'удй дополняют шиитские историки ал-Қуммийй (ум. 329 г. х. / 940—941 гг. н. э.), который утверждает что ан-Наззāм являлся современником халифа Харуна ар-Рашида<sup>11</sup>, и ал-Хавансāрй (ум. 1313 г. х. / 1895 г. н. э.), который упоминает о диспуте некой девицы Хусайнийй при дворе халифа с видными мутакаллимами:

<sup>5</sup> *Ас-Субкй, 'Абу ал-Фадр 'Аббас б. Мансӯр*. Китаб ал-бурхāн фй 'ақā'id 'ахл ал-'имāн. Каир, 1400 г. х. С. 29.

<sup>6</sup> К примеру, один из основателей школы мутазилитов, Вāсил б. 'Атā, был вольноотпущенником клана банй Махзӯм (по другим версиям — банй Хāшим или банй Дабба), а бывшими господами Му'аммара б. 'Аббād ас-Суламй (ум. ок. 215 г. х.) являлись суламиты. См. также: *Ибн Халдун, 'Абдуррахмāн*. Ал-Муқаддима. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1398 г. х. С. 401—402.

<sup>7</sup> *Ас-Сафадй, Салāх ад-Дин*. Накт ал-химйāн фй нукат ал-'имйāн. Каир, 1329 г. х. С. 279.

<sup>8</sup> *Ибн Шакир, Мухаммад*. 'Уйӯн ат-таварйх. Каир, 1980. С. 67.

<sup>9</sup> *Ибн Нубата, Джамāl ад-Дин*. Сарх ал-'уйӯн шарх рисāлат Ибн Зайдӯн. Каир, 1934. С. 122.

<sup>10</sup> *Ал-Мас'удй, 'Абу ал-Хасан*. Мурӯдж аз-захаб ва ма'āдин ал-джавхар. Т. 6. Бейрут, 2005. С. 368—372.

<sup>11</sup> *Ал-Қуммийй, 'Аббас*. Хадиййат ал-ахбāб фй зикр ал-ма'руфйн билкинā ва ал-ақāб ва ал-ансāб. Қумм ал-Муқаддаса, 2000. С. 256.

Пребывал он (т. е. ан-Наззām. — *Ф. Н.*) в Басре и был современником Хāруна ар-Рашида, который потребовал его [прибытия] в Багдад для диспута с девушкой, прозванной Хусайнийей, которая была воспитана в доме господина нашего честного; и вышла она против него в присутствии ар-Рашида и визиря его, Йахйи ал-Бармакй; и полемизировала она в Багдаде также с аш-Шāфи'й и с 'Абӯ Ййсуфом ал-Қадй — и выиграла она спор как против ан-Наззāма, так и против них в различных темах; и опросил ее ан-Наззām по восьмидесяти темам, и ответила она на вопросы его в присутствии халифа; после этого задала она ему другие вопросы — и не смог он ответить на них<sup>12</sup>.

Информацию о периоде деятельности 'Абӯ 'Исхāқа мы находим и в других исторических доксографических источниках. К примеру, Ибн ал-Муртадā приводит в своем труде и другой случай, имевший место при дворе ар-Рашида:

Джа'фар б. Йахйа ал-Бармакй упомянул Аристотеля. И сказал тогда ан-Наззām: «Я опроверг его книгу». И сказал тогда Джа'фар: «Как ты сделал это, не имея возможности прочесть ее?». Ответил тогда ан-Наззām: «Как пожелаешь: чтобы я [наизусть] читал тебе с начала ее и до конца или с конца ее и до начала?» — и начал тогда приводить [идеи Аристотеля] и опровергать их; и дивился ему Джа'фар<sup>13</sup>.

Вся приведенная информация полностью опровергает сообщение и даты, приведенные Ибн Нубата. Известно, что Хāрӯн ар-Рашид занял престол в 170 г. х., назначив бармакида Йахйу визирем в том же году<sup>14</sup>. Падение и опала бармакидов произошли в 187 г. х.<sup>15</sup>, когда ан-Наззāму, если брать во внимание сообщение историка, было два года, что делает невозможными проведение им его знаменитых диспутов. Также известно, что ан-Наззām, вместе со своим учителем, 'Абӯ ал-Хузайлем, присутствовал при дворе сына ар-Рашида —

<sup>12</sup> *Ал-Хавāнсārī, ал-Мирзā Муҳаммад Бақир*. Равдат ал-джаннат фй ахвāl ал-'уламā' ва ас-сādāt. Бейрут, 1991. С. 42—43.

<sup>13</sup> *Ал-Муртадā, Ал-Махдй ли-Диниллā Ахмад б. Йахйā*. Ал-Маниййа ва ал-'амал фй шарҳ ал-милал ва ан-нихал. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 29.

<sup>14</sup> *Ат-Табарй, 'Абӯ Джа'фар*. Та'рих ал-'улам ва-л-мулук. Т. 10. Бейрут, 1407 г. х. С. 38, 47, 50.

<sup>15</sup> *Ал-Мас'удй, 'Абӯ ал-Хасан*. Мурӯдж аз-захаб ва ма'āдин ал-джавхар. Т. 6. Бейрут, 2005. С. 362; *Ат-Табарй, 'Абӯ Джа'фар*. Та'рих ал-'улам ва-л-мулук. Т. 10. Бейрут, 1407 г. х. С. 79, 109.

ал-Ма'мūна<sup>16</sup>. Однако год рождения мыслителя уточняется другими биографическими справками источников, которые имеют еще большую ценность для составления полной мозаики жизни и деятельности ан-Наззāма.

Ал-Муртадā упоминает об интересном случае, произошедшем с ан-Наззāмом, когда его отец, Саййār б. Хāни', привел его мальчиком для обучения красноречию к известному ученому-филологу и ритору ал-Халīлу б. 'Ахмаду ал-Фарāхидī. Ал-Халīл поставил перед Ибрāхīмом задачу описать стеклянный сосуд. Ребенок послушно начал изящно восхвалять его достоинства: «Показывает [он] нечистоты, хранит [он] тебя от вреда, не покрывает [он] того, что сокрыто». Вслед за этим Ибрāхīм описывает и недостатки сосуда: «Разбивание [его] быстро, сращение [его] сложно». Тогда ученый усложняет задачу и повелевает Ибрāхīму описать пальму. Мальчик справляется и с этим заданием: «Сладок плод ее, высоки ветви ее, сияет вершина ее; трудна она для осязания, далека от собирания, окружена бедствиями». Подивившись способностям мальчика, ал-Фарāхидī воскликнул: «Сын мой! Мы более нуждаемся в обучении у тебя, [нежели ты у нас]!»<sup>17</sup>. Эту же легенду приводит и Ибн Шāкир, передающий чуть другую интерпретацию слов ал-Халīла: «Иди — ведь нет тебе нужды в обучении»<sup>18</sup>.

Приводимые здесь цитаты историков имеют сугубую ценность не только как важный биографический штрих к портрету мыслителя, но и как серьезный временной ориентир. Согласно сообщению Ибн ан-Надīmа (ум. 385 г. х. / 995—996 гг. н. э.), ал-Фарāхидī умер в 170 г. х.<sup>19</sup>, или, если следовать Ибн Халликāну (ум. 681 г. х. / 1282 г. н. э.)<sup>20</sup> и 'Ахмаду б. 'Абдуллāх ал-Бағдādī (ум. 1102 г. х. / 1690—1691 гг. н. э.)<sup>21</sup>, в 160—175 гг. х. Таким образом, год рождения ан-Наззāма оказывается предшествующим не только 180-м гг. х., но и 170-м гг. х.

Следует также упомянуть и о противостоянии ан-Наззāма и 'Абū Нувāса, известного поэта эпохи аббасидов, прославившегося своими

<sup>16</sup> Ал-Мас'ūdī, 'Абū ал-Хасан. Мурūdж аз-захаб ва ма'āдин ал-джавхар. Т. 8. Бейрут, 2005. С. 301.

<sup>17</sup> Ал-Муртадā, Ал-Махдī ли-Диниллā Ахмад б. Йахйā. Ал-Маниййа ва ал-'амал фī шарх ал-милал ва ан-нихал. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 29; ср.: Ал-Муртадā, ас-Саййид. Ал-'Амālī. Т. 1. Тегеран, 1902. С. 133.

<sup>18</sup> Ибн Шāкир, Мухаммад. 'Уйūн ат-таварīх. Каир, 1980. С. 67.

<sup>19</sup> Ибн ан-Надīm, 'Абū ал-Фарадж. Ал-Фихрист. Лондон, 2009. С. 42.

<sup>20</sup> Ибн Халликāн, Шамс ад-Дин. Вафайāt ал-'а'йāн. Т. 1. Бейрут, 1972. С. 217.

<sup>21</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдуллāх. 'Уйūн ахбар ал-'а'йāн. Каир, 1981. С. 49.

вольными взглядами и разгульным образом жизни<sup>22</sup>. Как упоминают все те же Ибн Халликан<sup>23</sup> и ал-Багдади<sup>24</sup>, смерть настигла 'Абӯ Нуваса между 195 и 198 гг. х.

Не менее интересным является для исследователя и возраст самого известного ученика ан-Наззāма — ал-Джахи́за (ум. ок. 255 г. х. / 868—869 гг. н. э.). Как известно, 'Амр б. Бахр родился в 150-х гг. х., и, если следовать сообщению Ибн Нубата, являлся старше ан-Наззāма на 35—45 лет, что является весьма необычным для восточной традиции обучения.

Но если год рождения мыслителя остается неизвестным, то год его смерти очерчен весьма четко. В своей книге *«ат-Та'рих ал-кабир»* известный арабский историограф аз-Захаби́ (ум. 748 г. х. / 1348 г. н. э.) приводит имя Ибра́хима б. Саййара ан-Наззāма в двадцать третьем «классе» — нише, которую занимают умершие между 221 и 231 г. х.<sup>25</sup> Ибн Хаджар ал-'Аскалāни (ум. 852 г. х. / 1448 г. н. э.) упоминает, что ан-Наззāм умер в период правления халифа ал-Му'тасима Биллах (ум. 227 г. х. / 842 г. н. э.), в 220-х годах от хиджры<sup>26</sup>. Однако как Ибн Шакир, упоминающий о смерти ан-Наззāма в связи с 231 г. х.<sup>27</sup>, так и аш-Шахрастāни<sup>28</sup> говорят о том, что философ лишь достиг своего зенита при правлении ал-Му'тасима. Следовательно, мы можем заключить, что жизнь ан-Наззāма ограничена 160-ми гг. х. и 231-м г. х. (776—786 — 845—846 гг. н. э.).

Традиционно ан-Наззāм причисляется к басрийской школе мутазилизма. И не без оснований — именно в иракской Басре жили и трудились филолог ал-Халил б. 'Ахмад ал-Фарāхиди и 'Абӯ ал-Хузайл

<sup>22</sup> Именно против морального облика поэта — в частности, против его пьянства, — и направил ан-Наззāм свою критику. 'Абӯ Нувас же ответил мыслителю знаменитым стихотворением «Оставь укоры свои, ведь [в] укор [твоем] — выскомерие...». См.: *Ал-Му'афй, 'Абӯ ал-Фарадж*. Ал-Джалис ас-салих ал-кафй ва ал-анй ан-насих аш-шафй. Т. 4. Бейрут, 2005. С. 85.

<sup>23</sup> *Ибн Халликан, Шамс ад-Дин*. Вафайат ал-'а'йāн. Т. 1. Бейрут, 1972. С. 170.

<sup>24</sup> *Ал-Багдади, 'Абдуллах*. 'Уйун ахбар ал-'а'йāн. Каир, 1981. С. 56. Не менее важное значение для выяснения даты рождения ан-Наззāма имеют известные его диспуты с Хишāмом б. ал-Хакамом (ум. ок. 179 г. х.). См.: *Ибн ан-Надим, 'Абӯ ал-Фарадж*. Ал-Фихрист. Лондон, 2009. С. 175—176.

<sup>25</sup> Цит. по.: *Ал-Хаййāt, 'Абдулрахим*. Ал-Интисар ва ар-радд 'алā Ибн ар-Раванди ал-мулхид. Каир, 1925. С. 183.

<sup>26</sup> *Ал-'Аскалāни, Ибн Хаджар*. Лисан ал-мизан. Т. 1. Бейрут, 2002. С. 67.

<sup>27</sup> *Ибн Шакир, Мухаммад*. 'Уйун ат-таварих. Каир, 1980. С. 67.

<sup>28</sup> *Аш-Шахрастāни, 'Абӯ ал-Фатх 'Абдулкарим*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 18.

ал-'Аллāф — дядя и учитель Ибрāхїма, прозванный «шейхом басрийцев в мутазилизме»<sup>29</sup> и «его (т. е. калāма. — Ф. Н.) утвердитель и полемист»<sup>30</sup>. Известно, что и зиядийцы, чьим вольноотпущенником и был 'Абу 'Исхāк, проживали в Басре, где у них была своя мечеть в переулке ал-Марбад<sup>31</sup>.

Несмотря на распространенность странствий в то время, ореол путешествия ан-Наззāма вызвал восхищение и удивление современников: Ибрāхїм навеситл несторіанскій 'Ахвāз<sup>32</sup>, Қал'ат-Сикār<sup>33</sup>, Мекку и Куфу, в которой сын Саййāра провел несколько диспутов с представителями шиизма (указываемого в источниках самого разного толка как *рāфидизм*) во главе с Хишāmом б. ал-Хāкамом, вошедших в классику исламской полемической литературы<sup>34</sup>. В конце своей жизни ан-Наззāм обосновался в Багдаде, где продолжал свою деятельность вплоть до своей смерти<sup>35</sup>, при дворе халифа — так или иначе, но иных свидетельств о его дальнейших странствиях по территории Халифата в литературе нет.

Будучи выдающимся мыслителем, ан-Наззāм, как и многие другие восточные философы, вел свои исследования не только в области рациональной теологии и натурфилософии. В частности, известны опыты ан-Наззāма в области анатомии и физиологии животных. Так, молодой Ибрāхїм, изучая свойства алкоголя совместно с эмиром Басры Мухаммадом б. Сулаймāн ал-Хāшимї (ум. 170-е гг. х. / 786—796-е гг. н. э.), установил, что из рептилий самым подверженным действию спирта животным является ящерица<sup>36</sup>. Исследовав же физиологию страуса, молодой естествоиспытатель подметил рефлекторное заглатывание птицей раскаленных предметов без особого вре-

<sup>29</sup> Ибн ан-Надїм, 'Абу ал-Фарадж. Ал-Фихрист. Лондон, 2009. С. 1.

<sup>30</sup> Аш-Шахрастāнї, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарїм. Ал-Милал ва ан-нихал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 34.

<sup>31</sup> Ат-Танўхї, 'Абу 'Алї. Ал-Фарадж ба'д аш-шидда. Т. 2. Каир, 1978. С. 41.

<sup>32</sup> Ал-Джāхїз, 'Амр. Китāб ал-хāйавāн. Т. 3. Бейрут, 1996. С. 139; Ибн Нубāта, Джамāl ад-Дин. Сарх ал-'уїўн шарх рисāлат Ибн Зайдўн. Каир, 1934. С. 121—122.

<sup>33</sup> Ал-Джāхїз, 'Амр. Китāб ал-хāйавāн. Т. 4. Бейрут, 1996. С. 5.

<sup>34</sup> Там же. Т. 5. С. 29; ал-Муртадā, Ал-Махдї ли-Диниллā Ахмад б. Йāхїйā. Ал-Маниййā ва ал-'амал фї шарх ал-милал ва ан-нихал. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 29.

<sup>35</sup> Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Supplementband. 1898. S. 339.

<sup>36</sup> Ал-Джāхїз, 'Амр. Китāб ал-хāйавāн. Т. 2. Бейрут, 1996. С. 83—84.



да для ее собственного организма<sup>37</sup>. Оставаясь непримиримым скептиком, он мог усомниться как в возможности видения тонких материй (к примеру, джиннов), так и в чуде раскалывания Луны, совершенном Мухаммадом, основываясь на отсутствии прецедента или эмпирического подтверждения<sup>38</sup>.

Прозвище Ибрахима б. Саййара не менее ценно для исследователя его биографии — ведь известно, что прозвищем, связанным с какими-либо чертами личности, были одарены многие мутазилиты. К примеру, Васил б. 'Ата' был прозван «ал-Газзаль» из-за постоянного своего появления на рынке ткачей (*gazẓālīn*)<sup>39</sup>, а 'Абӯ ал-Хузайл получил прозвище «ал-'Аллаф» по причине нахождения его дома в местности ал-'Аллафйн — месте проживания торговцев кормом для скота<sup>40</sup>. Однако у того же Ибн ал-Муртада мы, как и в текстах ученика ан-Назẓама ал-Джаҳиза, не находим объяснения странного прозвища философа, несмотря на лояльность к нему упомянутых доксографов. Пробел же этот восполняют другие источники. В частности, о прозвище мутакаллим пишет в своем трактате «Различие между течениями» известный полемист 'Абдулқахир ал-Бағдādī: «Мутазилиты... ложно считают, что он (ан-Назẓам. — Ф. Н.) был автором (*назẓаман*) речи прозаичной и утонченной поэзии; на самом же деле, он нанизывал (*kāna yunaẓẓim*) бисер на рынке Басры, и именно поэтому он был прозван ан-Назẓамом»<sup>41</sup>. Однако, как справедливо отмечает Ибн Шакир<sup>42</sup>, обе эти версии имеют право на жизнь, не противореча друг другу. Так, жизнь ан-Назẓама началась с голода и нищеты. Сам философ говорил о том, что «голодал так, что ел землю», продавая последние свои одежды<sup>43</sup>. Известен случай, когда в Ахвāзе Ибрахīm был удивлен щедростью благотворителя, вручившего ему 30 динариев — сумму, которой он «никогда

<sup>37</sup> *Ал-Джаҳиз*, 'Амр. Китāб ал-хайавāн. Т. 4. Бейрут, 1996. С. 106.

<sup>38</sup> *Салим М.* Ан-Назẓам ва ал-фикр ан-нақдī фī ал-ислам. Дамаск, 1983.

<sup>39</sup> *Ал-Джаҳиз*, 'Амр. Ал-Байāн ва т-табййн. Т. 1. Каир, 1998. С. 13.

<sup>40</sup> *Ал-Муртада*, *Ал-Махдī ли-Динилла Ахмад б. Йахйā*. Ал-Маниййā ва ал-'амал фī шарх ал-милал ва ан-ниҳал. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 17, 18, 25.

<sup>41</sup> *Ал-Бағдādī*, 'Абдулқахир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 113; ср.: *Ибн 'Асāкир*, 'Алī. Табййн кизб ал-муфтарī фī-ма нусиба 'илā ал-'имām ал-'Аш'арī. Дамаск, 1347 г. х. С. 104.

<sup>42</sup> *Ибн Шакир*, *Мухаммад*. 'Уйўн ат-тавārīх. Каир, 1980. С. 67.

<sup>43</sup> *Ал-Джаҳиз*, 'Амр. Китāб ал-хайавāн. Т. 3. Бейрут, 1996. С. 139; *Ибн Нубата*, *Джамāl ад-Дин*. Сарх ал-'уйўн шарх рисāлат Ибн Зайдўн. Каир, 1934. С. 121—122.

в руках не держал»<sup>44</sup>. С другой стороны, ан-Наззāм прославился своими изящными стихами, которые, несмотря на последующую критику некоторых ученых<sup>45</sup>, вошли в труды современников, учеников и потомков. Так или иначе, но многогранность личности ан-Наззāма отразилась и на его вечном прозвище.

Существует и другое прозвище, относимое к 'Абӯ 'Исхāқу историками и биографами, в частности, Ибн Халликаном. В своем труде «Некрологи знатных лиц и заметки об их современниках» он, приводя жизнеописание ал-Джаҳиза, говорит о нем как об ученике «'Абӯ 'Исхāқа Ибрāхима б. Саййāра ал-Балхй, известного как ан-Наззāм»<sup>46</sup>. В другом же месте, передавая слова восхваления ал-'Аṭавй Ибн ан-Надйма 'Исхāқа б. Ибрāхима ал-Муслий, он пишет: «Ты в калāме подобен 'Абӯ ал-Хузайлу ал-'Аллāфу и ан-Наззāму ал-Балхй»<sup>47</sup>. Это, почти не замеченное многими исследователями, прозвище отсылает нас к связи философа с городом Балх, что может быть косвенно подтверждено тем фактом, что предки ан-Наззāма были рабами, которые могли быть родом именно оттуда. Как известно, Балх был видным культурным и религиозным центром того времени, точкой пересечения многих культур и религий Халифата, таких как зороастризм, христианство и манихейство. Быть может, именно мультикультурность Балха и оказала решающее влияние на формирование личности будущего корифея мутазилитского калāма.

Согласно дошедшим до нас свидетельствам, ключевое влияние на ан-Наззāма оказал его дядя и учитель, 'Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллāф. Именно с ним Ибрāхйм сызмальства постигал как риторику и основы теологии, так и полемическое искусство, сопровождая его в многочисленных диспутах и диалогах. Очень часто ал-'Аллāф разрешал племяннику даже вступать в спор, где последний удивлял своими репликами даже видных интеллектуалов своей эпохи. Ṣалāх ад-Дйн ас-Ṣафадй упоминает о случае, произошедшем с 'Абӯ ал-Хузайлем и маленьким Ибрāхймом при выражении соболезнований известному поэту и мутакаллиму Ṣалиху б. 'Абд ал-Қуддūs (ум. 177 г. х. /

<sup>44</sup> Цит. по: 'Абӯ Рида, М. А. Ибрāхйм б. Саййāр ан-Наззāм ва ārā'y-ху ал-калāмиййā ал-фалсафиййā. Каир, 1946. С. 7.

<sup>45</sup> Объектом для критики литературоведов в текстах ан-Наззāма становились многочисленные метафоры и преувеличения, которыми он в изобилии пользовался. См.: Ибн Шакир, Мухаммад. 'Уйӯн ат-таварйх. Каир, 1980. С. 68.

<sup>46</sup> Ибн Халликан, Шамс ад-Дин. Вафайāt ал-'а'йāн. Т. 2. Бейрут, 1972. С. 49.

<sup>47</sup> Там же. Т. 1. С. 91.

793—794 гг. н. э.) в связи со смертью его сына. На вопрос ал-'Аллафа о причине горя известного басрийского скептика, тот ответил:

«Горюю потому, что не прочитал сын мой “Книгу сомнений”... книгу, которую я написал; и кто прочитает ее — тот усомнится в том, что было, [причем] так, что представит, что этого не было, а то, чего не было — было». Тогда Ибраһим резонно заметил: «Тогда усомнись ты в смерти сына своего, и действуй так, как будто он не умер; и усомнись в прочтении им “Книги сомнений”, даже если он не прочел ее». [Тогда] Сәлих побледнел<sup>48</sup>.

Полемический дар ан-Наззāма, по-видимому, также оттачивался под руководством знаменитого его учителя. Как известно, классиками раннего и позднего калāма были составлены многочисленные трактаты, посвященные апологии ислама и критике различных религиозно-философских систем<sup>49</sup>. Опыт диалога ан-Наззāм набирал непосредственно из общения с окружающими его иноверцами. Как об Ибраһиме пишет 'Абдулқāхир ал-Бағдādī, «в юности своей общался он с общиной дуалистов (*санавиййа*) и саманитов<sup>50</sup>, постулирующих равенство религий; и после возмужания своего общался он с философами-еретиками, после чего говорил с рафидитом Хишāмом б. ал-Хакамом»<sup>51</sup>. По словам самого ан-Наззāма, более всех ему были

<sup>48</sup> См.: *Ас-Сафади, Салах ад-Дин*. Накт ал-химйāн фī нука́т ал-'имйāн. Каир, 1329 г. х. С. 279; *Ибн Нубата, Джамāl ад-Дин*. Сарх ал-'уйūн шарх рисāлат Ибн Зайдūн. Каир, 1934. С. 121; *Ибн Шакир, Мухаммад*. 'Уйūн ат-таварих. Каир, 1980. С. 67. Согласно свидетельству ал-Джаҳиза, переданному Ибн Нубатой, дуалист Сәлих был приверженцем «софистической школы [мысли]». По-видимому, поэт был приверженцем ярко выраженного агностического учения Горгия (см.: *Морозкина З. Н.* Софист Горгий и его учение о бытии // *Античность и современность*. М., 1982. С. 126—133).

<sup>49</sup> К примеру, Вāсил б. 'Аṭā' является составителем не дошедшего до нас трактата «Тысяча вопросов», посвященного диалогу с манихеями, а 'Абу ал-Хузайл ал-'Аллаф прославился своими апологиями перед различными ранними исламскими сектами и течениями. См.: *Ал-Муртаḍā, ал-Махдī ли-Диниллā Ахмад б. Йахйā*. Ал-Манйййа ва ал-'амал фī шарх ал-милал ва ан-ниҳал. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 29.

<sup>50</sup> Саманиты (*саманиййа*) — представители индийской философии, которые высказывали ряд новых для Ближнего Востока идей, таких как вечность мироздания и переселение душ. См.: *Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 270; *Ал-'Асāйи Х.* Ал-Джахм б. Сафвāн ва макāнату-ху фī ал-фикр ал-исламй. Багдад, 1965. С. 13.

<sup>51</sup> *Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 113.

чужды «скептики и еретики»<sup>52</sup>, а ближе всего ему, по-видимому, были взгляды шиитов-рафидитов в лице его извечного оппонента Хишāма б. ал-Ḥакама. Так или иначе, но многие элементы учения Хишāма воспринял впоследствии и Ибрāхīm<sup>53</sup>, а наименования и тематика трудов обоих мыслителей крайне похожи<sup>54</sup>.

Эрудиция философа поражала современников. Ибн ал-Муртадā пишет, что ан-Наззāм «выучил Коран, Тору, Евангелие и Псалтырь с толкованиями их»<sup>55</sup>. Аш-Шахрастāнī, вкуче с вышеупомянутыми авторами, подтверждают широкую эрудицию ан-Наззāма в античной философии<sup>56</sup>, что было необходимо для полемики как с патристичным, впитавшим ростки греческой философии, христианством и его сектами, так и с различными внутриисламскими течениями.

Как мы вскользь упоминали выше, эрудированность ан-Наззāма проявлялась не только в области философской спекуляции, но и в литературе. Уже ранними исследователями арабской истории он был назван литератором (*‘adīb*)<sup>57</sup>. Известно, что Ибрāхīm свободно владел как жанром прозы, так и поэтическим инструментарием, используя безграничные художественные приемы и работая во всех стилях изящной арабской словесности. Не зря ал-Ḥатībом ал-Багдādī его литературные труды были оценены как новое направление, опирающееся на «изящность выражений», к которому «до него никто не прибег»<sup>58</sup>. К примеру, восхваляя известного ученого-хадисоведа ‘Абд ал-Ваххāба ас-Сукфī (ум. 194 г. х. / 809—810 гг. н. э.), мыслитель

<sup>52</sup> *Ал-Джāхиз*, *‘Амр*. Китāб ал-ḥайавāн. Т. 6. Бейрут, 1996. С. 11. При этом мыслитель замечал: «Но скептики ближе к пониманию природы калāма, чем отрицающие... Сомневающийся ближе к тебе, чем отрицающий — ведь нету такой уверенности, в которой не было бы сомнения; и не переходил кто-либо из учения в другое без определенной доли сомнений» (Указ. соч. Т. 6. С. 16).

<sup>53</sup> Такие, как антиатомизм, материалистичность акциденций, суждение о *кыйāсе* (аналогии) и др.

<sup>54</sup> «Ар-Радд ‘алā ас-санавиййа» («Ответ дуалистам»), «Ат-Тавхїд» («Единобожие») и др. См.: *Ал-Кантўрī*. Кашф ал-ḥуджуб ва ал-астār ‘ан асмā’ ал-кутуб ва ал-асфār. Бенгали, 1935.

<sup>55</sup> *Ал-Муртадā*, *Ал-Махдī ли-Диниллā Ахмад б. Йаḥйā*. Ал-Маниййа ва ал-‘амал фī шарḥ ал-милал ва ан-ниḥал. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 29.

<sup>56</sup> *Аш-Шахрастāнī*, *‘Абū ал-Фатḥ ‘Абдулкарīm*. Ал-Милал ва ан-ниḥал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 18, 38. Известно, что с философией Древней Греции впервые ознакомился учитель ан-Наззāма ‘Абū ал-Хузайл. См.: *Ал-Муртадā*, *Ал-Махдī ли-Диниллā Ахмад б. Йаḥйā*. Ал-Маниййа ва ал-‘амал фī шарḥ ал-милал ва ан-ниḥал. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 26.

<sup>57</sup> *Ал-Багдādī*, *ал-Ḥатīb*. Тā’рїх Багдād. Т. 6. Каир, 1349 г. х. С. 67.

<sup>58</sup> Там же. С. 97.

говорил: «Он прекраснее, чем покой после страха, чем исцеление после недуга, чем урожай после засухи, чем богатство после нищеты, чем послушание возлюбленному, чем радость бедствующего, чем вечная тоска, чем нежный юноша!»<sup>59</sup>. Не менее потрясающая любовная лирика Ибраһима б. Саййара:

Страсть — тоньше, чем туман; более живительна она, нежели питье! Она — [слеплена] из ароматной глины, собранной во всевышнем сосуде! Сладка она для собирающего ее, если умерен он; если же переусердствовать в ней, то вернется она убивающей раной и уничтожающим тлением... Страсть — дождливое облако, орошающее сердце, возвращающее в нем безумие... С приходом ночи она успокаивается, при свете дня — трепещет! Пост ее — испытание, а разговение ее — зывание [к возлюбленному]<sup>60</sup>.

Рассказывая о разлуке, ан-Наззām говорил: «Если бы была разлука знамением, то возмутились бы сердца и обрушились бы горы!.. Если бы истязал Аллах обитателей ада разлукой, то хотели бы они возвратиться к тому, что претерпевали из мучений»<sup>61</sup>. Многие глубокие высказывания философа стали известными афоризмами, которые вошли в сокровищницу арабской мысли. «Золото подло, ибо меняет вид человеческий на свой [вид]; и бывает оно в большем количестве в подлости, а не в благородстве»<sup>62</sup>; «Знание не даст тебе часть себя, пока ты не отдашь всего себя ему»<sup>63</sup> — это лишь некоторые из несметных жемчужин не дошедшего до нас в своей полноте обширного литературного наследия ан-Наззāма.

Однако в некоторых дошедших до нас отрывках как поэзии, так и прозы ан-Наззāма сквозит острая, специфическая философская, теологическая нотка, которая сразу бросается в глаза. Быть может, это является следом, отражением, подражанием древнегреческой поэзии, которая владела им с самой юности, и смешавшаяся с отголосками других культур и мировоззренческих систем, с коими полемизировал мыслитель, в то же время заимствуя отдельные их положения, стили и приемы мысли. Элементы подобного литературно-философского синкретизма прослеживаются даже в строках, посвященных восхвалению людей:

<sup>59</sup> *Ал-Қайравāнӣ, 'Абӯ 'Исхāқ*. Захр ал-ādāб. Т. 2. Каир, 1931. С. 10.

<sup>60</sup> *Ал-Мас'ūdӣ, 'Абӯ ал-Ҳасан*. Мурӯдж аз-захаб ва ма'āдин ал-джавхар. Т. 6. Бейрут, 2005. С. 371—372.

<sup>61</sup> *Ибн Ҳаллиқāн, Шамс ад-Дин*. Вафайāt ал-'а'йāн. Т. 1. Бейрут, 1972. С. 217.

<sup>62</sup> *Ас-Са'алиби, 'Абӯ Мансӯр*. Ал-И'дждāз фī ал-'йдждāз. Каир, 1897. С. 21.

<sup>63</sup> *Ал-Қайравāнӣ, 'Абӯ 'Исхāқ*. Захр ал-ādāб. Т. 2. Каир, 1931. С. 10.



Любовь моя к 'Амру — субстанция неизменная,  
а его любовь ко мне — акциденция преходящая;  
им заморожены все шесть моих чувств,  
а он к другому, нежели я, ими направлен<sup>64</sup>.

Спустился он из света неба моего,  
созданным в виде человеческого;  
и тосковала Красота о его красоте...  
Творец создал его, и избрал  
из палитры высшего света<sup>65</sup>.

Несмотря на кажущуюся простоту и изящность слога и лексики дошедших до нас отрывков, авторство которых принадлежит ан-Наззāму, их глубина была феноменальной для своего времени. «Почему же ан-Наззāм пишет книги, по его мнению, во славу Аллаха — говорит языковед ал-'Ахфаш (ум. 221 г. х. / 835 г. н. э.), — после чего, когда читает их такой же как и я со внимательностью своей и усердием, не понимает из них ни строки!»<sup>66</sup>.

Естественно то, что подобная неординарная для своего времени личность привлекала к себе внимание оппонентов, чьи сочинения были направлены, преимущественно, против личности мыслителя. Если мутазилит Ибн ал-Муртадā восхваляет ан-Наззāма в своем сочинении, перечисляя его достоинства и упоминая его благочестие<sup>67</sup>, то традиционалист ас-Сам'анй (ум. 562 г. х. / 1162—1163 гг. н. э.) пишет: «Нет в кадаритах (т. е. мутазилитах. — Ф. Н.) человека, более него собравшего всевозможные виды неверия... С его заблудшестью был он нечестивейшим творением Аллаха»<sup>68</sup>. Другой же традиционалист Ибн Қутайба (ум. 276 г. х. / 889 г. н. э.) упоминал, что ан-Наззāм

...вставал утром вместе с одурманивающим [вином] и вечером появлялся с одурманивающим... входил он в нечистое и совершал беззаконие; говорил он также:

<sup>64</sup> *Ас-Сандуби Х.* 'Адаб ал-Джāхиз. Каир, 1932. С. 72.

<sup>65</sup> *Ибн Джа'фар, Қудāма.* Нақд ан-наср. Бейрут, 1995. С. 117.

<sup>66</sup> Цит. по: *Джабрй, Ш.* Ал-Джāхиз му'аллим ал-ақл ва ал-'адаб. Каир, 1932. С. 70.

<sup>67</sup> *Ал-Муртадā, Ал-Махдй ли-Диниллā Ахмад б. Йахйā.* Ал-Маниййа ва ал-'амал фй шарх ал-милал ва ан-нихал. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 29.

<sup>68</sup> *Ас-Сам'анй, 'Абдулкарим.* Ал-Ансаб. Бейрут, 1988. С. 564.

Буду брать я душу мехов мягко  
и благословлю [эту] кровь без раненого  
до тех пор, пока не раздвоюсь...  
И остались два духа в теле моем,  
А мехи брошенные — тело без души<sup>69</sup>.

К пристрастию ан-Наззāма к вину ашарит ал-'Исфарāйинй (ум. 471 г. х. / 1078—1079 гг. н. э.) и относит причину смерти фило-софа:

Было его жизнеописание [наполнено] нечестием и грехом, и по-тому не удивляет то, что наказанием его было то, что умер он пья-ным... И были последними словами его:

Пей при жажде, и скажи угрожающему [тебе]:  
«Облегчи себе [душу] — да будет то, что будет»  
И когда сказал он это, то упал и умер, волею Аллаха<sup>70</sup>.

По версии же мутазилиа ал-Хаййāта, последними словами ан-Наззāма были:

Господи, если Ты знаешь, что я не покладая рук возвышал Твое единство и что я не придерживался каких-либо путей [взглядов] кроме как ради укрепления единобожия; посему, если что-то из них не соответствует единобожию — то я свободен от этого! Господи, если Ты знаешь о всем том, что описал я тебе — то прости мне грехи мои и облегчи мне минуты смерти!<sup>71</sup>

Что касается личностных качеств мыслителя, то ал-Джаҳиз, в проти-вовес оппонентам, пишет: «Был он крепок сердцем и отрицающим угнетение, гневающимся из-за трусости, побега или поражения»<sup>72</sup>.

Малодостоверны и другие детали, упоминаемые историографами и доксографами: «Несмотря на высоту свою в калāме и закреплённости своей в знании — пишет Ибн Хазм, — подался он к тому, что запретил Аллах, благодаря христианскому юноше, которого полюбил, написав

<sup>69</sup> Ибн Қутайба, 'Абдуллах б. Муслим. Та'вил мухталаф ал-хадис. Каир, 1326 г. х. С. 21.

<sup>70</sup> Ал-'Исфарāйинй, 'Имād ад-Дин. Ат-Табсир фй д-дин. Бейрут, 1983; см. также: Ал-Хаййāт, 'Абдулрахим. Ал-Интисар ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандй ал-мулхид. Каир, 1925. С. 189.

<sup>71</sup> Ал-Хаййāт, 'Абдулрахим. Ал-Интисар ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандй ал-мулхид. Каир, 1925. С. 41.

<sup>72</sup> Ал-Джаҳиз, 'Амр. Китаб ал-хайаван. Т. 1. Бейрут, 1996. С. 136.

даже книгу, в которой превознес троищность над единобожием»<sup>73</sup>. Ал-'Исфакхāни (ум. 356 г. х. / 966—967 гг. н. э.) упоминает о том, что «ан-Наззāм встретил прекрасного юношу, понравился который ему; и обменялись они словами дружбы и любви»<sup>74</sup>. Однако следует сказать, что все стихи ан-Наззāма, восхваляющие красоту юноши, являются простым жанровым сочинением, не оставляющим даже намека на порочную чувственность, приписываемую оппонентами философу<sup>75</sup>.

Как судьба самого учения ан-Наззāма, так и судьба его трудов разделила трагическую участь всех ранних древнегреческих и мутазилитских доктрин: несмотря на обилие упоминаемых — и даже цитируемых — доксографами трудов, в распоряжении исследователей практически не осталось ни одного полного источника, восходящего непосредственно к тому или иному автору. Фрагменты, приписываемые определенным философам, оказываются разбросанными в различных трудах историографов и доксографов. Однако отдельные источники упоминают целые своды трудов первых учителей мутазилизма. Ан-Наззāму же, большинством средневековых трудов, приписываются семь трактатов, известных еще в IV—V веках от хиджры. В частности, ал-'Аш'арī упоминает «Трактат о части» (*Kitāb al-djuz'*), из которого заимствует описание взглядов как самого ан-Наззāма, так и некоторых других мутакаллимов на проблемы делимости тел и их составности<sup>76</sup>. Другим источником для работ ал-'Аш'арī являлся безымянный наззāмовский трактат, повествующий о движении<sup>77</sup>. Ал-Бағдādī упоминает полемическое сочинение ан-Наззāма — «Ответ дуалистам» (*Ar-Radd 'alā aṣ-ṣanawīyya*), в котором «дивился он осуждению дуалистами тьмы за совершение ею зла и их высказыванию, согласно которому тьма не может совершить добра, но только зло творит»<sup>78</sup>. Мутазилит ал-Хаййāt в ходе своей полемики с атеистом Ибн ар-Равандī (ум. 245 г. х. / 859—860 гг. н. э.) упоминает труд «Трактат о мироздании» (*Kitāb al-'ālam*), особенно популярный в среде еретиков в связи с именем ан-Наззāма<sup>79</sup>. Тот же ал-Хаййāt приводит

<sup>73</sup> Ал-'Андалусī, 'Алī б. Хазм. Тавақ ал-хамāма. Дамаск, 1970. С. 122.

<sup>74</sup> Ал-'Исфакхāни, 'Абу ал-Фарадж. Ал-Ағāни. Т. 7. Каир, 1999. С. 154.

<sup>75</sup> См.: Ибн Халликāн, Шамс ад-Дин. Вафайāt ал-'а'йāн. Т. 2. Бейрут, 1972. С. 534; Ибн Шакир, Мухаммад. 'Уйūн ат-таварīх. Каир, 1980. С. 68.

<sup>76</sup> См.: Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 316—317.

<sup>77</sup> Там же. С. 324—325.

<sup>78</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 117.

<sup>79</sup> Ал-Хаййāt, 'Абдулрахīm. Ал-Интисār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 172—173.

и другое сочинение ан-Наззāма — «Трактат о Единобожии» (*Kitāb fī at-tawḥīd*) — в котором последний как доказывал бытие Бога посредством существования движения, так и полемизировал со своим учителем 'Абу ал-Хузайлем<sup>80</sup>. Кроме этого авторами упоминается книга ан-Наззāма, опровергающая Аристотеля<sup>81</sup>, а также «Книга мыслей» (*Kitāb an-naḥt*), в которой философ ставит под сомнение вероучительную легитимность консенсуса (*иджмā'*) уммы, а также критикует мнения сподвижников пророка Мухаммада по этому вопросу<sup>82</sup>. Выдержки из этого труда ан-Наззāма приводят Ибн 'Абу ал-Ḥадид (ум. 656 г. х. / 1257 г. н. э.) и Ибн Қутайба. Кроме этого, Ибн ан-Надīm приводит в списке трудов 'Абу 'Исḥāқа «Книгу об утверждении пророков» (*Kitāb fī 'isbāt ar-русул*), «Книгу ответов группам атеистов» (*Kitāb fī ar-радд 'alā 'aṣnāf al-мулḥидīн*), «Книгу о познании» (*Kitāb al-ma'rifа*), «Книгу о невозможном» (*Kitāb fī al-maḥāl*), «Книгу о субстанции и акциденции» (*Kitāb al-dжавхар ва ал-'a'rāḍ*), «Книгу о смыслах; [ответ] Му'аммару» (*Kitāb al-ma'ānī 'alā Му'аммар*), «Книгу о предопределении» (*Kitāb al-қадар*), «Книгу о человеке» (*Kitāb al-'insān*), «Книгу о логике» (*Kitāb al-manṭиқ*), «Книгу о сотворенности» (*Kitāb al-хадаṣ*), «Книгу о движениях обитателей рая» (*Kitāb ḥаракāt 'ахл ал-джанна*) и некоторые другие трактаты<sup>83</sup>.

Как и многие другие философы средневековья и античности, Ибраһим б. Саййār прожил нелегкую, полную лишений и испытаний жизнь, центром которой, несмотря на все жизненные невзгоды, была Мысль. Именно потому, продираясь сквозь легенды и мифы, окутавшие одну из самых противоречивых личностей своей эпохи, мы не можем не заметить проглядывающего в маленьком достоверном островке его удивительной биографии страдания, счастья умозрения, плоды которого увековечили своего творца в веках как самого незаурядного мыслителя мутазилитского калāма.

<sup>80</sup> *Ал-Ḥаййāt, 'Абдулрахīm. Ал-Интиṣār ва ар-радд 'alā Ибн ар-Равандī ал-мулḥид. Каир, 1925. С. 173.* В отличие от ал-'Аллафа, ан-Наззām постулировал наличие бесконечного движения в мироздании, полагая, что не бесконечность, а безначальность движения может повредить чистоте истинного монотеизма. См.: *Ал-Ḥаййāt, 'Абдулрахīm. Ал-Интиṣār ва ар-радд 'alā Ибн ар-Равандī ал-мулḥид. Каир, 1925. С. 10—14; ал-Газālī, 'Абу Ḥамид. Таḥафут ал-фалāсифа. Каир, 2007. С. 80.*

<sup>81</sup> *Ал-Муртадā, Ал-Махдī ли-Диниллā Ахмад б. Йаḥйā. Ал-Маниййа ва ал-'амал фī шарḥ ал-милал ва ан-ниḥал. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 29.*

<sup>82</sup> *Ибн 'Абī ал-Ḥадид, 'Абд ал-Ḥамид. Шарḥ нахдж ал-балāға. Т. 2. Дамаск, 2009. С. 48.*

<sup>83</sup> *Ибн ан-Надīm, 'Абу ал-Фарадж. Ал-Фихрист. Лондон, 2009. С. 206.*

### Глава третья

## ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ АН-НАЗЗАМА В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ МУТАКАЛЛИМОВ\*

Как ни странно, но именно теория познания первых арабских мыслителей, в отличие от детально рассмотренной гносеологии античных авторов, остается и поныне почти не исследованной областью истории философии. К сожалению, авторы, уделяющие свое внимание структуре учений калāма, обходят стороной их фундамент — гносеологический базис, лежащий в основе всех последующих теологических и натурфилософских концепций. В этой главе мы попытаемся дать обзор как общей гносеологии калāма, так и гносеологических тезисов ан-Наззама, которые, несмотря на свою кажущуюся простоту и малочисленность, могут лишь подчеркнуть целостность и последовательность всего его учения.

Специфика гносеологии калāма во многом выражена в специфике арабской лексики. Понятия «знание» (*‘илм*) и «познание» (*ма‘риф*) как в арабском языкознании, так и в арабской мысли долгое время являлись взаимозаменяемыми и характеризовались многими авторами как синонимы. «“Знание” близко к “познанию”, или же соответствует его [смыслу]» — пишет экзегет и филолог Ибн Касир (ум. 774 г. х. / 1373 г. н. э.)<sup>1</sup>. Ему вторит и Ибн Хазм: «“Знание” и “познание” — два понятия, стоящие на одном смысле»<sup>2</sup>. «“Знание”, “понимание” и “познание” — синонимы» — заключает ал-қадī ‘Абд ал-Джаббар<sup>3</sup>,

---

\* Несмотря на отсутствие единой теории познания калāма в узком смысле, исследователь не может не заметить некоторой парадигмальной общности гносеологических построений большинства мутакаллимов. Рассмотрению этой общности — равно как и сравнению с ними наззамовских концепций — посвящена данная глава.

<sup>1</sup> Ибн Касир, *‘Абу ал-Фидā’*. Тафсир ал-Қур’ан ал-‘азим. Т. 1. Бейрут, 1999. С. 103.

<sup>2</sup> Ал-‘Андалусī, *‘Али б. Хазм*. Ал-Фиғал фī ал-милал ва ал-ахвā’ ва ан-нихал. Т. 5. Бейрут, 2007. С. 68.

<sup>3</sup> *‘Абд ал-Джаббар, ал-қадī*. Шарҳ ал-‘усул ал-хамса. Каир, 1996. С. 46.



в другом месте замечая, что «именно поэтому назван всякий *познавший* (выделено нами. — Ф. Н.) “знающим”»<sup>4</sup>.

Однако заметим, что в последнем определении, несмотря на видимое отождествление двух терминов, наблюдается поиск причинно-следственных связей между ними, тем более что его автор позже назовет знание «неподвижностью души знающего по отношению к объекту его знания» — т. е. подчеркнет некоторую завершенность знания, сделает его результатом определенной деятельности субъекта<sup>5</sup>. Также и другие мутакаллимы в своих определениях пытались, пусть еще и неосознанно, дифференцировать познавательный процесс, отделив его от конечного результата: «Каждое знание, имеющее связь со своим объектом, является познанием этого [объекта]» — пишет ашарит ал-Бақиллāнī (ум. 402 г. х. / 1013 г. н. э.)<sup>6</sup>. Известно, что сам ал-Бақиллāнī характеризовал исключительно все необходимые «тварные знания» (т. е. знания, присущие творениям Аллаха) как «приобретаемые» (через органы чувств, в результате деятельности субъекта или же ниспосланные по божественному внушению)<sup>7</sup>. Поздний ашарит Фахруддин ар-Рāзī (ум. 606 г. х. / 1209 г. н. э.) уже прямо пишет о процессе формирования образов в сознании субъекта познания и их роли в образовании самого знания<sup>8</sup>. Это, в общих своих чертах уже довольно четко оформившееся, «перипатезирующее» учение позднего калāма о познании мира восходит в конечном счете к оказавшей влияние на всех мутазилитов концепции 'Абу ал-Хузайла ал-'Аллāфа,

<sup>4</sup> 'Абд ал-Джаббар, ал-қāфī. Ал-Мугнī фī абвāб ат-тавхїд ва ал-'адл. Т. 12. Бейрут, 2012. С. 12.

<sup>5</sup> Там же. С. 13. 'Абд ал-Джаббар также поясняет, что истинность знания — как и «душевного покоя» — определяется соответствием знания объективной действительности, и, как следствие, отсутствием сомнения («знает он, что душа его спокойна [относительно истинно] узнанного им»).

<sup>6</sup> Ал-Бақиллāнī, 'Абу Бакр. Тамхїд ал-'авā'ил фī талхїс ал-далā'ил. Каир, 1996. С. 24.

<sup>7</sup> См.: Субхї 'А. Ал-'Ашā'ира. Бейрут, 1985. С. 95; ср.: Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебн. пос. М.: ИФ РАН, 1995. С. 77—78.

<sup>8</sup> См.: Ар-Рāзī, Фахруддин. Ал-мабахїс ал-машриқиййа фī 'илм ал-'илахїййāt ва ат-табї'иййāt. Т. 3. Хайдарабад, 1343 г. х. С. 534. Следует, однако, заметить, что гносеологическая система ар-Рāзī прямо определяет процесс формирования самих образов в природе эманацией Божества. Тем не менее нас интересует именно эмпиризм Фахруддина, его мнение о пределах познавательных способностей человека и рационализм его теории познания, чем и обусловлена характеристика его приверженцем позднего калама.

представляющего получение знания процессом умозрительным, в котором большую роль играют сомнения<sup>9</sup>. Примечательно, что 'Абū Хāшим ал-Джуббā'й (ум. 321 г. х. / 932—933 гг. н. э.) уже определял само знание как «полагание», «постулирование» (*u'tiḳāḍ*), начав процесс полного терминологического разделения двух понятий. Позже к подобному подходу примкнет и фальсафа, и апаризм.

Ан-Наззāм также, несмотря на пресловутое видимое отождествление понятий «знание» и «познание», понимал процессуальность приобретения последнего. Познание вещи для него — это динамический волевой акт, имеющий своим источником человеческую душу. «Знание — одно из движений сердца», — передает ал-Бағдādī слова ан-Наззāма<sup>10</sup>. Примечательно, что по ан-Наззāму воля также является «движением сердца»<sup>11</sup>. Несмотря на критику ал-Бағдādī, заявляющего о недопустимом отождествлении воли и познания в учении ан-Наззāма, можно говорить о первой в истории ислама философской попытке вычленить познание из общей суммы религиозных предписаний<sup>12</sup>, сделав его потребностью, изначально присущей сущности человека — его душе. Тем не менее конечная цель познания остается религиозно-этической. Как 'Абū ал-Хузайл ал-'Аллāф<sup>13</sup>, так и ученик ан-Наззāма ал-Джāхиз<sup>14</sup> (а вслед за ними и все мыслители калāма), постулируют двоякую цель познания: умозрительное заключение о существовании Аллаха и сознательное различение добра и зла; последнее, однако, согласно мутазилитам, объективно и не зависит от ниспослания божественного Откровения<sup>15</sup>. С необходимостью

<sup>9</sup> См.: Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 128. Понятие «сомнения» играло большую роль в концепциях ранних мутазилитов: если ал-'Аллāф считал, что «пятьдесят сомнений лучше, нежели одна уверенность», то уже ал-Джāхиз описывал элиту (*хаввāс*) исключительно как «сомневающуюся», в отличие от фидеистичной массы ('*аввām*), предвосхищая тем самым социально-философские концепции фаласифа и ал-Газālī (см.: Ал-Джāхиз, 'Амр. Китāб ал-хайавāн. Т. 3. Бейрут, 1996. С. 60). Ан-Наззāм также признавал важность сомнения в процессе становления знания, утверждая, что скептики ближе других к «пониманию природы калāма» (Там же. Т. 6. С. 16).

<sup>10</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. 'Усūл ад-дин. Бейрут, 1981. С. 6.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> См.: Коран 58:11; ал-'Аштарī, Варрām. Танбих ал-хавāтир ва нузхат ан-навāзир. Т. 2. Бағдад, 1995. С. 176.

<sup>13</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 128.

<sup>14</sup> Ал-Джāхиз, 'Амр. Ат-Тарбī' ва ат-тадвīр. Дамаск, 1955. С. 102.

<sup>15</sup> Аш-Шафи'и Ҳ. Ал-Мадхал 'илā дирāсат 'илм ал-калām. Карачи, 1989. С. 83.

познания и его неизбежностью калām соглашался даже на стадии активного своего синтеза с фальсафой<sup>16</sup>.

Вопрос о познании мира и об инструментах его познания не являлся для мутакаллимов, по своей сути, дискуссионным. Предел разума и способностей познания и даже восприятия им сущего полагается лишь у черты Божественного<sup>17</sup>. Именно потому ценность эмпирического знания не вызывала у видных мыслителей калāма сомнений и ставилась во главу всей картины мировосприятия. «Первые знания — это те, что постигаются органами чувств (*ḥavāss*)» — пишет Ибн Ҳазм<sup>18</sup>. «Чувства — это основа, на которой стоят все науки» — пишет ал-Ҳаййāt<sup>19</sup>, тем самым обосновывая появившийся уже спустя век тезис ‘Абд ал-Джаббара: «Если бы не было у человека органов чувств, то не смог бы он знать ничего»<sup>20</sup>.

Интересна позиция ан-Наззāма по отношению к органам чувств. Несмотря на то что он признавал познавательную роль всех человеческих пяти видов ощущений, относя к ним и шестое чувство, которым «познается сладость брака»<sup>21</sup>, он, тем не менее, заявлял о природном, субстанциональном единстве всех органов чувств, объясняя их видимую дифференциацию вариативностью ощущаемого раздражителя (*maḥṣūs*)<sup>22</sup>. Истоки подобного оригинального взгляда кроются в не менее оригинальной антропологии мыслителя. Для ан-Наззāма, как было сказано выше, процесс познания — прямое действие живой души, которая и является единственным субъектом познания, и для

<sup>16</sup> См.: *Ар-Рāзӣ, Фахруддӣн*. Ал-мабаḥис ал-машриқийа фӣ ‘илм ал-‘илахиййāt ва ат-табӣ‘иййāt. Т. 1. Хайдарабад, 1343 г. х. С. 376. Сам ар-Рāзӣ считал познание детерминированным процессом, не зависящим от воли человека.

<sup>17</sup> Как известно, мутакаллимы отвергали даже самую возможность лицезрения Аллаха в Судный День. См.: *Ал-‘Аш‘арӣ, ‘Абу ал-Ҳасан*. Мақалāt ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. Т. 1. Каир, 2000. С. 218.

<sup>18</sup> *Ал-‘Андалусӣ, ‘Алӣ б. Ҳазм*. Ал-Фиṣал фӣ ал-милал ва ал-ахвā’ ва ан-ниҳал. Т. 5. Бейрут, 2007. С. 84.

<sup>19</sup> *Ал-Ҳаййāt, ‘Абдулрахӣм*. Ал-Интиṣār ва ар-радд ‘алā Ибн ар-Равандӣ ал-мулҳид. Каир, 1925. С. 117.

<sup>20</sup> *‘Абд ал-Джаббар, ал-қадӣ*. Ал-Мугнӣ фӣ абвāб ат-тавҳид ва ал-‘адл. Т. 12. Бейрут, 2012. С. 161.

<sup>21</sup> *Ал-Бағдādӣ, ‘Абдулқāхир*. ‘Усӯл ад-дйн. Бейрут, 1981. С. 10.

<sup>22</sup> См.: *Ал-Ҳаййāt, ‘Абдулрахӣм*. Ал-Интиṣār ва ар-радд ‘алā Ибн ар-Равандӣ ал-мулҳид. Каир, 1925. С. 31; *ал-‘Аш‘арӣ, ‘Абу ал-Ҳасан*. Мақалāt ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. Т. 1. Каир, 2000. С. 347.

которой неживое<sup>23</sup> тело — «орудие ее и форма ее»<sup>24</sup>. Сами же органы чувств являются, по ан-Наззāму, лишь «отверстиями» (*хурӯқ*) в теле, через которые познающая душа улавливает внешние по отношению к ней явления<sup>25</sup>. Однако человеческое тело устроено так, что определенные ощущения устремляются к определенным его зонам, которые служат портами для соприкосновения души с миром — так, запах улавливается носом, образы — глазом и т. д. Причиной этому служат определенные преграды (*шав'иб*), которые преграждают пути поступления тех или иных раздражителей через разные органы чувств<sup>26</sup>. Таким образом, ан-Наззāм перенес общемутаэзилитскую теологическую систему, отождествляющую самость Аллаха с его атрибутами, и на свое антропологическое учение, которое также поставило знак равенства между атрибутами человека и его сущностью — душой<sup>27</sup>. Человек не воспринимает мир рецепторами, отличными от него или привнесенными в его мир. Сам человек — субъект как процесса восприятия, так и процесса познания.

Механизм же перцепции по ан-Наззāму прост. Ощущения возникают только при прямом контакте раздражителя с телом<sup>28</sup>. Однако как может человек ощущать то, к чему он никогда не был причастен? Ответ ан-Наззāма на этот вопрос проясняет и его видение перцепции: «При видении человеком каких-то предметов присоединяются частички виденного им к глазу его; после чего, когда расскажут они о виденном, откалываются некоторые частички увиденного и прикрепляются к душам»<sup>29</sup>. При этом сама познающая душа, атрибутом которой

<sup>23</sup> См.: *Ал-Бағдādī*, 'Абдулқāхир. ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 119.

<sup>24</sup> *Аш-Шахрастānī*, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 55.

<sup>25</sup> См.: *Ал-'Аш'арī*, 'Абу ал-Ҳасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 31.

<sup>26</sup> См.: *Насрī*, 'А. Фалсафат ал-му'тазила. Т. 2. Бейрут, 1993. С. 12.

<sup>27</sup> См.: *Ал-Балхī*, 'Абу ал-Қасим. Баб зикр ал-му'тазила мин мақālāt ал-ислāmиййн. Тунис, 1994. С. 70.

<sup>28</sup> См.: *Ал-'Аш'арī*, 'Абу ал-Ҳасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 32.

<sup>29</sup> *Ал-Бағдādī*, 'Абдулқāхир. 'Усӯл ад-дйн. Бейрут, 1981. С. 16; *ал-Бағдādī*, 'Абдулқāхир. ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 125—126. Здесь прослеживается некая параллель между наззамовским учением о чувствах с эпикурейскими материальными «видиками» (εἰδωλα). См.: *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1995. С. 428. Интересно, что в отношении физики слуха ан-Наззāм и некоторые другие мутакаллимы предвосхитили свое время: так, обязательным условием для усвоения звука является достижение воздухом уха. «Речь — тонкое

является и разум (*'ақл*)<sup>30</sup>, и производит суждение и различение данных, полученных органами чувств. Здесь мнение ан-Наззāма совпадает со взглядами прочих мутазилитов, и даже всех мутакаллимов. «Разумом понимаем мы то, что улавливаем чувствами — пишет 'Абд ал-Джаббар, — а то, к чему мы приходим разумом — непогрешимо, в то время, как чувства иногда допускают огрехи»<sup>31</sup>. Именно на этой иерархии чувственного и умозрительного, унаследованной из работ античности, строится и обшемутазилитская классификация знания, ставшая основой и для возникшей впоследствии фундаментальной классификации знаний ал-Бақиллāни<sup>32</sup>.

Первый тип знания является фундаментом всякого другого знания, и потому назван «знанием вынужденным» (*ма'рифa идтирāриййa*). Этот тип знания является простейшим логическим и этическим базисом, присущим каждому человеку. Приобретение его не нуждается в посреднике и накапливается оно непосредственно со дня рождения. Под категорию вынужденного знания попадают обычаи, простые умозаключения (напр.: «не может вещь одновременно существовать и не существовать»), элементарные знания о природе и непосредственно ощущаемых человеком явлениях.

Второй тип знания — знание необходимое (*ма'рифa дарūриййa*) — также является обязательным для каждого человека. Необходимое

---

тело, исходящее от говорящего, [которое] ударяет части воздуха; тогда [воздух] из-за ее движения движется волнами, достигая жилы, существующей в ухе». (*Аш-Шахрастāни*, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарим. Нихайат ал-икдām фī 'илм ал-калām. Бейрут, 1993. С. 318).

<sup>30</sup> См.: Ан-Нашиър А. С. Наш'ат ал-фикр ал-фалсафийй фī ал-ислām. Т. 1. 1965. С. 50. «Душа — единственная осознающая и чувствующая [субстанция]» — говорил сам ан-Наззām (*Ал-'Аш'арī*, 'Абу ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-муṣаллīн. Т. 2. Каир, 2000. С. 331).

<sup>31</sup> 'Абд ал-Джаббар, ал-қāдī. Ал-Мугнī фī абвāб ат-тавхїд ва ал-'адл. Т. 12. Бейрут, 2012. С. 165.

<sup>32</sup> Следует сказать, что, несмотря на очевидное заимствование приводимой ниже классификации из системы Аристотеля, она была в некотором смысле усовершенствована. Так научное знание, выделенное Стагиритом в отдельную нишу, было, наоборот, вплетено мутакаллимими в саму структуру двух последних типов знания — «необходимого» знания и знания научного, умозрительного (*ма'рифa истидлāлиййa*), а черты научного знания, такие как необходимость и доказательность, предполагаются в самом их определении. С другой стороны, аристотелевское «искусство» как самостоятельная область было исключено из мутазилитской иерархии, будучи содержанием двух первых типов. Таким образом, на фундаменте категорий Аристотеля мутакаллимими была построена своя система теории познания.



знание — так же как вынужденное — подвластно каждому из живущих на земле людей, и предполагает простейшее умозрение, приводящее к элементарному религиозному знанию: признанию существования божества и осознанию возложенных Аллахом на дееспособного мусульманина обязанностей. Как явствует из определений этих двух типов знания, они неразрывно связаны с повседневной жизнью и со сферой активного производства. Здесь можно провести параллели с «искусством» Стагирита, в котором объединены чувственные ощущения, опыт и знание<sup>33</sup>. Именно этот тип знания<sup>34</sup> и становится основой для следующей сферы знания — знания умозрительного. Согласно А. ал-Гурāбī, в концепции ал-‘Аллāфа, на основе которой настоящая система и была развита, эти два типа знания первоначально характеризовались как вынужденное знание, в противовес другому типу знания — «знанию, получаемому по выбору» (*ma‘rifat al-ikhtiyārīyya*), охватывающему все другие его области<sup>35</sup>.

Знание умозрительное (*ma‘rifat al-istidlālīyya*) является чистым теоретическим знанием, которым могут овладеть лишь ученые и философы, и потому оно необязательно для всего народа. В сферу этого типа знания входит собственно калām и другие умозрительные науки. Обладающие этим типом знания должны одинаково хорошо применять их как в теории, так и в практике<sup>36</sup>.

Так или иначе, но частичный синтез аристотелевских идей, колебавшихся на грани между сенсуализмом и рационализмом, и привел к развитию теории познания мутакаллимов, а через нее — и всей системы арабоязычной философской мысли. Однако следует заметить, что стремление к познанию общего и предельного не было четко оформлено в терминологии раннего калāма. Лишь поздним калāмом, в частности, в лице Фахруддина ар-Рāзī утверждается

<sup>33</sup> См.: Мет., I, 1, 981 в 7—9.

<sup>34</sup> Следует отметить, что в самих текстах ‘Абд ал-Джаббāра выделенный нами здесь особо тип знания упомянут имплицитно: так, видимо отрицая принадлежность знания о Боге к числу необходимых знаний, мутакаллим выделяет некое «знание сердца», через которое можно познать Аллаха и «несмысленную». Таким образом, великий мутазилит вычленяет неэлитарное «знание сердца» из суммы знания умозрительного как некий третий, самостоятельный элемент своей эпистемологической схемы, названный нами здесь «необходимым» лишь по смыслу одного, универсально принимаемому абсолютным большинством «обоснованных».

<sup>35</sup> См.: Ал-Гурāбī, ‘А. ‘Абū ал-Хузайл ал-‘Аллāф. Каир, 1949. С. 98—99.

<sup>36</sup> ‘Абд ал-Джаббāр, ал-қāдī. Ал-Мугнī фī абвāб ат-тавхїд ва ал-‘адл. Т. 12. Бейрут, 2012. С. 165.

понятие универсалий (*ал-’умūr ал-куллиййа, ат-таṣаввурāt ал-куллиййа*), которые не существуют в чувственно познаваемом мире и являются умозрительным инструментом познания<sup>37</sup>. Собственно говоря, ар-Рāzī здесь следует традиции перипатетиков, в частности, распространенной в его время теории познания Ибн Сйны<sup>38</sup>. Однако вновь и вновь он возвращается как к границам, расставленным мутакаллимами в картине познания, так и к гносеологической основе, заложенной ими в элементарной системе отношения объекта и субъекта познания, послужившей началом, отправной точкой для формирования классического механизма восточного перипатетизма.

<sup>37</sup> См.: *Ар-Рāzī, Фахруддйн*. Ал-Мабаḥис ал-машрикиййа фй ’илм ал-’илāхиййат ва ат-ṭабй’иййāt. Т. 3. Хайдарабад, 1343 г. х. С. 345—372.

<sup>38</sup> *Ṣubḥī ’А. Ал-’Ашā’ира*. Бейрут, 1985. С. 340.

## Глава четвертая

### АН-НАЗЗĀМ И КЛАССИЧЕСКАЯ ИСЛАМСКАЯ ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Как мы уже упоминали выше, мутакаллимы внесли большой вклад в развитие как исламского вероучения, так и общей системы теологических дисциплин ислама в целом. Уделяя свое внимание отдельным вопросам исламского права и коранической и суннитской экзегезе, видные корифеи калāма привносили стройность своих логических умозаключений и в исламское практическое и теоретическое правовое богословие, продолжая традицию рационалистической ханафитской правовой школы, в которой ключевую роль играли известные правовые понятия категории *ар-ра'й* — личного мнения, такие как аналогия (*қийās*) или предпочтительное мнение (*ал-истиḥсāн*). Ан-Наззām, как и многие другие видные деятели мутазилизма, разрабатывал собственный рационалистический подход к тем или иным правовым и экзегетическим проблемам ислама.

Ан-Наззām стал современником небывалого подъема правовой мысли ислама — фикха. Современниками философа стали эпонимы и основатели трех крупнейших правовых школ (*ал-мазāхиб ал-фиқхиййа*) — Малик б. 'Анас (ум. 179 г. х. / 795 г. н. э.), Мухаммад аш-Шафи'и (ум. 204 г. х. / 820 г. н. э.) и 'Ахмад б. Ханбал (ум. 241 г. х. / 855 г. н. э.)<sup>1</sup>. Практические, актуальные вопросы шариата, детально разобранные в правовых учениях имамов суннизма, вызвали широкую дискуссию и во всеобщей религиозной мысли Халифата. Обязанности, права и запреты, касающиеся отдельного дееспособного мусульманина, были особо важны для экономической и политической жизни государства и активно обсуждались всеми мыслителями того времени. Однако, если большинством деятелей эпохи формирования основного корпуса исламской юриспруденции в основу полагались весьма определенные, более или менее устоявшиеся принципы, то свободомыслие «неортодоксальной» исламской мысли — в частности, мутазилизма — отвергало некоторые основополагающие положения классической исламской теологической мысли.

<sup>1</sup> См.: *Аз-Захаби, Шамс ад-Дин*. Сийар а'лām ан-нубалā'. Бейрут, 1417 г. х.

Как известно, все правовые школы ислама, наряду с Кораном и сунной, признавали *иджмā'* (консенсус) легитимным источником права. Основой для введения понятия консенсуса послужили весьма определенные тексты Корана<sup>2</sup>, и, в частности, сунны: «Сказал Пророк Аллаха (да благословит его Аллах и да приветствует!): Попросил я у Аллаха: “Да не сойдется моя умма на заблуждении!”; и дал Он это ей»<sup>3</sup>. Позже, в период закрепления главных принципов фикха, эти тезисы послужили основой для обоснования неоспоримости единогласного решения всех ученых Общины, ее авторитетов. «*Иджмā'* — это то, к чему пришла община мусульман в вынесении суждения о дозволенности или запретности [чего-либо] после смерти Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует!» — пишет в своем послании имам аш-Шафи'и, впервые зафиксировавший *иджмā'* как независимый источник права<sup>4</sup>. Это определение, без серьезных изменений, было перенято и отражено и в трудах ханбалитского и шафинитского ученого и мутакаллимма 'Али ал-Амиди (ум. 631 г. х. / 1233 г. н. э.): «*Иджмā'* — это согласие всей общины разрешения и запрета уммы Мухаммада — да благословит его Аллах и приветствует! — в одно из времен, в вынесении определенного суждения о каком-либо событии»<sup>5</sup>. Примерно такого же определения придерживаются и более поздние авторы, такие как ал-Қирафи (ум. 684 г. х. / 1285 г. н. э.)<sup>6</sup>, ал-Байдāви (ум. 685 г. х. /

<sup>2</sup> См.: Коран 2:143; 4:83, 155.

<sup>3</sup> Ал-Андауси, Ибн 'Абд ал-Барр. Мухтасар джами' байан ал-'илм ва фадлиху. Бейрут, 2006. № 1390. Существуют и другие хадисы, подтверждающие тезис о непогрешимости уммы: «Кто разногласит с Общиной — тот снял ожерелье ислама с шеи своей» (Ан-Нисāбури, Мухаммад. Ал-Мустадрак 'алā ас-саҳихайн. Бейрут, 1998. № 267); «Кто разошелся с Общиной — тот умер смертью джахилии» (Аш-Шавкани, Мухаммад. Найл ал-автар. Бейрут, 1993. № 3193).

<sup>4</sup> 'Абд ал-Мун'им, Ф. Ал-Иджмā'. 1999. С. 12. Ср.: Аш-Шафи'и, Мухаммад. Китаб ар-рисāла. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2008. С. 475. Следует отметить степень разработанности проблемы в отечественном исламоведении. А. С. Боголюбов в своей статье «ал-Иджмā'» (Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука; Глав. ред. вост. лит-ры, 1991) писал о том, что «аш-Шафи'и вслед за Маликом б. Анасом считал ал-Иджмā' только то, что выработано мединскими факихами». Однако как сам аш-Шафи'и, так и Малик б. Анас разделяли общий консенсус и консенсус мединских ученых-правоведов (см.: Ал-Қирафи, Шихаб ад-Дин. Шарх танқих ал-фуṣūл. Каир, 1973. С. 445).

<sup>5</sup> Ал-Амиди, 'Али. Ал-Ихкām фи 'уṣūл ал-ахкām. Т. 1. Каир, 1984. С. 282.

<sup>6</sup> Ал-Қирафи, Шихаб ад-Дин. Аз-Захират. Т. 1. Бейрут, 1994. С. 108.

1286—1287 г. н. э.)<sup>7</sup>, аз-Заркашӣ (ум. 794 г. х. / 1392 г. н. э.)<sup>8</sup> и другие. По мнению большинства алимов, мусульманин, не признающий *иджмā'*, выходит тем самым из ислама и является отступником<sup>9</sup>.

Несмотря на кажущееся терминологическое согласие, вокруг сущности *иджмā'* и его деталей разгорались ожесточенные споры. Различные группировки, возникающие как одновременно с основными школами права, так и течения более позднего происхождения, по-разному трактовали значение *иджмā'* и его содержание. В частности, Ибн Ҳазм, возрождавший традиции пятой правовой школы — захиритской, понимал *иджмā'* как «то согласие сподвижников Пророка, что подлинно установлено»<sup>10</sup>. Шииты-двунадесятники признавали легитимным только консенсус ученых, способный раскрыть изречение безгрешного имама (*ал-ма'сӯм*)<sup>11</sup>. Зейдиты же, наряду с общепринятым в суннизме понятием *иджмā'* уммы, выделяли также и т. н. *иджмā' ал-'утрат* — согласие 'Али, Фāтимы, Ҳасана, Ҳусайна и их потомства по какому-либо вопросу<sup>12</sup>. Так или иначе, но вне рамок традиционалистического течения проблема *иджмā'* была достаточно дискуссионной и разнородной.

По-видимому, именно ан-Наззām, находящийся вне рамок «ортодоксального» ислама, и положил начало этому дискуссионному движению. Пожалуй, имя ан-Наззāма — почти что единственное имя, приводимое источниками по истории фикха среди многих безликих группировок, отвергающих правообразующее значение консенсуса — согласия тех или иных лиц — как таковое. «И выразили некоторые общности, среди них ан-Наззām и некоторые шииты, мысль о том,

<sup>7</sup> *Ал-Байдāвӣ, 'Абдуллах*. Минхāдж ал-ву'ӯл 'илā 'илм ал-'у'ӯл. Бейрут: Дар Ибн Ҳазм, 2009. С. 81.

<sup>8</sup> *Аз-Заркашӣ, Муҳаммад*. Ал-Баҳр ал-муҳӣт фӣ 'у'ӯл ал-фиқх. Т. 6. 1994. С. 379—380.

<sup>9</sup> *Ал-'Андалусӣ, 'Али б. Ҳазм*. Марāтиб ал-иджмā'. Бейрут, 1984. С. 7. Однако, согласно мнению ал-Āмидӣ, непозволительно выносить тақфир мусульманину, действующему против неизвестного большинству уммы общего мнения муджтахидов. См.: *Ал-Āмидӣ, 'Али*. Ал-Ихкām фӣ 'у'ӯл ал-ахкām. Т. 1. Каир, 1984. С. 144.

<sup>10</sup> *Ал-'Андалусӣ, 'Али б. Ҳазм*. Ал-Муҳаллә би-л-'āсār. Т. 1. Каир, 1352 г. х. С. 54.

<sup>11</sup> *Аш-Шу'би, ал-Муртадā*. Фарā'ид ал-'у'ӯл. Кумм, 1377 г. х. С. 35.

<sup>12</sup> *Ал-Ҳусайн б. Қасим*. Хидāят ал-'уқӯл 'илā гāйат ас-су'ӯл. Т. 1. Багдад, 1401 г. х. С. 490.



что невозможен *иджмā'*... Невозможно согласие их в единый час в едином единым же словом»<sup>13</sup> — пишет йеменский историк фикха Мухаммад аш-Шавкани (ум. 1255 г. х. / 1834 г. н. э.), повторяя, тем самым, справку ал-Джувайни (ум. 478 г. х. / 1085—1086 гг. н. э.): «Первый, кто отверг *иджмā'* — ан-Наззām, а после — его последователи-рафидиты»<sup>14</sup>. Так или иначе, но ал-'Аш'арī указывает на согласие Ибрахима с этим фундаментальным принципом права: «И сказал ан-Наззām: необходимо услышавшему остановиться [при вынесении суждения], пока не исследует Коран, консенсус и [достоверные] известия»<sup>15</sup>. Противоречие снимается сообщениями ал-Амиди и ал-Газали, извещающими о том, что ан-Наззām, имея в виду особый характер запрета отрицания *иджмā'*, формально признавал его, изменив, однако, саму его суть, которая у него выражалась как «каждое доказанное изречение»<sup>16</sup>. *Иджмā'* же в классическом понимании ан-Наззām продолжал отрицать. Ибн Қутайба приводит следующие слова философа:

Могут все мусульмане сойтись на лжи; пример этого — согласие их с тем, что Пророк — да благословит его Аллах и приветствует! — был послан всем людям, в отличие от других посланников. Но это не так: каждый пророк был послан Аллахом ко всякому творению; чудеса их бороздят просторы Земли, и каждый, кто о них услышал, должен будет следовать им<sup>17</sup>.

По-видимому, именно эта передача Ибн Қутайбы послужила основой для аналогичных справок Ибн Шакра<sup>18</sup>, аш-Шахрастанī<sup>19</sup>,

<sup>13</sup> *Аш-Шавкани, Мухаммад*. Иршад ал-фухул 'илā тахкик ал-хаққ мин 'илм ал-'ушл. Каир, 1327 г. х. С. 68.

<sup>14</sup> *Ал-Джувайни, 'Абу ал-Ма'али*. Ал-Бурхан фи 'ушл ал-фикх. Т. 1. Дауха, 1399 г. х. С. 676.

<sup>15</sup> *Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Хасан*. Мақалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Т. 1. Каир, 2000. С. 276—277.

<sup>16</sup> *Ал-Амиди, 'Али*. Ал-Ихкām фи 'ушл ал-ахкām. Т. 1. Каир, 1984. С. 281; *ал-Газали, 'Абу Хамид*. Ал-Мустафā мин 'илм ал-'ушл. Т. 1. Булак, 1322 г. х. С. 173; *Ибн Қудāма, 'Абу Мухаммад*. Равдат ан-назир ва джаннат ал-маназир. Т. 1. Эр-Рияд, 1399 г. х. С. 335.

<sup>17</sup> *Ибн Қутайба, 'Абдуллах б. Муслим*. Та'вил мухталаф ал-хадис. Каир, 1326 г. х. С. 21—22.

<sup>18</sup> *Ибн Шакир, Мухаммад*. 'Уйун ат-таварих. Каир, 1980. С. 13.

<sup>19</sup> *Аш-Шахрастанī, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарим*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. С. 39.

ал-’Иджй<sup>20</sup>, Фахруддин ар-Рāзй<sup>21</sup>, ал-Хавансārй (ум. 1313 г. х. / 1895—1896 гг. н. э.)<sup>22</sup>. Ал-Хаййāt передает также слова Ибн ар-Рāвандй, в которых последний обвиняет ан-Наззāма в том, что тот признавал возможность «собраний всей уммы на неправде и заблуждении... в плане мнений и аналогий, а не в плане ощущений»<sup>23</sup>. Стремясь к апологии ан-Наззāма, ал-Хаййāt обвиняет здесь в неточности передачи ал-Джāхиза, на которого, однако, ссылается в других местах<sup>24</sup>.

Стремление ан-Наззāма к разделению вероучительных парадигм и личных умопостроений муджтахидов привело его и к отрицанию легитимности применения метода аналогии (*қийās*) в общей системе права. Суть же этого метода заключается в сопоставлении события (*’асл*, букв. *корень*), уже юридически разобранный (*махкūм ’алай-хи*) в других источниках фикха — Коране, сунне и *иджмā’*, — с другим, схожим событием (*фар’*, букв. *ветвь*) с последующим вынесением о нем суждения, при наличии обоснования подобной аналогии (*’илла*). Споры вокруг принципа *қийās* шли более активно в среде правоведов, чем единичные обсуждения правомерности использования консенсуса. Необходимость применения *қийās* особо подчеркивали аш-Шāфи’й<sup>25</sup>, ’Ахмад б. Хāнбал<sup>26</sup> и другие<sup>27</sup>. Иные же мазхабы, такие как захиризм или джа’фаризм, отвергали *қийās* как самостоятельный источник права<sup>28</sup>. Однако и в этом вопросе мнение ан-Наззāма сыграло генерирующую роль. «Люди разрешали *қийās*, пока не заговорил Ибрахīm б. Саййār ан-Наззām [о его запрете]

<sup>20</sup> Ал-’Иджй, *’Адуд ад-Дин*. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 622.

<sup>21</sup> Ар-Рāзй, Фахруддин. И’тиқадāt фирақ ал-муслимйн ва ал-мушрикйн. Каир, 1938. С. 41.

<sup>22</sup> Ал-Хавансārй, ал-Мирзā Мухаммад Бақир. Равдат ал-джаннат фй ахвāl ал-’уламā ва ас-садāt. Бейрут, 1991. С. 42.

<sup>23</sup> Ал-Хаййāt, Абдулрахīm. Ал-Интисар ва ар-радд ’алā Ибн ар-Рāвандй ал-мулхид. Каир, 1925. С. 51—53.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Аш-Шāфи’й, Мухаммад. Китāб ар-рисāла. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-’илмийа, 2008. С. 599.

<sup>26</sup> Ал-Джувайнй, ’Абу ал-Ма’ālй. Ал-Бурхāн фй ’усūл ал-фикх. Т. 2. Дауха, 1399 г. х. С. 490—491.

<sup>27</sup> Ас-Салимй, Нур ад-Дин. Тал’ат аш-шамс. Т. 1. Оман, 1997. С. 19.

<sup>28</sup> См.: Ал-Хайдарй, ’Алй. ’Усūл ал-истинбат. Т. 15. Багдад, 1980. С. 259; ал-Хусайнй Х. Ал-Мабади’ ал-’амма лилфикх ал-джа’фарийй. Багдад, 1964. С. 290. Позже *қийās* отвергнет и Ибн Хāзм. См.: Ал-’Амидй, ’Алй. Ал-Ихкām фй ’усūл ал-ахкām. Бейрут, 2008. С. 11.

и некоторые из мутазилитов с ним; из суннитов последовал за ним Давūd б. 'Алй б. Халф ал-'Исфакхāнй» — замечает Ибн 'Абд ал-Барр (ум. 463 г. х. / 1070—1071 гг. н. э.)<sup>29</sup>. Он же передает и следующее сообщение 'Убайд Аллаха б. 'Умара: «Не знаю никого из басрийцев... кто опередил бы Ибрāхима ан-Наззāма в отрицании *кийāса*; разошелся в этом с ним 'Абӯ ал-Хузайл, и опроверг его... и был Бишр б. ал-Му'тамир, шейх Багдада и глава его, из тех, кто более всего ревнует о *кийāсе*, *иджстихāде* и *ар-ра'й*»<sup>30</sup>. «Ан-Наззāм ниспроверг правовой *кийāс*» — пишет также и ал-Бағдādй<sup>31</sup>. Однако что могло подтолкнуть мыслителя, активно использующего метод аналогии в своей философской системе<sup>32</sup> к отрицанию его ценности в системе фикха? Ответ на этот вопрос мы можем найти в пояснении ал-Āмидй:

Ан-Наззāм считал, что разум предполагает уравнивание подобных с их оценками и различение между различными с их оценками; законодатель же различает между подобным и собирает различное, тем самым противоречая логике. Это указывает на то, что правовая аналогия не подчиняется разуму, а разум не выносит решение [касаательно] его. И так он объяснил различие между подобным: было предписано омываться после извержения семени, а пост нарушается при умышленном извержении семени, при том, что не нарушается он при невольном семьяизвержении... И было установлено стирать одеяния при попадании на него мочи девочки, а при попадании мочи мальчика — распылить на одеяния воду... А объединение между различным [разъяснено] так: было уравнено между охотой умышленной и неумышленной, как и в случае равной необходимости убийства в случаях отступничества и прелюбодеяния. [Законодатель] уравнивал искупительное действие при убийстве души и при совокушлении в Рамадан, несмотря на различие этих действий. Это запрещает действие по аналогии и обязует отказаться от *кийāса*<sup>33</sup>.

Ибн Қутайба упоминает, что ан-Наззāм ссылался на известное изречение 'Умара б. ал-Хаттāба: «Если бы эта религия [зиждилась] на *кийāсе*,

<sup>29</sup> Ал-'Андалусй, Ибн 'Абд ал-Барр. *Мухтасар джāми'* байāн ал-'илм ва фадлиху. Бейрут, 2006. С. 62.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Ал-Бағдādй, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 114.

<sup>32</sup> См.: Ал-Джāхиз, 'Амр. *Китāб ал-хайавāн*. Т. 5. Бейрут, 1996. С. 3—5.

<sup>33</sup> Ал-Āмидй, 'Алй. Ал-Ихкām фй 'у'ул ал-ахкām. Т. 4. Каир, 1984. С. 9; Ср.: *Аш-Шавкāнй, Мухаммад*. Иршād ал-фухӯл 'илā тахқйқ ал-хаққ мин 'илм ал-'у'ул. Каир, 1327 г. х. С. 185—186.

то проведение рукою по внутренней стороне обуви было бы более правильным, нежели [проведение рукою по] внешней ее [стороне]»<sup>34</sup>.

Естественно, возникает резонный вопрос о причинах, побудивших ан-Наззāма, известного вольнодумца и рационалиста, к опровержению, казалось, самых рационалистических методов выведения вероучительных норм? Ответ кроется в истовой вере одного из самых великих умов ислама. Традиционалист Ибн Қутайба, часто жестко критиковавший как самого ан-Наззāма, так и его взгляды, вскользь упоминает причину, по которой мыслитель, постулирующий примат разума в теоретическом богословии, в вопросах практического права отвергал любую возможность вольнодумия: «Если свидетельство, [основанное на личном] мнении является запрещенным, то установление, зиждущееся на [личном] мнении [тем более] должно быть запрещено!»<sup>35</sup>. Следует заметить, что подобное благочестие ан-Наззāма, удивлявшее как его единомышленников, так и его противников, не могло не вызвать определенных домыслов у его оппонентов. Так, ал-Бағдādī пишет о том, что «ан-Наззāм был поражен речениями брахманитов об отрицании пророчества, но, так как убоился меча, не осмелился показывать сие, отрицая лишь чудесность Корана и чудеса Пророка... *иджмā* ' и *қийās*»<sup>36</sup>. Однако это обвинение является единичным и не объясняет в полной мере взглядов ан-Наззāма, коррелирующих с другими его многочисленными высказываниями.

Если же истинность суждений 'Абū 'Исхāқа о консенсусе и аналогии является практически недискуссионной среди большинства доксографов, то крайне недостоверными представляются исследователю немногочисленные сообщения об отрицании им возможности принятия передачи, восходящей к пророку Мухаммаду и его сподвижникам (*хабар*) в качестве источника исламского права.

<sup>34</sup> Ибн Қутайба, 'Абдуллах б. Муслим. Та'вйль мухталаф ал-хадйс. Каир, 1326 г. х. С. 24.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 114; ср. Ибн Шāкир, Мухаммад. 'Уйūн ат-тавāрийх. Каир, 1980. С. 68. Заметим, однако, что, по мнению ал-Бағдādī, согласие с брахманизмом по некоторым пунктам является одной из причин возникновения самого мутазилизма. «Мутазилиты согласились с брахманитами в том, что умозрение необходимо априорно; и разошлись с ними в допущении возможности ниспослания пророков для... позволения того, что запретил разум» (Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. 'Усūл ад-дйн. Бейрут, 1981. С. 24).

С самого начала формирования исламского богословия, суждение пророка Мухаммада являлось прямым руководством для правоверных мусульман в правовых и вероучительных вопросах. Слова Пророка являлись продолжением и восполнением откровения. «Что запретил Пророк Аллаха, то уже запретил Аллах», — говорил сам Мухаммад<sup>37</sup> в одном месте, замечая в другом: «Мне был дарован Коран и подобное ему»<sup>38</sup>. Слова пророка Мухаммада, образующие исламское предание — сунну — и в последующем остались общепризнанным источником в различных областях классического исламского богословия. Так, известный экзегет Ибн Касир пишет в предисловии к своему *тафсиру*, что «сунна была ниспослана откровением, как и Коран. Но она не читается так, как читается Коран. Это доказал имам аш-Шафи'и и другие имамы»<sup>39</sup>. Другой же видный правовед и муфассир ал-Бағави (ум. 516 г. х. / 1122—1123 гг. н. э.) в своем пояснении к *айāтам* 53:3—4 пишет: «“Это — всего лишь откровение, которое ниспосылается”. Под “этим” подразумевается все, что Пророк Аллаха сказал о религии»<sup>40</sup>. Конечно же, со смертью самого Мухаммада и его ближайших сподвижников возникла проблема выявления достоверности передачи слов Пророка, деталей его жизнеописания и сохранения их от всевозможных измышлений. Таким образом, зарождается особая область богословия — хадисоведение (*‘илм ал-хадис*), исследующая как содержание хадиса (*матн*), так и цепочку его передатчиков (*исна́д*). Последнее играло особую роль в подтверждении достоверности той или иной передачи: так, провалы в цепочке передатчиков хадиса или же присутствие в ней определенного количества «измыслителей»<sup>41</sup> является поводом для характеристики его как слабого (*да‘иф*). Сообщение, являющееся абсолютно достоверным, цепочка передатчиков и содержание которого не вызывают нареканий

<sup>37</sup> Тухфат ал-ахваси бишарх джāми‘ ат-Тирмизӣ. Т. 10. Бейрут, 2005. С. 355.

<sup>38</sup> *Ас-Сиджистайн*, 'Абу Давуд. Суан 'Аби Давуд. Т. 4. Джидда: Дар ал-қибла ли-н-нашр, 1998. С. 200. Под «подобным Корану» многие исламские богословы подразумевают сунну.

<sup>39</sup> *Ибн Касир, 'Абу ал-Фидā'*. Тафсир ал-Қур'āн ал-'азим. Т. 1. Бейрут, 1999. С. 8.

<sup>40</sup> *Ал-Бағави, ал-Хусайн*. Тафсир ал-Бағави: ма'āлим ат-танзил. Т. 7. Ар-Рияд, 2000. С. 400.

<sup>41</sup> Аш-Шафи'и полагал, что в правотворчестве можно использовать лишь тот хадис, среди передатчиков которых не будет «мужа неизвестного или лживого» (*Аш-Шафи'и, Мухаммад*. Китаб ар-рисāла. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийя, 2008. С. 369).



(*ал-хабар ал-мутава̄тир*) является непререкаемым источником фикха во всех без исключения правовых школах ислама<sup>42</sup>.

Ал-Бағдадӣ же, описывая взгляды ан-Наззāма, пишет, что последний «не считал, что достоверное сообщение (*ал-хабар ал-мутава̄тир*) является источником для знания или же [правовым] основанием; и считал он возможным его измышление»<sup>43</sup>. Ему вторит и Ибн Ҳазм: «Ан-Наззāм говорил... что достоверное сообщение не обязывает [к следованию ему], так как каждый [из передатчиков] может солгать или ошибиться»<sup>44</sup>. Особо интересной в этом свете предстает формулировка противников ан-Наззāма: «Он уравнивал между передачей неверных и передачей правоверных»<sup>45</sup>. Однако примечательно, что как Ибн ал-Муртада, так и ал-'Аш'арӣ приводят противоречащие обвинения противников ан-Наззāма тезисы, восходящие, по мнению их, к нему самому. Так, Ибн ал-Муртада пишет, что ан-Наззāм признавал необходимость исторической передачи, полагая, «что все, что услышано как достоверное сообщение или было прочувствовано является знанием необходимым (неизбежным), а все, что кроме этого — теоретическим»<sup>46</sup>. Ал-'Аш'арӣ, в уже приведенной выше цитате, также поясняет: ««И сказал ан-Наззāм: необходимо услышавшему остановиться [при вынесении суждения], пока не исследует Коран, консенсус и [достоверные] известия»<sup>47</sup>. Очевидно, что две последние цитаты выявляют обычное для всех мусульман и мутазилитов отношение ан-Наззāма к основополагающим источникам исламского вероучения. Информация же о неприятии им текстов сунны исходит исключительно от враждебных мутазилизму авторов и, как явствует из формулировок, имеет целью дискредитацию философа.

<sup>42</sup> См.: *Ас-Суйӯтӣ, Джалāl ад-Дин*. Ал-Азхār ал-мутанāсира фӣ ал-ахбār ал-мутава̄тира. Бейрут, 1985.

<sup>43</sup> *Ал-Бағдадӣ, 'Абдулқахир*. 'Усӯл ад-дин. Бейрут, 1981. С. 11—12; *ал-Бағдадӣ, 'Абдулқахир* Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 128.

<sup>44</sup> *Ал-'Андалусӣ, 'Али б. Ҳазм*. Ал-Фиṣал фӣ ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 5. Бейрут, 2007. С. 75.

<sup>45</sup> *Ал-Ҳаййāt, 'Абдулрахӣм*. Ал-Интиṣār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандӣ ал-мулҳид. Каир, 1925. С. 52.

<sup>46</sup> *Ибн ал-Муртада*. Ал-Баҳр аз-заҳхār ал-джāми' ли-мазāхиб 'уламā' ал-'амṣār. Т. 1. 1393 г. х. С. 35.

<sup>47</sup> *Ал-'Аш'арӣ, 'Абу ал-Ҳасан*. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-муṣаллиин. Т. 1. Каир, 2000. С. 276—277.

Вполне оригинальными являются взгляды ан-Наззāма, касающиеся отдельных вопросов исламского фикха. Впрочем, они уже закономерно проистекали из вышеупомянутых правовых и логических посылок.

Известно, что сон лежащего (*наум ад-дадж 'а*) в исламском праве отменяет ритуальную чистоту, необходимую для совершения намаза, что находит обоснование в сунне и в консенсусе всех видных алимов различных школ фикха<sup>48</sup>. Ан-Наззāм же считал это неверным:

Если в чистоте заснул человек лежа, то не нарушается чистота его; сошлись люди в том, что необходимо омовение после сна потому, что видели они у предков своих, что с восстанием ото сна, привычным было у них сходить по нужде; они умывались, ибо у восставшего ото сна человека помятое лицо и запыленные глаза. Именно потому и омывались они, а не из-за самого сна. В пятницу же омывались многие из людей потому, что, работая днем в садах своих, они омывались, стремясь к отдыху<sup>49</sup>.

Это сообщение подтверждается и другой передачей, приведенной ал-Мақризи (ум. 845 г. х. / 1442 г. н. э.): «Кто уснул лежа, не осквернившись при этом — тот не нарушил чистоты»<sup>50</sup>.

Тот же ал-Мақризи критикует Ибраһима за то, что последний «считал... что при пропуске намаза не необходимо восполнять (*и 'ада*) его»<sup>51</sup>. Ал-Хаййāt передает почти что идентичные по формулировке слова Ибн ар-Раванди, лишь с тем отличием, что восполнение не является необходимым для «оставившего его умышленно (*тāрику-хā 'амидан*)»<sup>52</sup>. Сам же ал-Хаййāt утверждает, что это обвинение является измышлением 'Абӯ 'Абдуррахмāна аш-Шафи'и, в то время как обвинения ан-Наззāма в отрицании необходимости умывания после сна являются следствием ошибки в передаче ал-Джаҳиза<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> См.: Тухфат ал-ахвāзи би-шарх джāми' ат-Тирмизи. Т. 1. Бейрут, 2005. С. 89; Ал-Мавсӯ'а ал-фиқхийя. Т. 31. Кувейт, 1401 г. х. С. 190—200.

<sup>49</sup> *Ибн Қутайба, 'Абдуллах б. Муслим. Та'вил мухталаф ал-хадис. Каир, 1326 г. х. С. 23.*

<sup>50</sup> *Ал-Мақризи, Тақий ад-Дин. Ал-Хуфат. Т. 2. Булак, 1270 г. х. С. 346.*

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> *Ал-Хаййāt, 'Абдуллах. Ал-Интисар ва ар-радд 'алā Ибн ар-Раванди ал-мулхид. Каир, 1925. С. 132.*

<sup>53</sup> Там же. С. 51.

По сообщениям историков — в частности, ал-Мақризи<sup>54</sup> и ал-Бағдāдī<sup>55</sup>, — ан-Назъм не признавал намаза *ат-тарāвīх*<sup>56</sup>, считая его измышлением, восходящим к 'Умару б. ал-Хаттāбу. Таким же измышлением философ считал и косвенный развод (*талāқ ал-кинāйа*), при котором женщине при помощи синонимичных по смыслу слову «развод» выражений изъявлялось желание расторгнуть брак<sup>57</sup>. Несмотря на дозволенность подобного рода вида развода в исламском праве при условии наличия твердого намерения прекратить брачные отношения<sup>58</sup>, Ибрахīm б. Саййār отвергал легитимность подобного правового статуса иносказаний — как сопровождающихся намерением, так и не имеющими его под собой.

Естественный интерес историков фикха вызывает отношение ан-Назъма к проблеме уголовного наказания за кражу. Коран и сунна сходятся в том, что наказанием за кражу является отсечение руки<sup>59</sup>. Однако дискуссионным является нижний порог стоимости украденного, при наличии которого и применяется наказание. Из-за того, что Пророк ислама устанавливал порог и в «четверть динария и выше»<sup>60</sup>, и в относительную «цену щита», колеблющуюся между десятью дирхамами и одним динарием<sup>61</sup>, и в цену «яйца» и «веревки»<sup>62</sup>, то определенное различие в размере денежных сумм наблюдалось среди

<sup>54</sup> Ал-Мақризи, Тақий ад-Дин. Ал-Хутат. Т. 2. Булак, 1270 г. х. С. 346. Интересно, что по словам ал-Мақризи, ан-Назъм, отрицал возможность *хаджж ал-мут'а* — разновидности свершения *'ихрама*, когда сначала свершается *'умра*, а потом, в тот же год, уже после выхода из *'ихрама* — *хаджж* с повторением вхождения в состояние *'ихрама*. Ни в одном из источников нам так и не удалось выявить причину этого отрицания. Возможно, здесь философ соглашался с 'Умаром б. ал-Хаттāбом, запретившим подобный вид *хаджж* по причине возможной неблагочестивости поведения паломников в период, разделяющий между *'умрой* и *хаджжем*. См.: Ан-Ниджмī, Мухаммад. Адвā' 'алā ас-саҳихайн. Бейрут, 1419 г. х. С. 392—398.

<sup>55</sup> Ал-Бағдāдī, 'Абдулхāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 129.

<sup>56</sup> Добровольная молитва, совершаемая мусульманами после пятого, вечернего, намаза.

<sup>57</sup> Там же. С. 132; Ибн Қутайба, 'Абдулхāх б. Муслим. Та'вил мухталаф ал-хадīs. Каир, 1326 г. х. С. 24.

<sup>58</sup> Ибн Қудāма, 'Абу Мухаммад. Ал-Мугнī. Т. 6. Бейрут, 1997. С. 294.

<sup>59</sup> Коран 5:38.

<sup>60</sup> Аз-Зухайли В. Ал-Фикх ал-исламī ва 'адиллату-ху. Т. 6. Дамаск, 1985. С. 102—103.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> См.: Ал-Бухārī, Мухаммад. Саҳих ал-Бухārī. Бейрут, 1996. № 6331.

некоторых правовых школ ислама<sup>63</sup>. Разногласия по этому актуальному для исламского права вопросу наблюдались и у мутазилитов: в то время, как 'Абу ал-Хузайл ал-'Аллāф — а после него и ал-Джубба'и — отрицали возможность казни при хищении суммы ниже пяти дирхамов, ан-Наззām предписал исполнение экзекуции в отношении укравшего двести дирхамов<sup>64</sup>. Причина же этого кроется, по мнению Ибн Шāкира, в следующем: «Кто украдет же сто девяносто девять дирхамов не станет преступником, пока не украдет минимум, при котором положен *закāt*<sup>65</sup> — двести дирхамов»<sup>66</sup>. С ним согласен и ал-Бағдādī, который резонно критикует ан-Наззāма: «Если же он установил [этот минимум] из-за минимума *закāt*, то почему же он не подвергнет наказанию вора, укравшего сорок овец, при обладании которыми положен *закāt*, даже если их стоимость отлична от двухсот дирхамов?»<sup>67</sup>. Ал-Хаййāt же поясняет причину принятия подобного беспрецедентного решения ан-Наззāмом:

Судил он так, ибо сказал Всевышний Аллах: «Поистине, те, которые пожирают имущество сирот по несправедливости, пожирают в своем чреве огонь, и будут они гореть в пламени!». Потому и имущество у него не бывает менее двухсот дирхамов, а наказание, по его мнению, не извлекается посредством *қийāса*, но только из Откровения; и когда Коран предрек наказание тому, кто украдет двести дирхамов, установил ан-Наззām наказание за кражу этой суммы<sup>68</sup>.

Таким образом, Ибрāхīm в своем правовом учении укрепил примат Корана над разумом — пожалуй, впервые в истории калāма, — отстранив на второй план чистое умозрение и рационализм.

Совсем иными были взгляды ан-Наззāма в отношении хадисоведения. Продолжая общемутазилитскую традицию символично-аллегорического толкования Корана и хадисов, Ибрāхīm не только противоречил традиционалистскому изъяснению Священных текстов, но

<sup>63</sup> В частности, маликитский мазхаб устанавливает для преступника нижний предел в четверть динария или три дирхама, шафиитский — в четверть динария, ханафитский — в десять дирхамов. См.: Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 129—130.

<sup>64</sup> См.: Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 273.

<sup>65</sup> *Закāt* — один из столпов ислама, обязательный налог на бедных.

<sup>66</sup> Ибн Шāкир, Мухаммад. 'Уй'н ат-тавārīх. Каир, 1980. С. 68.

<sup>67</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 130.

<sup>68</sup> Ал-Хаййāt, 'Абдулрахīm. Ал-Интисār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 93.

и отрицал достоверность некоторых в угоду рационализму мысли. Так, Ибн Қутайба писал: «И считал он (ан-Наззām, — Ф. Н.) некоторые хадисы противоречащими Книге Аллаха, некоторые — противоречащими разуму — а разум у него отменяет сообщения, переданные от Пророка, — а некоторые — противоречащими друг другу»<sup>69</sup>. Свои доводы ан-Наззām подкреплял прямыми примерами из исламского предания: «Передали вы от Пророка, что он повелел убивать собак и взращивать кошачьих... [даже] после того, как выяснилось, что коты менее полезны, нежели собаки... и приписали это своему Пророку — да благословит его Аллах и да приветствует!»<sup>70</sup>. Противоречие хадисов у ан-Наззāма иллюстрируется, в том числе, противоречиями между ближайшими сподвижниками Мухаммада: «Передал 'Абӯ Хурайра: "Собака, женщина и осёл прерывают намаз!". 'А'иша же — да будет доволен ею Аллах! — говорила: "Совершал Пророк Аллаха намаз на ложе, когда я была также на ложе между ним и киблой"»<sup>71</sup>. «Узнал 'Али — продолжает ан-Наззām, — о том, что 'Абӯ Хурайра начинает омовение с правой стороны тела... тогда начал он с левой стороны, сказав: "Разойдусь я в этом с 'Абӯ Хурайрой!"»; 'Абӯ Хурайра же всегда говорил: «Слышал я это от Друга своего!»<sup>72</sup>. В связи с подобными суждениями, ал-'Асқалāни приписывал ан-Наззāму такие строфы, высмеивающие традиционалистов:

Верблюды, несущие книги — нет у них знания  
о их содержимом, кроме как знания верблюжьего<sup>73</sup>.

Однако неверно будет заключить из этого, вслед за противниками философа, что ан-Наззām отрицал как ценность хадисов вообще, так любой хадис, смысла которого он не мог постичь. Ал-Джāхиз приводит следующие слова Ибрāхима:

Когда был я юношей, услышал я о речении Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует, — запрещающем пить воду непосредственно из горла сосуда. И спрашивал я себя: «Что такого в питии из горлышка сосуда, если был такой запрет?!», пока не узнал

<sup>69</sup> Ибн Қутайба, 'Абдуллах б. Муслим. Та'вил мухталаф ал-хадис. Каир, 1326 г. х. С. 53.

<sup>70</sup> Ал-Джāхиз, 'Амр. Китāб ал-хайавāн. Т. 2. Бейрут, 1996. С. 55—56.

<sup>71</sup> Ибн Қутайба, 'Абдуллах б. Муслим. Та'вил мухталаф ал-хадис. Каир, 1326 г. х. С. 73.

<sup>72</sup> Там же.

<sup>73</sup> Ал-'Асқалāни, Ибн Хаджар. Лисāн ал-мизāн. Т. 1. Бейрут, 2002. С. 67.



я, что мужа, который испил из горлышка сосуда, ужалила змея, после чего тот умер, а также то, что змеи проползают в горлышко сосуда. С тех пор я знаю, что все, толкования чего я не знаю из хадисов, имеет свой смысл, несмотря на мое неведение<sup>74</sup>.

Остро стоящая во все времена существования, апологетическая по своей сути, тема о чудесности (*и 'джәз*) Корана не раз поднималась в различных внутрисламских и межконфессиональных дискуссиях. Уже сам Коран содержит в своем тексте мысль о своей уникальности: «Скажи: "Если бы собрались люди и джинны, чтобы сделать подобное этому Корану, они бы не создали подобного, хотя бы одни из них были другим помощниками"»<sup>75</sup>. Позже этот аргумент в исламском богословии был развит и многократно обсуждался, в том числе и мутакаллимами.

И сошлись мусульмане на том, что Коран читаемый — чудесен; и запретил Аллах сочинение ему подобного всем арабам и другим людям и джиннам. Все мусульмане согласны с тем, что его чудесность останется до Судного Дня, а строки его — в вечности. Также, мусульмане сошлись на том, что Коран чудесен своим слогом и повествованием о сокрытом [от наших умов]<sup>76</sup>.

Эта квинтэссенция многовековых споров справедливо отражает те точки зрения, вокруг которых и велась основная дискуссия. Так, одни авторы (такие, как ал-Бақиллāнī и ал-Джāхиз) относили чудо Корана к области его литературного совершенства; другие, к примеру, ал-'Аш'арī, объединяли необычную красоту слога, невозможность сотворить нечто подобное ему с раскрытием им неведомого и сокрытого от человеческого взора (*ал-ғайбиййāt*)<sup>77</sup>. Однако имела место третья точка зрения, которой и придерживался ан-Наззām. «Знамение и чудо в Коране — это извещение им нас о прошедших временах и неведомых нам вещах — излагает ал-'Аш'арī взгляды 'Абӯ 'Исхāқа; — что касается сочинения людьми [подобного ему], то это было бы возможно, если бы Аллах не запретил этого своим рабам»<sup>78</sup>. Несколько по-другому формулирует мысль ан-Наззāма аш-Шахрастāнī: «Чудесность

<sup>74</sup> Ал-Джāхиз, 'Амр. Китāб ал-хайавāн. Т. 4. Бейрут, 1996. С. 88—89.

<sup>75</sup> Коран 17:88.

<sup>76</sup> Ал-'Андалусī, 'Алī б. Хазм. Ал-Фиṣал фī ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 3. Бейрут, 2007. С. 10—11.

<sup>77</sup> Ал-Бақиллāнī, 'Абӯ Бакр. Китāб и'джāз ал-Қур'āн. Каир, 1315 г. х.

<sup>78</sup> Ал-'Аш'арī, 'Абӯ ал-Хасан. Мақāлат ал-исламиййин ва ихтилāф ал-мусаллин. Т. 1. Каир, 2000. С. 225.

Корана у ан-Наззāма определена рассказом его о прошлом и сокрытом... даже [в том случае], если бы люди могли сотворить хоть одну суру, подобную ему»<sup>79</sup>. Следует сказать, что Ибн Ҳазм защищал позицию ан-Наззāма, считая, что высокий стиль Корана не доказывает его боговдохновенность, а апологетические цели, ставящиеся богословами, могут быть не достигнуты при таком подходе, ибо поразить представителей иных народов и культур возможно исключительно фактологически, но не лингвистически<sup>80</sup>.

Символично-аллегорическое толкование текста Корана (*ta'wīl*), так или иначе, довольно активно использовалось почти всеми не-традиционалистскими течениями ислама. Тем не менее, различие целей подобного метода экзегезы обусловило и различие его методов. Как было упомянуто выше, целью мутазилитского выхода за пределы буквального понимания Священного текста было, в первую очередь, опровержение любого вида антропоморфизмов, возникающих по отношению к Аллаху. Для этого мутазилитские мыслители прибегали к освещению всей лексикологической палитры того или иного термина. Исключительно все мутазилиты, начиная с ан-Наззāма<sup>81</sup> и заканчивая 'Абд ал-Джаббаром<sup>82</sup>, постулируя необходимость аллегорической экзегезы, запрещали выход за рамки коранического же контекста. Критикуя, по сути, эзотерический подход к толкованию Корана, ан-Наззām говорил:

Пусть будут у вас [толкования] 'Икрымы, ал-Калбӣ, ас-Суддий, ад-Даххāка, Муқāтила б. Сулаймāна и 'Абӯ Бакра ал-'Асамма в одном ряду. Как можно верить им, если истолковывают они [слова] «места поклонения» в речении Аллаха «Воистину, места поклонения — для Аллаха!» как «лбы» или то, на что опирается во время поклона человек — на руки, ноги и другие [члены]; и истолковывают они [слово] «верблюд» как «облако»; и посчитали они, что [слово] «горе» — это наименование ущелья в аду... это противоречит тому, что делал Пророк Аллаха<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> *Аш-Шахрастāни, 'Абӯ ал-Фатх 'Абдулкарīm*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 39.

<sup>80</sup> См.: *Ал-'Андалусӣ, 'Али б. Ҳазм*. Ал-Фиṣал фӣ ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 2007. С. 86—87.

<sup>81</sup> См.: *Ал-Джāхиз, 'Амр*. Китāб ал-ҳайавāн. Т. 1. Бейрут, 1996. С. 169.

<sup>82</sup> См.: *'Абд ал-Джаббар, ал-қайй*. Шарҳ ал-'усул ал-ҳамса. Каир, 1996. С. 606.

<sup>83</sup> *Ал-Джāхиз, 'Амр*. Китāб ал-ҳайавāн. Т. 1. Бейрут, 1996. С. 343.

Сам же ан-Наззām сознательно избегал выхода из рационализма к крайнему инсоказанию даже в толковании сложнейших мест Священного Писания ислама. Ал-'Аш'арī сохранил следующие примеры наззāмовского *тафси́ра*: «“И останется Лик Господа твоего”... значение “Ли́ка” здесь — “Само́сть”; говорят же арабы: “Если бы не твой лик, не сделал бы я этого”, что означает “если бы не ты”... “Рука” же Аллаха — Его милость»<sup>84</sup>. Ниже, мы, по мере возможностей, постараемся привести примеры объяснения Ибра̄хīmом отдельных вопросов своей натурфилософии кораническими строками.

Несмотря на очевидный скептицизм и рационализм, 'Абӯ 'Исхāқ ан-Наззām придерживался основных столпов и предписаний ислама, пусть и подходя к их освещению и изъяснению с несколько иными правовыми принципами. Однако исследователя не может не поразить трепет вольнодумца перед словами Священного Писания и предания ислама, который подчас приводил его к очевидному выводу о бессилии разума перед богооткровенными истинами. Быть может, именно этот вывод позволяет нам увидеть в ан-Наззāме не только уникального философа, но и выдающегося богослова своего времени.

---

<sup>84</sup> Ал-'Аш'арī, 'Абӯ ал-Ḥасан. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 167, 191.

## Глава пятая

### ТЕОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ АН-НАЗЗАМА

Центром всего учения мутазилизма была, несомненно, его оригинальная апофатическая монотеистическая теология. Корни ее, уходящие вглубь всей истории религии, нашли свое первое полноценное философское цветение именно в исламской среде, отразившись во всей своей полноте в стройном учении различных школ калāма. Являясь историческим и логическим началом калāма, теология распространяла свое влияние и на его физику, и на его метафизику. Ан-Наззām, как один из основоположников философских основ мутазилизма, не мог не коснуться проблем этой ключевой для калāма области знания, выстраивая на ней все стройное здание своих умозаключений.

Известно, что основателем апофатической концепции мутазилизма является Вāсиль б. 'Атā', который отрицал наличие каких-либо атрибутов (*ṣифāt*) у Аллаха, полагая, что тот, кто «утверждает понятие вечного атрибута — тот признал существование двух вечных богов»<sup>1</sup>. Однако, по меткому замечанию аш-Шахрастāнī, эта позиция Вāсила была «незрелой», и потому последующие деятели мутазилитского калāма всячески развивали и совершенствовали вāсильевскую концепцию. Учитель ан-Наззāма, 'Абū ал-Хузайл ал-'Аллāф, расширил не только общее число апофатических тезисов мутазилизма, но и корпус их аргументации. Согласно 'Абū ал-Хузайлу, Аллах обладает знанием, «которое и есть Он»<sup>2</sup>, или, согласно передаче аш-Шахрастāнī, «Он знающ [посредством] знания, которое и является Его Самостью»<sup>3</sup>. То же самое 'Абū ал-Хузайл относил и к такому атрибуту, как «могущество». Отождествляя знание и могущество Бога с Его самостью, ал-'Аллāф считал, что «утверждение» (*исбāt*) какого-либо отдельного атрибута за Аллахом является отрицанием присущности Ему

<sup>1</sup> См.: *Аш-Шахрастāнī, 'Абū ал-Фатх 'Абдулкарīm*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 21—34.

<sup>2</sup> *Ал-Бағдādī, 'Абдулхāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 122.

<sup>3</sup> *Аш-Шахрастāнī, 'Абū ал-Фатх 'Абдулкарīm*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 33.

противоположного атрибута: так, атрибут «знание» является отрицанием такой характеристики Аллаха, как «незнающий». Атрибуты же, тождественные самости Аллаха, являлись у него едиными по природе, различными из-за различения их модальности, направленности действия. По своей же сути, атрибуты «знание» и «могущество» являются тождественными друг другу, и потому тезис «Аллах всемогущ» считается в концепции ал-'Аллāфа равным по смыслу утверждению «Аллах всезнающ». Однако, несмотря на это, ал-'Аллāф не описывал полноту сущности Бога с позиций Его атрибутов, и потому Аллах не является у него Знанием или Могуществом<sup>4</sup>.

Ан-Наззām же принимал в общих чертах учение ал-'Аллāфа и Вāсила: «Аллах остается знающим, живым, слышащим, всеведущим и вечным Самим Собой, а не [отличными от Него] знанием, жизнью, слухом, ведением и вечностью»<sup>5</sup>. Однако, в отличие от своего учителя, ан-Наззām объяснял различие атрибутов Божества исключительно различием противоположностей, отрицаемых посредством них. Для него утверждение того или иного атрибута за Аллахом — это утверждение самой самости Аллаха, отрицающей какой-либо изъян; именно потому и атрибут «знание» не тождественен по своей природе у него атрибутам «жизнь» или «могущество»<sup>6</sup>.

Следует заметить, что ан-Наззām был первым мыслителем в истории калāма, который начал метафизически анализировать структуру самого атрибута. По мнению философа, атрибут «не является вещью (*шай*)», телом (*джисм*) или акциденцией (*'араф*); не является он также и некоторой частью Аллаха»<sup>7</sup>. По-видимому, Ибрāхīm в этом своем изречении опирается на главную общемутиазилитскую посылку: атрибут тождественен сущности. Исходя из этого, атрибут, как и сущность, не является телом, акциденцией или вещью.

Как и в вопросе о божественных атрибутах, ан-Наззām во многом отрицал концепцию божественной воли в том виде, в котором она существовала у ал-'Аллāфа. Избегая джабритского подхода к проблеме свободы человеческой воли, 'Абу ал-Хузайл признавал наличие

<sup>4</sup> См.: Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 483—486. Сам ан-Наззām допускал именование Бога «Знанием» или «Могуществом».

<sup>5</sup> Там же. Т. 1. С. 488.

<sup>6</sup> См.: Там же. Т. 1. С. 188, 486—487.

<sup>7</sup> *Рази, Сайид Мутраф*. Табсират ал-'аввām фй м'арифат мақалāt ал-анām. Тегеран, 1313 г. х. С. 55.



у Аллаха воления, которое не является тождественным своему объекту<sup>8</sup>. Так, ал-'Аш'арī поясняет, что для 'Абū ал-Хузайла «желание Аллаха [от Своих рабов] веры не означает творения ее... если бы объединились воля и желаемое, то был бы человек вынужден делать то, чего пожелал Аллах»<sup>9</sup>. Ан-Наззām же, исходя из тех же посылок, пошел дальше своего учителя. Отождествив желание и желаемое, Ибрāхīm исключил сам атрибут «воления» из общего числа Божественных атрибутов, заменив его творением в соответствии с божественным знанием. «Если Аллах будет описан волеющим в делах Своих, — говорил ан-Наззām, — то означает это то, что Он творит их по Своему знанию... Если описывается Аллах волеющим, то означает это лишь то, что Он — знающий»<sup>10</sup>. Здесь же Ибрāхīm решает, по мнению 'Абд ал-Джаббара, проблему «изменения в Божественной Сущности», связи извечной Воли и преходящих явлений<sup>11</sup>. Тем не менее ан-Наззām — как позже и ал-Ка'бī (ум. 327 г. х. / 938—939 гг. н. э.), — оказался в меньшинстве — так или иначе, но, согласно сообщению ал-'Аш'арī, большинство мутазилитов описывали волю Аллаха с позиций ее «сотворенности»<sup>12</sup>.

Однако если божественная воля тождественна божественному действию — в соответствии с божественным же знанием, — то как соотносится она с Его всемогуществом? Ал-'Аллāф полагал, что Аллах всемогущ и имеет возможность сотворить зло, которой, тем не менее, не пользуется по причине Своей благодати<sup>13</sup>. Традиция мутазилизма, берущая свои истоки в доктринах ал-'Аллāфа и ал-Ғаззала, устанавливает: «Всевышний Аллах способен на то, чего не совершает; однако не может Он сотворить чего-либо лучше, нежели уже Им сотворено»<sup>14</sup>. Ан-Наззām же и в этом расходится со своим учителем,

<sup>8</sup> См.: *Аш-Шахрастānī, 'Абū ал-Фатх 'Абдулкарīm*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 34—36.

<sup>9</sup> *Ал-'Аш'арī, 'Абū ал-Ғасан*. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 189—190.

<sup>10</sup> *Аш-Шахрастānī, 'Абū ал-Фатх 'Абдулкарīm*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 37.

<sup>11</sup> См.: *'Абд ал-Джаббар, ал-қадī*. Ал-Мугнī фī абвāб ат-тавхїд ва ал-'адл. Т. 22. Бейрут, 2012. С. 17—20.

<sup>12</sup> См.: *Ал-'Аш'арī, 'Абū ал-Ғасан*. Ал-Ибāна 'ан 'уғўл ад-дийāна. Медина, 1400 г. х. С. 99.

<sup>13</sup> См.: *Ибн Шакір, Мухаммад*. 'Уйўн ат-таварїх. Каир, 1980. С. 67.

<sup>14</sup> *Ал-'Андалусī, 'Алї б. Ғазм*. Ал-Фиғал фī ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 2. Бейрут, 2007. С. 139.

и, впоследствии, с большинством мутазилитов: «Аллах не имеет мощи свершить несправедливость или зло, сотворить Себе сына или свершить чудо руками лжеца»<sup>15</sup>. Причина этого, по мнению аш-Шахрастāнӣ, кроется в следующем: «Уродливость является характеристикой уродливого [субъекта]... приписывание Ему уродливого [характеризует] Его как уродливого, что недопустимо»<sup>16</sup>. Ар-Рāзӣ другому объясняет причины, подтолкнувшие ан-Наззāма к подобному выводу: «Он доказывал это тем, что свершение уродливого является невозможным, а невозможное же [Аллаху] неподвластно; невозможно же это потому, что [совершение] его является [проявлением] неведения и зависимости — а они невозможны [применительно к Аллаху]»<sup>17</sup>. Ас-Субкӣ, приводя доказательство, упомянутое ар-Рāзӣ, добавляет от лица Ибрāхима: «Если бы Аллах был способен на это, то [все равно] не верили бы мы в это»<sup>18</sup>.

Очевидно, что данная теория ан-Наззāма является предельным развитием обоснования одного из основоположений мутазилизма — тезиса об абсолютной божественной справедливости. По мнению Ибрāхима, даже его критики-мутазилиты противоречат себе, утверждая, что, следуя его логике, Бог становится заложником Своего воления: ведь, признавая за Всевышним возможность совершить зло, которое Он не совершает по Своей благодати, они пользуются той же логикой детерминизма, которой и руководствуется ан-Наззāм<sup>19</sup>. Сам же философ настолько верит в совершенство Создателя, что переносит его и на Его творение:

То, что сотворил Аллах, не может быть лучше... Нельзя говорить: «Аллах способен на лучшее, чем то, что сделал», или: «Способен сотворить то, чего не сделал» — ибо то, что совершил Аллах —

<sup>15</sup> Ал-’Андалусӣ, ’Алӣ б. Ҳазм. Ал-Фиғал фӣ ал-милал ва ал-ахвā’ ва ан-ниҳал. Т. 2. Бейрут, 2007. С. 139.

<sup>16</sup> Аш-Шахрастāнӣ, ’Абу ал-Фатҳ ’Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 37.

<sup>17</sup> Ар-Рāзӣ, Фахруддӣн. Ал-Мухафсал фӣ афкār ал-мутақаддимйн ва ал-мута’аххирйн мин ал-’уламā’ ва ал-ҳукамā’ ва ал-мутақаллимйн. Каир, 2005. С. 130; ср.: Ас-Самарқандӣ, Шамс ад-Дин. Шарҳ ас-саҳā’иф ал-’илāхиййа. Дамаск, 1986. С. 191.

<sup>18</sup> Ас-Субкӣ, ’Абу ал-Фағл ’Аббās б. Мансӯр. Китāб ал-бурхāн фӣ ’ақā’ид ’ахл ал-’ймāн. Каир, 1400 г. х. С. 39.

<sup>19</sup> См.: Аш-Шахрастāнӣ, ’Абу ал-Фатҳ ’Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 37; ал-Бағдайӣ, ’Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 116—117.

не содержит изъяна, и невозможно наличие в Аллахе изъяна... и если мог бы Аллах сделать что-либо, но не сделал этого, то было бы это проявлением скупости<sup>20</sup>.

Ал-Бағдādī добавляет: «Зло, [исходящее от Аллаха], только видимое, и это видимое зло бывает наиболее полезным для человека... деяния Аллаха — все они совершенны, несмотря на видимость некоторых из них»<sup>21</sup>.

Однако доксографы-мутазилиды — в частности, ал-Хаййāt — предлагают несколько иное изложение ан-Наззāмом проблемы божественного воления и действия:

Аллах у ан-Наззāма не делает ничего, чего не мог бы Он оставить и сделать что-либо лучше этого; но если сделал бы Бог что-то, то это — лучшее, что Он делает Своим рабам; а если Он оставит это для того, чтобы сделать что-то второе для них, то будет оно равным по своей благодати первому деянию<sup>22</sup>.

По-сути, несмотря на противопоставление этих двух позиций М. 'Абū Рйда<sup>23</sup>, все вышеприведенные цитаты говорят о том, что мыслитель исключал зло как из сущности Аллаха, так и из Его первозданного творения, тем самым интуитивно приближаясь к философии стоицизма, для которой благо было сообразно с природой<sup>24</sup>.

Как 'Абū ал-Хузайл, так и его ученик Ибрāхīm, по-видимому, разделяли принцип эсхатологического финитизма. Согласно 'Абū ал-Хузайлу: «Как вначале было все сотворено, и не было до этого [какого-либо] творения, то будет у [всего] конец, не будет после которого творения»<sup>25</sup>. В диспуте с Хишāмом б. ал-Хакамом, ан-Наззāм, развивая идею ал-'Аллāфа, говорил: «Не пребывают обитатели рая

<sup>20</sup> Ал-'Аш'арī, 'Абū ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 576.

<sup>21</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 116.

<sup>22</sup> Ал-Хаййāt, 'Абдулрахīm. Ал-Интисār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандī ал-мудхид. Каир, 1925. С. 24.

<sup>23</sup> См.: 'Абū Рйда, М. А. Ибрāхīm б. Саййār ан-Наззāм ва āрā'у-ху ал-калāmиййн ал-фалсафиййн. Каир, 1946. С. 62.

<sup>24</sup> См.: Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. Ал-Бағдādī же считает это наследием «дуалистов-маннанитов», утверждающих, что свет не может сотворить тьмы. См.: Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 115—117.

<sup>25</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 74.

в раю вечно; [ибо] тогда [способ] существования их будет идентичен [способу] существования Господа, что невозможно»<sup>26</sup>. Тем не менее следует отметить, что как ан-Наззām, так и его учитель говорили о *способе существования* обитателей рая и ада (т. е. об их конечных во времени движениях), а не о самом бытии рая и ада или людей, в них пребывающих<sup>27</sup>. Однако эта идея не нашла поддержки у большинства деятелей калама, — в частности, эту идею ал-‘Аллафа активно критиковал ‘Абӯ Мӯса ал-Мирдār (ум. 226 г. х. / 840—841 гг. н. э.), — и даже фальсафы: так, ал-Киндī писал: «Не все, что имеет начало, имеет конец»<sup>28</sup>.

Постулируя необходимость умозрительного пути познания Аллаха, мутазилиты возвращались к доказательствам сотворенности (*хадас*) мира, и, соответственно, существования извечного его Творца. Ал-Джурджāнī замечает, что космологический аргумент был наиболее распространен в среде мыслителей мутазилизма<sup>29</sup>. Ан-Наззām же пошел по пути телеологической аргументации. Так описывает его доказательство ал-Хаййāt:

Понял я, что мороз является противоположностью жару; и обнаружил я, что две противоположности не собираются в одном месте воедино. После понял, что для соединения противоположностей [в мире] необходим кто-то, кто сможет их собрать, кто-то, кто сможет заставить их действовать вопреки своей природе; то, что было при-  
нуждено к чему-то — слабо, и слабость его с возможностью власти над ним [понуdivшего] его является доказательством существования его Создателя... Господа миров!<sup>30</sup>

Так, ан-Наззām впервые в истории мутазилитского калама разработал свой, отличный от предыдущих, аргумент бытия Божия, который

<sup>26</sup> *Ат-Тусī, Наṣīр ад-Дин*. Ихтийār м‘арифат ар-риджал. Т. 2. Багдад, 1404 г. х. С. 552; ср.: *Ал-Маджлисī, Мухаммад*. Биҳār ал-‘анвār. Т. 8. Дамаск, 2008. С. 143. Тем не менее, несмотря на эсхатологическую метафизику, физически ан-Наззām постулировал непрерывность в движении всего ныне сущего. См.: *Ал-‘Аш‘арī, ‘Абӯ ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилаф ал-мусаллийн. Т. 1. Каир, 2000. С. 325.

<sup>27</sup> На это обращает особое внимание Ибн Хазм (*Ал-‘Андалусī, ‘Али б. Хазм*. Ал-Фиṣал фī ал-милал ва ал-ахвā’ ва ан-ниҳал. Т. 2. Бейрут, 2007. С. 395).

<sup>28</sup> *Ал-Киндī, Йа ‘Қўб*. Расā’ил ал-Киндī ал-фалсафиййа. Т. 1. Бейрут: Дār ал-фикр ал-‘арабī, 1950. С. 30.

<sup>29</sup> *Ал-Джурджāнī, аш-Шарīф*. Шарҳ ал-Мавāқиф. Багдад, 1907. С. 466.

<sup>30</sup> *Ал-Хаййāt, ‘Абдулрахīm*. Ал-Интиṣār ва ар-радд ‘алā Ибн ар-Равандī ал-мулҳид. Каир, 1925. С. 45—46.

основывался не на космологической логике, а на наблюдении за сложностью и разнообразием мироздания.

Берущий свои истоки еще в античности вопрос о природе человека нашел свое отражение и в философии калāма. 'Абū ал-Хузайл ал-'Аллāф постулировал, по-своему переосмысляя знаменитое афористичное платоновское определение человека, следующее: «Человек — это видимое тело, у которого есть две руки и две ноги»<sup>31</sup>. Душа (*ан-нафс*) же, согласно ал-'Аллāфу, является акциденцией тела<sup>32</sup>. Ал-'Асāмм (ум. 279 г. х. / 892—893 гг. н. э.), встав на позиции демокритовского материализма, отрицал как ее существование, так и существование духа (*ар-рўх*), отождествив их с телом<sup>33</sup>. Бишр б. ал-Му'тамир (ум. 210 г. х. / 825—826 гг. н. э.) выделял в человеке дух и тело, являющих собою единое целое<sup>34</sup>. Так или иначе, но вопрос о природе духа, души и тела и их взаимосвязи неоднократно поднимался в истории исламской философии, и постоянно развивался мыслителями в виде тех или иных концепций и теорий.

Антропология ан-Наззāма представляет собой всесторонне разработанную систему, в которой центральной категорией является понятие «душа». Так, согласно ан-Наззāму, человек двусоставен, однако истинной сущностью человека является душа, а тело является «механизмом» (*'ала*) души и ее «формой» (*кālīb*)<sup>35</sup>. Тело человека является ущербным (*āфа*) для его души, оно — ее темница (*хабс*). Однако, согласно ал-'Аш'арī, для ан-Наззāма тело является «причиной выбора», без которого действия души станут вынужденными<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Ал-'Аш'арī, 'Абū ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 329—330. Ср.: Платон. Тимей, 22—40.

<sup>32</sup> Ал-'Андалусī, 'Алī б. Хазм. Ал-Фиṣал фī ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 5. Бейрут, 2007. С. 41—47.

<sup>33</sup> См.: Ал-'Аш'арī, 'Абū ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 331.

<sup>34</sup> См.: Там же. С. 329.

<sup>35</sup> См.: Ал-'Аш'арī, 'Абū ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 331; аш-Шахрасṭānī, 'Абū ал-Фатх 'Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 38; ал-Бағдайдī, 'Абдулхāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 117.

<sup>36</sup> Здесь можно провести параллель со структурой человеческой воли преп. Максима Исповедника. Согласно его концепции, выбор возникает на стыке воли природно-физиологической и воли ипостасной. Последнюю волю Исповедник также называет «гномической». См.: Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. С. 186, прим. 5.



Саму душу ан-Наззām описывал как единую, однородную и неделимую (*джуз' вāхид*), непротиворечивую (*зайр мутафāдд*), тонкую (*латīф*)<sup>37</sup> материю, при этом категории «душа», «дух» и «жизнь» являются синонимами<sup>38</sup>.

Говоря «я» — немного иначе излагает ал-'Иджй позицию ан-Наззāма, — каждый из нас подразумевает тонкие частицы, двигающиеся в теле подобно розовой воде, циркулирующей в розе; остаются [эти частицы] неизменными всю жизнь человека, и не постигает их разложение или изменение. Если же отсекается какой-либо орган, то эти частицы изымаются другими органами... Разложение постигает [только] тело<sup>39</sup>.

Ан-Насйр ат-Тусй, на труд которого, по-видимому, и опирается ал-'Иджй, точно так же излагает позицию философа: «Речение о тонких телах, движущихся в теле — это речение ан-Наззāма из мутазилитов»<sup>40</sup>.

Касаясь проблемы связи тела с душою, ан-Наззāм говорил о их взаимопроникновении (*тадāхул*), иллюстрацией для которого служило пронизывание розовой водою тела розы и маслом тела семечки кунжута<sup>41</sup>. Однако действует, осознает и постигает мир одна лишь душа, в то время как органы чувств — всего лишь порты для восприятия душою внешних раздражителей<sup>42</sup>. Также душе принадлежит воля (*ирāда*) и способность к действию (*иститā'a*), предшествующая его претворению в жизнь<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> Как известно, стоики анализировали мир через призму материи, выделяя «грубый» и «тонкий» ее виды. См.: Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 121—126.

<sup>38</sup> См.: ал-'Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 331—333; ал-Джйхиз, 'Амр. Китāб ал-хайавāн. Т. 7. Бейрут, 1423 г. х. С. 61; ал-Мақдисй, Мутаххар б. Тахир. Ал-Бад' ва ат-тā'рйх. Т. 2. Париж, 1901. С. 121.

<sup>39</sup> Ал-'Иджй, 'Афуд ад-Дин. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 459.

<sup>40</sup> Ат-Тусй, Насйр ад-Дин. Талхйс ал-мухассал. Каир, 1985. С. 25.

<sup>41</sup> См.: Аш-Шахрастāнй, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарйм. Ал-Милал ва ан-нихал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 38; ал-'Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 229—333.

<sup>42</sup> См.: Ал-'Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 331, 339, 404.

<sup>43</sup> См.: Ал-Бағдādй, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 119; аш-Шахрастāнй, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарйм. Ал-Милал ва ан-нихал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 38; ал-'Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-

Являясь истинной сущностью человека, душа совершает единые по своей природе, но различные по своей модальности движения (*харакат*), являющиеся акциденцией (*'арад*) души<sup>44</sup>. Именно эти движения и являются действиями и волениями человека.

И сказал Ибрāхīm ан-Наззāм: все движения человека и его действия единоприродны. Движения возникающи; один вид не совершает противоположных действий... И предположил он, что восхождение единоприродно нисхождению, хождение справа — хождению слева, повиновение — послушанию, неверие — вере, а правда — лжи<sup>45</sup>.

Исходя из схожих тезисов критикует ан-Наззāма ал-Багдādī, доводя, как и Ибн ар-Равандī, логику мыслителя до абсурда:

И принуждает его эта предпосылка не гневаться на тех, кто проклиная его и поносит его, ибо выражение «Да проклянет Аллах ан-Наззāма» подобно фразе «Да помилует его Аллах!»; фраза «Он — сын блуда» подобна фразе «Он — сын брака». Если же он принимает эти речи, то он достоин их, как и того, что последует из них<sup>46</sup>.

Однако ал-'Иджī и здесь разъясняет мысль ан-Наззāма: «Наззāмиты же... решили, что сущность [действий] — это их возникновение в разумной силе, а отличие в них — внешнее действие, при котором образ соответствует или же не соответствует своему объекту»<sup>47</sup>. Как следует из разъяснения ал-'Иджī, ан-Наззāм перенял основную мысль платоновской теории идей, по-новому ее оформив. Так, у ан-Наззāма существует единый источник «эйдосов» действий, исходящих от самой души, которые, соответствуя или не соответствуя своим формам-модусам в реальности, и образуют те или иные деяния человека.

Однако каковы пределы действия человека? Для построения причинно-следственной иерархии действия мутазилиты ввели такие

---

мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 229. «Человек — по мнению ан-Наззāма, — действует благодаря самому себе, если не постигнет его болезнь — немота, которая не есть он». См.: Указ. соч. С. 487.

<sup>44</sup> См.: Ал-Багдādī, 'Абдулхāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 121—122; Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 346.

<sup>45</sup> Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 351.

<sup>46</sup> Ал-Багдādī, 'Абдулхāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 121—122.

<sup>47</sup> Ал-'Иджī, 'Афуд ад-Дин. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 621.

категории, как «прямое действие» (*фи'л мубāшир*) и «производное действие» (*фи'л мутаваллид*). Первое является действием, которому предшествует только воля, в то время как второе представляет собою следствие нашего действия, не зависящее от нашей воли<sup>48</sup>. Однако что является собственно действием человека? Так, 'Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллāф предполагал, что известные своими причинно-следственными механизмами человеку производные действия являются человеческими, тогда как неизвестные — действием Аллаха<sup>49</sup>. Основатель багдадской школы мутазилизма Бишр б. ал-Му'тамир считал как прямое действие человека, так и его следствие подлинным человеческим действием<sup>50</sup>. Ан-Наззām же здесь выдвигает свою версию: «Нет у человека действия иного, чем движение; движение же он не совершает нигде, кроме как в себе»<sup>51</sup>. Что же касается внешних по отношению к человеку действий — прямых или следственных, — то, по мнению философа, «оно является действием Аллаха по сотворенной Им природе: то есть Аллах создал камень по естеству и по природе; если же ты толкнешь этот камень, то он устремится, а когда достигнет сила своего предела, то камень по природе возвратится на свое место»<sup>52</sup>. Однако тут возникает проблема в вопросе о нравственной ответственности человека, происходящей из самого факта человеческого действия. Так или иначе, этот вопрос, по меткому замечанию аш-Шахрастāнī, остался непроработанным и противоречивым.

Так или иначе, но в истории калāма теология и антропология ан-Наззāма сыграли решающую роль. Несмотря на разнородность взглядов внутри самой школы мутазилизма, фигура ее философского основоположника — Ибрахīма б. Саййāра — осталась знаковой для всех без исключения течений этого направления. Положив начало диалогу двух культур, ан-Наззām ввел в оборот арабо-мусульманской философской мысли категории философии античной, прорубив почти что петровское «окно» для ближневосточных вольнодумцев в западную традицию рационалистической мысли.

<sup>48</sup> См.: Ал-'Аш'арī, 'Абӯ ал-Ḥасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 401.

<sup>49</sup> См.: Там же.

<sup>50</sup> См.: Там же. С. 400—412.

<sup>51</sup> Там же. С. 403.

<sup>52</sup> Аш-Шахрастāнī, 'Абӯ ал-Фатḫ 'Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 38.

## Глава шестая

### НАТУРФИЛОСОФИЯ АН-НАЗЗАМА

Натурфилософия и физика Ибрахима ан-Наззама служат ярчайшим примером синтеза идей античной философии и исламской мысли. Под влиянием античных мыслителей, таких как Анаксагор, Платон, и Аристотель, 'Абу 'Исхак строил свое видение мира, увязывая западные идеи с исламской монотеистической концепцией и мутазилитскими первоосновами. Тем самым мыслитель не только перенимал, но и совершенствовал предшествующие ему идеи, являя собой пример единой мировой контекстуальной философской рефлексии.

Основной категорией, с помощью которой описывается материальный мир, для Ибрахима является тело, которое объединяет в себе в классическом понимании как субстанцию (*джавхар*), так и акциденцию (*'арад*): так, по мнению ан-Наззама, «запахи, вкусы, цвета и даже боли являются субстанцией — тонкими телами»<sup>1</sup>. Единственной акциденцией же для мыслителя является движение. Истоки этой теории прослеживаются в учении Хишам б. ал-Хакама, для которого те же самые цвета и запахи являются телами<sup>2</sup>.

Само определение «тела» в мутазилизме было весьма противоречивым. Так, к примеру, 'Абу ал-Хузайл ал-'Аллаф считал телом «то, у чего есть правая и левая, обратная и внутренняя [стороны], верх и низ; и, по меньшей мере, состоит оно из шести частей»<sup>3</sup>. Такого же мнения придерживался и Хишам б. 'Амр ал-Фути (2—3 вв. х.), ученик ал-'Аллафа, переименовавший «шесть частей» своего учителя

<sup>1</sup> Ал-'Аш'арӣ, 'Абу ал-Хасан. Мақалат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. Т. 1. Каир, 2000. С. 309; ср.: Ал-Бағдадӣ, 'Абдулқадир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 122.

<sup>2</sup> См.: Ал-'Аш'арӣ, 'Абу ал-Хасан. Мақалат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. Т. 1. Каир, 2000. С. 44; ал-Бағдадӣ, 'Абдулқадир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 114; аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарим. Ал-Милал ва ан-нихал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 39.

<sup>3</sup> См.: Ал-'Аш'арӣ, 'Абу ал-Хасан. Мақалат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. Т. 1. Каир, 2000. С. 301—302. Под частями 'Абу ал-Хузайл понимал те самые перечисленные характеристики тела, «которые, если соберутся, то образуют тело».

в «шесть столпов», каждый из которых имеет «шесть своих частей»<sup>4</sup>. Согласно Хишāму б. ал-Ḥакаму, телом является «существующее», или «вещь, существующая сама собой»<sup>5</sup>. Ан-Наззām же определял тело как «[то, что имеет] длину, ширину и глубину»<sup>6</sup>. Позже, это определение дополнит Му'аммар б. 'Аббад ас-Суламī, ограничив наззāмовское бесконечное число составляющих тело частей восьмью частями<sup>7</sup>. Что касается самого определения ан-Наззāма, то ал-'Аш'арī замечает: «Философы же ограничивались тем, что тело у них было широким и глубоким».

Тела являются противоположными друг другу — так, вода устремляется вниз по течению, огонь стремится вверх, а камень лишь преграждает пути. «Мир, — передает Ибн ар-Равандī слова ан-Наззāма, — состоит из легкого, которое стремится ввысь, и тяжелого, которое стремится вниз; из живого, что движется само, и из мертвого, что движется посредством другого»<sup>8</sup>. Собрание их воедино в мироздании было бы невозможно, если бы не Создатель, который «вынудил» (*қахара*) все сущее соседствовать с тем, что его отрицает и исключает<sup>9</sup>.

Акциденция<sup>10</sup>, по мнению ан-Наззāма, может возникать и существовать только в теле (*джисм*) и в определенном месте (*макāн*)<sup>11</sup>. Тем самым Ибрāхīm противоречит своему учителю, который, напротив, утверждал, что акциденции могут существовать и вне тела и пространства. Причина же расхождения двух философов кроется в том, что ал-'Аллāф признавал акцидентальными формами те явления, которые отверг в качестве таковых ан-Наззām, а именно: время (*вақт*), пребывание (*бақā'*), уничтожение (*фанā'*) и сотворение (*халқ*), которое является речением и волеизъявлением Аллаха<sup>12</sup>. Очевидно, ан-Наззām,

<sup>4</sup> *Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Ḥасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 301—302.*

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 305.

<sup>8</sup> *Ал-Ḥаййāt, 'Абдулрахīm. Ал-Интисār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 40.*

<sup>9</sup> Указ. соч. С. 45—46.

<sup>10</sup> «Акциденцию» мутакаллимы, как правило, определяли, как «то, что возникает в телах и существует благодаря им» (*Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Ḥасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 369.*)

<sup>11</sup> См.: *Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Ḥасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 358.*

<sup>12</sup> Указ. соч.



как и ал-Бақиллāн<sup>13</sup>, отождествил понятия «тело» и «субстанция» на основании их связи с акциденциями: так, Ибрāхīm видел причину схожести тех или иных субстанций в степени идентичности их свойств-акциденций<sup>14</sup>.

Вопрос о продолжительности времени существования той или иной акциденции в калāме был весьма дискуссионным. Первым, кто коснулся этой темы, был основоположник натурфилософии калāма 'Абū ал-Хузайл ал-'Аллāф. Согласно его мнению, акциденции могут существовать два последующих момента времени (*замāнайн*), примерами для чего служили цвета и вкусовые ощущения<sup>15</sup>. Ан-Наззām же был основоположником направления, отрицающего возможность для акциденции существовать более одного момента времени. Этот тезис философ аргументировал следующим образом: «Если бы акциденции остались во втором мгновении, то невозможно было бы их исчезновение в третьем мгновении и следующих [за ним] мгновениях, что невозможно, согласно консенсусу [ученых] и свидетельству чувств»<sup>16</sup>. Позже, к этому мнению примкнул и основоположники ашаризма. Так как единственной акциденцией ан-Наззām признавал движение, то и возможность лицемерить само чистое движение была им (как и впоследствии 'Абū Хāшимом ал-Джуббā'й<sup>17</sup>) отвергнута — ибо видимы лишь цвета, являющиеся по ан-Наззāму тонкими материями<sup>18</sup>. Здесь философ также прямо расходится со своим учителем, постулировавшим возможность видения акциденций<sup>19</sup>.

Пожалуй, одной из самых известных на сегодняшний день дискуссий в калāме был спор атомистов и антиатомистов, начинающийся уже во II веке от хиджры после введения в арабоязычный философский оборот 'Абū ал-Хузайлем понятия мельчайшей неделимой частицы — атома, называемого им «единичной субстанцией» (*ал-джавхар ал-фард*). В этом споре фигура ан-Наззāма является крупнейшей,

<sup>13</sup> Ал-Бақиллāн<sup>и</sup>, 'Абū Бакр. Тамхид ал-'авā'ил фй талхйс ад-далā'ил. Каир, 1996. С. 41.

<sup>14</sup> Ал-Джувайн<sup>и</sup>, 'Абū ал-Ма'āl<sup>и</sup>. Аш-Шамил фй 'у'ул ад-дйн. Т. 1. Александрия, 1969. С. 153—154.

<sup>15</sup> Ал-'Аш'ар<sup>и</sup>, 'Абū ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 358—359.

<sup>16</sup> См.: Ал-'Идж<sup>и</sup>, 'Абū ад-Дин. Ал-Мавāкиф. Бейрут, 1997. С. 199—201.

<sup>17</sup> Ан-Нисāбур<sup>и</sup>, 'Абū Раийд. Китāб ал-мас'ил фй ал-хилāф байн ал-басриййн ва ал-бағдāдиййн. Триполи, 1979. С. 212—216.

<sup>18</sup> См.: Ал-'Аш'ар<sup>и</sup>, 'Абū ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 361—362.

<sup>19</sup> Указ. соч.

упоминаемой всеми без исключения доксографическими и даже литературными источниками. Так, его бескомпромиссный антиатомизм и физический антифинитизм стал основой и для дальнейшей дискуссии внутри арабо-мусульманской философии в целом. Как историк и литератор Ибн Шакир приводит следующие поэтические строки, в которых отразил суть наззāмовской натурфилософии и ее опровержения:

Если бы увидел ан-Наззāм ее зубы —  
то не усомнился тогда в [существовании] единичной субстанции<sup>20</sup>;

так и Ибн Хазм, упоминая аргументы ан-Наззāма, критикует саму концепцию неделимой частицы, которую пренебрежительно называет «баловством»<sup>21</sup>. Очевидно, что вопрос наззāмовского антиатомизма, столь актуальный для всей философской мысли Востока, заслуживает особо детального и контекстуального рассмотрения.

В то время как сама мысль о мельчайшей неделимой частице, отчасти черпает свои истоки в теологии, причина неприятия ан-Наззāмом самой идеи мельчайшей неделимой частицы кроется в материалистической направленности всей его мысли. Введший в философский оборот ислама понятие атома 'Абū ал-Хузайл, аргументируя конечность деления тел кораническим *āyāt* «Он объемлет все, что у них, и исчислил всякую вещь счетом» (72:28)<sup>22</sup>, характеризовал «единичную субстанцию» как не имеющую «длину, ширину, глубину... цвет, вкус или запах»<sup>23</sup>, сделав из нее своего рода абстракцию, с которой не мог в любом случае примириться ан-Наззāм — ярый рационалист и скептик, что и послужило причиной для резких выпадов против самой религиозности философа. Так, ал-Бағдādī пишет: «Десятая же скандальная [мысль] из его скандальностей — это речение его о бесконечном делении каждой частицы; включает в себя это речение невозможность объять Аллаху все части мира, зная о них»<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Ибн Шакир, *Мухаммад*. 'Уйūн ат-таварīх. Каир, 1980. С. 68.

<sup>21</sup> Ал-'Андалусī, 'Алī б. Хазм. Ал-Фиṣал фī ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 5. Бейрут, 2007. С. 58.

<sup>22</sup> См.: Ал-Хаййāt, 'Абдулрахīm. Ал-Интиṣār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 10. Позже, именно этот *āyāt* в качестве доказательства приведет и ал-'Аш'арī (Ал-'Аш'арī, 'Абū ал-Хасан. Истихṣāн ал-хавд фī 'илм ал-калām. Бейрут, 1995. С. 6—7).

<sup>23</sup> Ал-'Аш'арī, 'Абū ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 315—316. Именно это и отличает «единичную субстанцию» ал-'Алāфа от демокритовского протяженного в пространстве атома.

<sup>24</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқадир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 123.

Очевидно, что критикуя антиатомизм ан-Наззāма, другие мутакаллимы и апологеты защищали не демокритовскую позицию, но отвергали те тезисы, которые могли поставить под удар классическое понимание тех или иных *āyāt*ов.

Как уже было сказано выше, перу ан-Наззāма принадлежал трактат, повествующий о взглядах предшественников философа на проблему атома и их критике. Приводящий выдержки из этого труда ал-'Аш'арī упоминает и следующие слова ан-Наззāма: «Нет части, у которой нет [меньшей] части а также половины, у которой нет своей половины; часть же можно делить всегда — и нет ей конца с точки зрения деления»<sup>25</sup>. Ибн ар-Рāвандī, слова которого нам известны в передаче ал-Хаййāта, также вспоминает, что ан-Наззāм, которому при этом он и оппонировал, говорил о возможности бесконечного деления тел<sup>26</sup>. Ар-Рāвандī вторит и ал-Бағдādī, который замечает, что «ан-Наззāм перенял у Хишāма б. ал-Хакāма и некоторых философов-еретиков речение, отрицающее неделимую частицу»<sup>27</sup>, предположив что «нет конца у частей единого тела, о чем и говорило множество философов»<sup>28</sup>. Однако важную деталь сообщает ал-Хаййāт: «Отверг Ибрāхīm [возможность] составности тел из неделимых частиц и предположил, что нет тела, которого не поделило бы воображение на две половины»<sup>29</sup>. В другом месте своей апологии он также замечал: «Все тела у Ибрāхīма конечны и имеют свой конец в своей площади; но отверг Ибрāхīm [мысль о] части, которую воображение не поделит и не сотворит ей половины»<sup>30</sup>. Ал-'Аш'арī же, который, повествуя о мнениях философов относительно деления тел, упоминал о «возможности деления части силой и предположением», тем не менее, обошел молчанием подобное уточнение относительно ан-Наззāма. Так же поступает в своем изложении и аш-Шахрастānī<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллин. Т. 1. Каир, 2000. С. 316; ср.: ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 123.

<sup>26</sup> См.: Ал-Хаййāт, 'Абдулрахīm. Ал-Интисār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Рāвандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 32, 34.

<sup>27</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 113.

<sup>28</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. 'Усūл ад-дйн. Бейрут, 1981. С. 56.

<sup>29</sup> См.: Ал-Хаййāт, 'Абдулрахīm. Ал-Интисār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Рāвандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 33.

<sup>30</sup> Там же. С. 34.

<sup>31</sup> См.: Аш-Шахрастānī, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993. Т. 1. С. 38.

Проблему потенциально-бесконечной или актуально-конечной делимости тел так или иначе затрагивает и Ибн Ҳазм, который пишет:

Пришло большинство мутакаллимов [к выводу], что тела раскладываются на части более маленькие, которых невозможно разложить на части, и что они являются субстанцией, нет у которой частей; ан-Наззām же и все те, кто преуспел среди древних пришел [к выводу], что нет такой частицы, которой не бывает тоньше — но бывает лишь бесконечное деление<sup>32</sup>.

Ближе к проблеме техники деления тел подбирается перипатетирующий калām в лице Фахруддина ар-Рāзӣ, который пишет о четырех типах воззрений на делимость тел: «Или тело состоит из частиц, которые истинно конечны, или тело состоит из частиц, которые истинно бесконечны, или тело состоит из частиц, которые актуально конечны, или тело состоит из частиц, которые актуально бесконечны». Согласно ар-Рāзӣ, ан-Наззām, «как из античных Анаксагор», придерживался второго тезиса<sup>33</sup>. По-видимому, эта классификация первично принадлежала Ибн Сїне, труд которого — трактат «Знаки и предупреждения» — комментировал и Наṣир ад-Дин ат-Тўсӣ, приводивший классификацию обоих философов, заключая, что изречение Ибн Сїны «есть те, кто предположил, что тело состоит из неделимых бесконечных частиц» касалось именно «некоторых древних и ан-Наззāма-мутазилита»<sup>34</sup>. Тем самым ат-Тўсӣ как повторяет суждение ар-Рāзӣ, так и опровергает передачу ал-'Аш'арӣ. Более же поздние авторы, такие как ал-'Иджӣ<sup>35</sup>, следуют в своих рассуждениях передачам ар-Рāзӣ и ат-Тўсӣ.

Последним источником, коснувшимся проблемы антиатомизма ан-Наззāма, был труд «Четыре странствия» Ṣадр ад-Дин ал-Ширāзӣ (ум. 1050 г. х. / 1636 г. н. э.), который писал: «Знай же, что он согласился с мудрецами в том, что тело подвержено бесконечному делению... бесконечны единичные субстанции в каждом теле — и это речение ан-Наззāма-мутазилита и его последователей»<sup>36</sup>. Однако именно этот

<sup>32</sup> Ал-'Андалусӣ, 'Алӣ б. Ҳазм. Ал-Фиṣал фӣ ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 5. Бейрут, 2007. С. 58.

<sup>33</sup> См.: Ар-Рāзӣ, Фахруддин. Ал-Мабаҳис ал-машриқийа фӣ 'илм ал-'илаҳиййāt ва ат-табӣ'иййāt. Т. 1. Хайдарабад, 1343 г. х. С. 245.

<sup>34</sup> Ат-Тўсӣ, Наṣир ад-Дин. Шарҳ ал-'ишārāt ва ат-танбїхāt. Каир, 2010. С. 5.

<sup>35</sup> Ал-'Иджӣ, 'Афуд ад-Дин. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 225.

<sup>36</sup> Аш-Ширāзӣ, Ṣадр ад-Дин. Ал-Асфār ал-'арба'а. Т. 1. Тегеран, 1282 г. х. С. 436.

источник, суммирующий поздние доксографические сведения, проясняет несколько ошибочных интерпретаций, допущенных ат-Тūsī и последующими историками калāма. Как явствует из ранних источников, ан-Наззāм отвергал саму идею атомарной структуры мира. Так, согласно сведениям ранних мутакаллимов, Ибрāхīm б. Саййār говорил о делимости каждой частицы, остро критикуя мысль о какой-либо возможной структурной единице. Ар-Рāзī, как и ат-Тūsī, модифицировал исходные тезисы ан-Наззāма, введя в его концепцию понятие «части» (*ал-джуз*), что было в корне неверно и противоречило как антиатомизму ан-Наззāма, так и другим его натурфилософским положениям. Однако, отталкиваясь от информации ранних доксографов, можно заключить, что ан-Наззāм признавал как потенциальную, так и актуальную бесконечность в делении тел, что и отразилось на его учении о движении и скачке<sup>37</sup>.

Анализируя структуру мира (*‘āлам*), ан-Наззāм признавал его конечность и ограниченность в пространстве, полагая, что «Аллах может сотворить бесконечное множество миров, подобных нашему»<sup>38</sup>. Беря свое начало от единовременного акта всеобщего творения (*ал-халк джумлатан*)<sup>39</sup>, мир постоянно пребывает в движении (*харака*)<sup>40</sup>, так как, по мнению философа, «сущее есть движение»<sup>41</sup>. Понятие покоя (*сукūн*) у ан-Наззāма является лишь словесным<sup>42</sup>, в то время, как другие мутазилиты постулировали как отсутствие движения вслед за Парменидом<sup>43</sup> (Му‘аммар б. ‘Амр ал-‘Аттār (ум. 215 г. х. /

<sup>37</sup> Следует заметить, что проблем соотношения небытия и субстанции ан-Наззāм практически не поднимал. Единственный отрывок, в котором философом затрагивается данный вопрос, нам удалось отыскать у ‘Абу Рашīда ан-Нисāбурī (ум. после 415/1025 г.): «Небытийствующее не характеризуется в своем небытии каким-либо особым атрибутом, отличающим его от других [небытийствующих] — но отличается он лишь ожидаемым атрибутом (*сифа мунтазара*)» (ан-Нисāбурī, ‘Абу Рашīд. *Китāб ал-масā’ил фī ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин*. Берлин, 1902. С. 12).

<sup>38</sup> *Ал-Хаййāt*, ‘Абдулрахīm. *Ал-Интисār ва ар-радд ‘алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид*. Каир, 1925. С. 32.

<sup>39</sup> См.: Там же. С. 52.

<sup>40</sup> См.: *Ал-‘Аш‘арī*, ‘Абу ал-Хасан. *Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн*. Т. 1. Каир, 2000. С. 324—325.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> См.: *Аш-Шахрастānī*, ‘Абу ал-Фатх ‘Абдулкарīm. *Ал-Милал ва ан-ниҳал*. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 37; *ал-Бағдайй*, ‘Абдулқāхир. *Ал-Фарқ байн ал-фирақ*. Бейрут, 1982. С. 121.

<sup>43</sup> По мнению Му‘аммара тело «пребывает в первом месте в состоянии покоя, и во втором месте также в состоянии покоя; так узнали мы, что все это —



830—831 г. н. э.), так и присутствие в одном теле как движения, так и покоя (ал-'Асамм)<sup>44</sup>. Сам философ разделял движение на «переместительное» (*ḥarakat an-nukla*) и «намеренное» (*ḥarakat u 'timād fī makān*)<sup>45</sup>. Вернувшись к проблеме перемещения тела в пространстве несколько ниже, рассмотрим природу второго типа движения.

Согласно ан-Наззāму, «покой не значит ничего иного, кроме того, что тело остается два мгновения времени в одном месте, то есть движется в нем в два мгновения времени»<sup>46</sup>. «Действия человека — движения, они же — акциденции; и [называется] “покой” [таковым] лишь в речи: когда же остается тело в одном месте, то говорится — “оно покоится в [одном] месте”. Но у покоя есть иное значение, чем неподвижность»<sup>47</sup>. В другом месте своего труда, ал-'Аш'арī излагает другую не менее важную мысль ан-Наззāма: «Движение есть существование, а движения являются стремлением... Если же тело перемещается с места на место, то движение возникает в первом [месте], стремлением обязуя его возникновение во втором; существование же другого места есть движение тела в нем»<sup>48</sup>. В этих, казалось бы, полностью физических отрывках прослеживается связь и с метафизикой мыслителя. Так, согласно ан-Наззāму, тела во время акта сотворения

---

покой» (Ал-'Адалусī, 'Алī б. Ḥазм. Ал-Фиṣал фī ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниḥал. Т. 5. Бейрут, 2007. С. 35).

<sup>44</sup> См.: Там же.

<sup>45</sup> См.: Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Ḥасан. Мақалāt ал-исламиййин ва ихтиләф ал-муṣаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 324—347.

<sup>46</sup> Там же. С. 324—325.

<sup>47</sup> Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Ḥасан. Мақалāt ал-исламиййин ва ихтиләф ал-муṣаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 346—347.

<sup>48</sup> Там же. С. 346—347. Следует заметить, что значение термина *кави* в калāме — тем более, раннее, — еще не было очерчено достаточно четко и однозначно. Арабское слово *кави*, здесь переводимое нами как «существование», употреблялось мутакаллимами и как синоним слова «возникновение» (*хуḍуṣ*). Ал-'Иджй говорит о нем как о «возникновении [субстанции] в [определенном] месте», после чего приводит четыре его вида: «движение, покой, разлучение и собрание воедино» (Ал-'Иджй, 'Абду ад-Дин. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 316—324). Также, категория *кави* для мутакаллимов могла включать в себя и такое понятие как «акциденция», что и следует из вышеприведенных текстов и, в частности, концепции ан-Наззāма. Следует также отметить, что лишь арабоязычный перипатетизм окончательно терминологически оформит и разграничит понятия «чтойность» и «существование», разделив и оформив понятия *кави* (которое в системах перипатетизма трактуется как «возникновение»), *вуджуд* («существование») и *маḥиййа* («чтойность»).

их Богом пребывают в состоянии «намеренного движения»<sup>49</sup>. Также философ полагал, что тела «в каждую минуту создаются [Богом]»<sup>50</sup>. Ал-Бағдādī уточняет: «субстанция обновляется в [каждое] мгновение; Аллах создает мир и все, что в нем в каждое мгновение без того, чтобы уничтожить его и воссоздать»<sup>51</sup>. Ибн Ҳазм, приводя соответствующее мнение ан-Наззāма, подкрепляет его кораническим āйāтом «Он творит вас в утробах ваших матерей, одним творением после другого» (39:6)<sup>52</sup>. Основываясь на этой предпосылке, ан-Наззāм выводит концепцию единомгновенной продолжительности существования акциденций, о чем прямо говорит ал-Катибī: «Ан-Наззāм пришел к выводу, что тела не являются остающимися [самими по себе]: к примеру, акциденции, которые, по мнению некоторых, не остаются два последующих мгновения времени»<sup>53</sup>. Однако из этого следует и другой важный вывод: для ан-Наззāма, признающего ежесекундное творение Богом мира, намеренное движение — это движение, ежесекундно сопровождающее существование всего сотворенного. Потому и движется в одном месте покоящаяся видимо вещь, которая, тем не менее, «творится» в это мгновение.

Здесь, однако, возникает определенное противоречие, которое вносит диссонанс во всю теорию ан-Наззāма. Проблема кроется в представлении о «единовременном акте творения», во время которого, по мнению мыслителя, «произошли люди, растения и животные такими, какие они сейчас»<sup>54</sup>. Однако необходимо заметить, что, согласно передаче ал-Бағдādī, Бог, по ан-Наззāму, не уничтожает и воссоздает, а поддерживает природу в ее первозданном состоянии. Так же, говоря о создании Аллахом действий вне человека, ан-Наззāм

<sup>49</sup> Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Ҳасан. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилаф ал-мусллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 324—325.

<sup>50</sup> Там же. Т. 2. С. 404.

<sup>51</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 126.

<sup>52</sup> Ал-'Андалусī, 'Али б. Ҳазм. Ал-Фиғал фī ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 5. Бейрут, 2007. С. 35.

<sup>53</sup> Цит. по: 'Абу Ридā, М. А. Ибраҳим б. Саййār ан-Наззāм ва āрā'у-ху ал-калāmиййā ал-фалсафиййā. Каир, 1946. С. 136. Ср.: Ал-'Иджī, 'Абд ад-Дин. Ал-Мавāкиф. Бейрут, 1997. С. 206; Ибн ал-Муртадā. Ал-Баҳр аз-заҳхār ал-джāми' ли-мазāхиб 'уламā' ал-'амсār. 1393 г. х. С. 29; ан-Нисāбурī, 'Абу Рашид. Китāб ал-масā'ил фī ал-хилāф байн ал-басриййн ва ал-бағдādиййн. Лондон, 1902. С. 92.

<sup>54</sup> Ал-Ҳаййāt, 'Абдулрахīm. Ал-Интисār ва ар-радд 'ālā Ибн ар-Равандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 35.

говорит не о прямом вмешательстве Аллаха в мироздание, а о мироздании, которое действует по своей, сотворенной Богом, природе.

Второе же противоречие, логически вытекающее из совмещения элейского отвержения финитизма и признания существования движения, было разрешено самим ан-Наззāмом.

Дискутировал 'Абū ал-Хузайл с ан-Наззāмом о проблеме частицы, — пишет Ибн ал-Муртада, — тогда задал 'Абū ал-Хузайл вопрос об атоме и зерне — и был он первым, кто его вывел<sup>55</sup>; тогда растерялся ан-Наззāм. Когда же наступила ночь, тогда увидел 'Абū ал-Хузайл думающего Наззāма, погрузившего свои стопы в воду... И сказал ан-Наззāм: «Я привел тебе [опровержение] окончательное! Он часть пересекает, а часть — перепрыгивает!»<sup>56</sup>.

Аш-Шахрастāнī также приводит мнѐние ан-Наззāма по вопросу скачка (*таффа*)<sup>57</sup>:

Сошелся ан-Наззāм с философами в отрицании неделимой частицы, измыслив речение о скачке: когда же предполагало передвижение муравья на скале пересечение бесконечного, [и был ему вопрос]: как пересекает то, что конечно то, что бесконечно? Отвечал он: пересекает часть ходьбою, а часть — скачком; он сравнивал это с веревкой, которая перекинута через перекладину посредине колодца, длина которого пятьдесят локтей, с подвешенным на ней ведром. К веревке, длина которой пятьдесят локтей, с другого конца подвешен груз, чтобы с его помощью тянуть серединную веревку. Когда ведро достигнет верхней части колодца, оно уже преодолеет сто локтей с помощью веревки, длина которой в то же время — пятьдесят локтей. Это возможно лишь потому, что часть [расстояния] преодолевается скачком»<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Этот неточный эпизод более подробно описывает ал-'Исфарāййинī: «Говорил с ним 'Абū ал-Хузайл об этом вопросе, сказав: «Если бы была каждая частица бесконечной, то муравей, если бы шел на зерне, то не достиг бы его края» (*Ал-'Исфарāййинī, 'Имад ад-Дин. Ат-Табсīр фī д-дин. Бейрут, 1983. С. 82*).

<sup>56</sup> *Ал-Муртада, Ал-Махдī ли-Диниллā Ахмад б. Йахйā. Ал-Маниййā ва ал-'амал фī шарх ал-милал ва ан-нихāl. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 29.*

<sup>57</sup> Следует заметить, что проблему прохождения тела из одного места в третье без пересечения второго сформулировал Хишām б. ал-Хакам. Тем не менее, предельное свое развитие данная теория получила лишь в концепции ан-Наззāма. См.: *Ал-'Аш'арī, 'Абū ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллīн. Каир, 2000. Т. 1. С. 245.*

<sup>58</sup> *Аш-Шахрастāнī, 'Абū ал-Фатх 'Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-нихāl. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 38—39.*

Ал-'Аш'арī же приводит другую иллюстрацию для теории скачка:

Предположил ан-Наззāм, что может тело находиться в одном месте, а потом оказаться в третьем, не проходя через второе, благодаря скачку; и привел он в доказательство этому [несколько] вещей, среди них — юлу, верх которой движется быстрее, нежели ее низ, пересекая большее [расстояние], нежели ее низ или поля<sup>59</sup>.

Таким образом, ан-Наззāм ответил на издревле поставленный вопрос о движении тел в бесконечно — актуально и потенциально — делимом пространстве. Теория скачка хоть и не была впоследствии перенята другими видными мутакаллимами, являлась последним блестящим ответом на знаменитые апории Зенона, объясняя наличие в мире движения методологически иначе, нежели «Физика» Аристотеля, которая предпочитает обсуждению самой сущности движения рассмотрение вопроса о делимости времени.

Однако, преодолев разногласия, исходящие из наззāмовской концепции движения, возникает противоречие между видовой изменчивостью мира и идеей о единовременном акте творения. Согласно аш-Шахрастāнī, ан-Наззāм объяснял это следующим образом:

Всевышний Аллах создал существующее единовременно таким, каким оно существует сейчас — металлами, растениями, животными и людьми; и не предшествовало созданию Адама — мир ему! — сотворение его детей, но Всевышний Аллах скрыл их друг в друге, а предшествование или отставание происходит лишь в их проявлении из скрытых мест нахождения, а не в их возникновении и их существовании<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Ḥасан. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусал-лйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 321.

<sup>60</sup> Аш-Шахрастāнī, 'Абу ал-Фатḥ 'Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 39. Интересно, но подобная теория пресуществования находит свое подтверждение в доктринальных текстах ислама.

'Умара б. ал-Хаттāба спросили о следующем āйāте: «Скажи, о, Мухаммад, людям, как твой Господь извлекал из чресел сынов Āдама их потомство на протяжении веков... Повелел им Аллах засвидетельствовать о самих себе: "Не Я ли — ваш Господь?" Они сказали: "Да, Ты наш Господь, Мы свидетельствуем об этом" (7:172)». 'Умар б. ал-Хаттāб — да помилует его Аллах! — ответил: «Я слышал, как Посланник Аллаха сказал, когда его спросили об этом āйāте: "Аллах создал Āдама, затем потер ему спину и извлек из нее часть его потомков. Затем Он сказал: 'Я создал их для рая, поэтому они будут заниматься делами тех, кто обитает в раю'. Затем Он потер ему спину и извлек из нее часть его потомков и сказал: 'Я создал

Ал-Бағдādī с некоторыми разночтениями приводит то же сообщение: «Аллах Всевышний сотворил людей, скот, всех животных, виды растений и металлов в одно время, а сотворение Адама не предшествовало сотворению его детей, а сотворение матерей — сотворению ее детей; и предположил он, что Аллах сотворил все это в одно время, но скрыл одни вещи в других»<sup>61</sup>. Примечательно, что ал-Хаййāt также приводит эти слова ан-Наззāма в передаче Ибн ар-Равандī, ничем против них не возражая<sup>62</sup>. Однако Ибн Хазм возражает против достоверности этой передачи, утверждая, что она является измышлением и искажением, приписываемым одними мыслителями другим<sup>63</sup>. В том числе и ученик ан-Наззāма ал-Джаҳиз также, со слов своего учителя, упоминает скрытое предсуществование (*кумун*), в корне изменяя его смысл и приводя несколько другие его примеры: «предсуществование огня в трости и предсуществование огня в камне»<sup>64</sup>. Совершенно другой окрас понятие скрытого предсуществования получит в других отрывках, где ал-Джаҳиз проясняет: «Огонь скрыт в трости; он — один из столпов ее, из которых она и была составлена — из огня, дыма, пепла и воды»<sup>65</sup>. К сожалению, именно этот важнейший эпизод остался незамеченным такими западными исследователями истории калāма, как Д. Макдональд<sup>66</sup>, Г. Вольфсон<sup>67</sup>, М. Вольф<sup>68</sup>. Принимая

---

их для ада, чтобы они занимались делами тех, кто обитает в аду”» (*Ам-Табризи, ал-Хатīb*. Мишкāt ал-маṣābiḥ. Бейрут, 1993. С. 95).

В ином виде предсуществование душ находит свое отражение в концепции Оригена, у которого души существуют до сотворения мира и не заключены в единую душу Адама (См.: *Кураев А. В.* Куда идет душа. Раннее христианство и переселение душ. Феникс: Православная библиотека «Троицкое слово», 2001). Согласно же каббалистической традиции, души берут начало из единой Мировой Души (См.: Душа // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. М., 1996. С. 399).

<sup>61</sup> Ал-Бағдādī, ‘Абдулхазим. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 127.

<sup>62</sup> Ал-Хаййāt, ‘Абдулрахим. Ал-Интиṣār ва ар-радд ‘алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 51—52.

<sup>63</sup> См.: Ал-‘Андалусī, ‘Али б. Хазм. Ал-Фиṣал фī ал-милал ва ал-ахвā’ ва аниҳал. Т. 5. Бейрут, 2007. С. 39.

<sup>64</sup> Ал-Джаҳиз, ‘Амр. Китāб ал-хайавāн. Т. 5. Бейрут, 1996. С. 30—31.

<sup>65</sup> Там же. Т. 5. С. 28.

<sup>66</sup> См.: Macdonald D. B. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. N. Y.: Scribner, 1903.

<sup>67</sup> См.: Wolfson H. A. The Philosophy of the Kalam. Harvard University Press, 1976.

<sup>68</sup> См.: Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калām: Учебн. пос. Новосибирск, 2005.



во внимание лишь первое толкование теории предсуществования, источником для которой служат критикуемые Ибн Ҳазмом труды поздних доксографов, исследователи обходили вниманием сообщения ал-Джаҳиза, представляющего ее как учение о структуре тела, из которого сам ан-Наззāм вывел свой телеологический аргумент о бытии Божьем, в котором противоположные друг другу элементы против своей природы собраны и удержаны силою Создателя<sup>69</sup>. Так, согласно ал-Джаҳизу, ан-Наззāм учил о том, что огонь состоит из скрытых в нем температуры и тепла, вода — из своих вкуса, запаха и «мокро-сти», а дым — из запаха, цвета и сухости. Для ан-Наззāма само наличие скрытых тел и качеств является естественным, не предполагающим доказательств — ибо, если отрицать их существование, то тогда «нет масла в кунжуте или масла в оливках... нет сладости в меде, а в уксусе — кислоты до того, как будут отведаны они»<sup>70</sup>. Так, каждый элемент скрыто существует (*йакмун*) в другом до тех пор, пока не будет преодолена сила, сдерживающая его выход. Таким образом, сгорание дров не является абсолютным действием внешнего фактора — огня; огонь, скрытый внутри дров, притягивается внешним, высвобождаясь и разрушая их структуру, чем и объясняется их внутренний и внешний распад. Также и Солнце не опалает, но лишь высвобождает огонь из самих тел, а масло в лампе уменьшается по мере высвобождения из него огня и дыма, которые «скрыты» в нем. Более того — змеиный яд сам по себе не может причинить вреда, пока не воссоединится с сокрытым в теле ядом, что и губит тело человека<sup>71</sup>. Однако, при едином механизме взаимодействия сокрытого и явного, их соотношение в разных телах является разным. К примеру, концентрация скрытого огня в камне и трости высока, а преграда и силы, мешающие его выходу, напротив, низки. Также важна и техника извлечения сокрытого — так, масло выходит только взбиванием, а огонь — трением<sup>72</sup>. Свои слова ан-Наззāм пытался подкрепить и словами Корана. По его мнению, *āyāt* «Он — тот, который сделал вам из зеленого дерева огонь, и вот — вы от него зажигаете» (36:80) является указанием на сокрытие огня и влаги в древесине: «Если бы [огонь] был создан изначально, то не было бы разницы между его созданием в зеленом дереве и в дереве иссушенном, как не было бы

<sup>69</sup> См.: Ал-Джаҳиз, *Амр*. Китāб ал-хайавāн. Т. 5. Бейрут, 1996. С. 3—4.

<sup>70</sup> Там же. С. 8—9.

<sup>71</sup> Там же. С. 8—9.

<sup>72</sup> Там же. С. 19, 29.

смысла в указании на зеленость дерева, указывающую на [присутствие в дереве] влаги»<sup>73</sup>.

Следует заметить, что сами теории скрытого существования и предсуществования не были для исламской мысли чем-то новым. Так, зейдит ал-Қасим б. Ибраһім (ум. 246 г. х. / 860—861 гг. н. э.) упоминает «скрытое существование» в связи с анаксагоровским учением о гомеомериях, где «все из всего бытийствует... эти [частицы] мелкие, их невозможно осязать; они неисчислимы»<sup>74</sup>. Ал-Бағдādī, излагая теорию предсуществования ан-Наззāма, пишет: «Речение ан-Наззāма о скрытом и проявляющемся существовании тел и их взаимопроникновении хуже, нежели учение дахритов, которые предположили, что акциденции скрыто существуют в телах, а определяется описание тел из проявления некоторых акциденций и сокрытия других»<sup>75</sup>. Современник ан-Наззāма, известный врач Джāбир б. Ҳаййāн (ум. 200 г. х. / 815—816 гг. н. э.) писал: «Речение о предсуществовании... повествует нам о возникновении некоторых вещей из других — например, эмбриона из спермы или дерева из семени»<sup>76</sup>. Учитель ан-Наззāма 'Абӯ ал-Хузайл также утверждал, что «масло скрыто в оливках, а жир — в кунжуте», равно как Хишām б. ал-Ҳакам и Бишр б. ал-Му'тамир<sup>77</sup>. Однако очевидно, что сама по себе теория ан-Наззāма не может быть сведена к какой-либо из вышеупомянутых вариаций и представляет, по-видимому, их частичный синтез. Об этом говорит и ал-Джурджāнī, замечая, что «речения ан-Наззāма о сокрытии и проявлении переняты из речений философов, постулирующих смешение, сокрытие и проявление [элементов]»<sup>78</sup>.

Однако, вместе с противоречивостью дошедших до нас сообщений о теории скрытого существования и предсуществования, перед исследователем философского наследия ан-Наззāма стоит вопрос о причинах, побудивших философа выдвинуть теорию о взаимопроникновении (*тадāхул*) тел, почти повторяющую собою теорию их

<sup>73</sup> Ал-Джāхиз, 'Амр. Китāб ал-хайавāн. Т. 5. Бейрут, 1996. С. 32.

<sup>74</sup> Ал-Қасим, Ибн Ибраһім. Ар-Радд 'алā аз-зиндīқ ал-ла'йн Ибн ал-Муқаффа'. Рим, 1928. С. 45.

<sup>75</sup> Ал-Бағдādī, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 127—128.

<sup>76</sup> Ибн Ҳаййāн, Джāбир. Китāб ал-хавāсс ал-кабīр // Мухтār расā'ил Джāбир б. Ҳаййāн. Каир, 1354 г. х. С. 299—300.

<sup>77</sup> Ал-'Аш'арī, 'Абӯ ал-Ҳасан. Мақālāt ал-ислāмиййīн ва ихтилāф ал-мусаллīн. Т. 2. Каир, 2000. С. 329.

<sup>78</sup> Ал-Джурджāнī, аш-Шарīф. Шарҳ ал-Мавāқиф. Бағдад, 1907. С. 622.

предсуществования<sup>79</sup>. Так, ал-'Аш'арī пишет: «Все может проникать в свою противоположность; сладость проникает в горечь, а холод — в огонь... легкое же может проникнуть в тяжелое»<sup>80</sup>. Тем самым, ан-Наззāм ответил 'Абū ал-Хузайлу, для которого было невозможно собрать два тела в одном месте, а также Дир'ару б. 'Амру (ум. 190 г. х. / 805—806 гг. н. э.), который признал невозможным взаимопроникновение акциденции и субстанции<sup>81</sup>. Из объяснения ал-'Аш'арī можно понять, что для ан-Наззāма вопрос о взаимопроникновении, прежде всего акциденций, был следствием из его предположения о субстанциальности самих акциденций. Это подтверждает и ал-Катибī, который пишет о том, что «ан-Наззāм пришел к выводу, что цвет, вкус и запах — тонкие тела; если же проникнут эти тонкие тела друг в друга, то из их совокупности появится густое тело»<sup>82</sup>. Ат-Тусī же, равно как и ал-'Иджī, предполагает, что теория взаимопроникновения является следствием из отрицания ан-Наззāмом мельчайшей неделимой частицы<sup>83</sup>. Однако уже поминавшаяся выше ошибка поздних доксографов появляется и здесь, сводя на нет всю доказательную силу их аргументов: «Было сказано, что ан-Наззāм допустил [возможность взаимопроникновения]; по-видимому, понудило его к этому его речение о том, что конечное тело состоит из бесчисленных частиц, ибо тогда необходимо их взаимопроникновение»<sup>84</sup>. Однако, в отличие от учения о гомеомериях, доктрина ан-Наззāма не содержала утверждений о бесконечном количестве мелких частиц, из которых состоит тело, но отрицала вообще понятие частицы как единицы строения тела. Так или иначе, но именно теория о взаимопроникновении тел подчеркивает логическую завершенность философии ан-Наззāма и, в частности, его натурфилософии.

Учение о причинах (ал-'илал) у ан-Наззāма в целом совпадает с их общей классификацией в калāме, опирающейся на принцип

<sup>79</sup> «Взаимопроникновение — это означает то, что место одного из двух тел является местом для другого» (Ал-'Аш'арī, 'Абū ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 327).

<sup>80</sup> Ал-'Аш'арī, 'Абū ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāмиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 327.

<sup>81</sup> См.: Там же.

<sup>82</sup> Цит. по: 'Абū Рида, М. А. Ибрāхīm б. Саййār ан-Наззāм ва āрā'у-ху ал-калāмиййа ал-фалсафиййа. Каир, 1946. С. 162.

<sup>83</sup> См.: Ат-Тусī, Наṣīр ад-Дин. Шарх ал-'ишārāt ва ат-танбīхāt. Каир, 2010. С. 94; ср.: Ал-'Иджī, 'Аḍūd ад-Дин. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 448.

<sup>84</sup> Ал-'Иджī, 'Аḍūd ад-Дин. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 448.

временного деления. Так, согласно философу, существует три типа причин: предшествующая причина (*'илла мутақаддима*), которая является, по своей сути, производящей; сопровождающая причина (*'илла мураффақа*), постоянно сопровождающая объект действия — например, движение ноги, которое сопровождает человека во время ходьбы, и причина целевая (*'илла ма ба 'д ал-ма 'лүл, 'илла ҳа 'иййа*)<sup>85</sup>. Ан-Наззām же был первым из мутакаллимов, кто, следуя аристотелевской классификации причин, упомянул целевую причину (*τέλος ου ενεκα*) в числе прочих причин действия.

Однако, заключая изложение натурфилософской концепции Наззāма, необходимо упомянуть о его отношении к нарушению природной естественной причинности — к чудесам (*му'джизāt*) и знамениям (*āйāt*). Как и большинство мутазилитов, ан-Наззām не отрицал саму возможность совершения чуда. «Мир создан одновременно — передает ал-Хаййāt слова ан-Наззāма, — за исключением чудес, которые творятся Аллахом во время своего свершения»<sup>86</sup>. Ал-Джаҳиз также сообщает о безоговорочной вере своего учителя в превращения, который считал это чудом Всевышнего<sup>87</sup>. Более того, 'Амр сообщает, что ан-Наззām, увидев, как мужчина ест мясо шипохвоста, сказал: «Знай, что съел ты шейха из шейхов сынов израилевых!»<sup>88</sup>.

Однако, несмотря на свою веру в чудотворения, ан-Наззām критически относился к сообщениям, повествующим о их проявлении и свершении. «Каждого пророка Аллах отправил ко всем своим творениям, потому что знамения пророков своей известностью достигнут пределов Земли»<sup>89</sup>. Исходя из этого, философ и критиковал сообщение известного сподвижника пророка Мухаммада Ибн Мас'уда о чуде разверзания Луны:

Аллах не разделяет Луну ради него или ради кого-либо, [находящегося] рядом с ним; но разделяет ее для того, чтобы была она знамением для всего мира, аргументом Его посланников, волнением для Его рабов и доказательством для всех стран. Так как же не узнали об этом все, и не записали историки это в тот год, и не упомянул

<sup>85</sup> См.: *Ал-'Аш'арӣ, 'Абу ал-Ҳасан. Мақалāt ал-исламиййн ва ихтиләф ал-мусаллин*. Т. 2. Каир, 2000. С. 389—391.

<sup>86</sup> *Ал-Хаййāt, 'Абдулрахӣм. Ал-Интисар ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандӣ ал-мулхид*. Каир, 1925. С. 52.

<sup>87</sup> См.: *Ал-Джаҳиз, 'Амр. Китāб ал-хайавāн*. Т. 4. Бейрут, 1996. С. 25—26.

<sup>88</sup> Там же. Т. 6. С. 24.

<sup>89</sup> *Ибн Қутайба, 'Абдуллах б. Муслим. Та'вил мухталаф ал-ҳадис*. Каир, 1326 г. х. С. 22.

об этом поэт, и не уверовал при этом неверный, и не привел мусульманин это как аргумент против еретика?<sup>90</sup>

Таким образом, очевидно, что именно натурфилософия ан-Наззāма служит ярчайшей иллюстрацией диалектики мыслителя. Так, Ибра̄хīm спорит со своими предшественниками и дополняет их, собирая воедино и преобразая многие осколки религиозно-философских систем, не выдержавших вызовов современного ему интеллектуального мира. В отличие от них, концепция ан-Наззāма останется предметом оживленных споров на протяжении всей истории калāма, бросая вызов как ранним, так и поздним своим оппонентам.

---

<sup>90</sup> *Ибн Қутайба, 'Абдулла̄х б. Муслим. Та'вйл мухталаф ал-хадй̄с. Каир, 1326 г. х. С. 25—26. Ср.: Аш-Шахрастāнй, 'Абу ал-Фатх 'Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 40.*



## Глава седьмая

### ЭТИКА И ПОЛИТИКА АН-НАЗЗĀМА

Развивая теологические и натурфилософские идеи рационалистической мысли ислама, было бы странно для мутакаллимов в целом и для ан-Наззāма в особенности обойти вниманием основные вопросы этики и политики, которые и послужили импульсом к образованию первой крупной и системтической школы калāма. Этическое и политическое учение ан-Наззāма, схожее во многом с основными установками мутазилизма, сформировалось, не в последнюю очередь, под влиянием других внутриисламских течений, что является очевидным для любого исследователя.

Ан-Наззāм, как и 'Абū ал-Хузайл ал-'Аллāф, постулировал этическую автономность человека и неревелятивность этического знания<sup>1</sup>. Эта идея, согласно аш-Шахрастāнī, ставшая общей для мутазилизма в целом<sup>2</sup>, как ни странно, не являлась изначальной составляющей концепций Вāсила б. 'Аṭā' или 'Амра б. 'Убайда. Ал-'Аллāф же, выдвинув эту идею, отошел от традиционной исламской этической теории, в которой Откровение является ключевым условием для различения добра и зла. Так, комментируя коранический āyāt<sup>3</sup>, ал-Хусайн б. Мас'ūd ал-Бағавī пишет: «И здесь доказательство того, что предустановленное установлено Откровением, но не разумом»<sup>4</sup>. С ним солидарен и ал-Қуртубī (ум. 671 г. х. / 1273 г. н. э.), прямо противопоставляющий традиционное учение тезисам мутазилизма: «В этом [āyāt] есть доказательство того, что установления не утверждаются иначе, чем Законом. [Это] противоречит мутазилитам, говорящим о том, что ум [выносит суждение] о мерзости или красоте, дозволенности или запрете... кого же не достигла проповедь — тот не достоин мучения»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Аш-Шахрастāнī, 'Абū ал-Фатḥ 'Абдулкарīm*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 41.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 36.

<sup>3</sup> Коран 17:15: «...и Мы не наказывали, пока не посылали посланца».

<sup>4</sup> *Ал-Бағавī, ал-Хусайн*. Тафсīр ал-Бағавī: ма'āлим ат-танзил. Т. 5. Ар-Рияд, 2000. С. 82.

<sup>5</sup> *Ал-Қуртубī, Мухаммад*. Ал-Джами' ли-аḥкām ал-Қур'ан. Т. 10. Бейрут, 2003. С. 209.

‘Абӯ ал-Хузайл ал-‘Аллāф, определив познание Аллаха и обязанностей по отношению к Нему как «врожденное и неизбежное», сделал этическое чувство свойством, априорно присущим человеческой природе<sup>6</sup>. Добро само по себе у ал-‘Аллāфа является абсолютным: тем самым становится возможным следование добру, причиной которого является Всевышний и без познания Самого Аллаха<sup>7</sup>. Ибрāхīm же, развивая идею своего учителя, несколько ее видоизменил:

Каждое послушание, которое могло быть разрешено Аллахом — оно мерзко по запрету [Всевышнего], а каждое послушание, которое не может быть разрешено Аллахом — такое как незнание Его и вера в обратное — мерзко само по себе; также и то, что Всевышний Аллах мог не разрешать, то оно добро по предписанию [Им], а все, что Аллах не мог не разрешить — то добро само по себе<sup>8</sup>.

Так, ан-Наззāм выделил безусловное, абсолютное добро и добро относительное, которое могло таковым не считаться, если бы не запрет на то Бога. Тем самым, философ занял срединную позицию между идеями ал-‘Аллāфа и доктриной традиционалистов, признавая этическую важность Откровения, но не абсолютизируя его. Позже, эту концепцию переймет у ан-Наззāма отец еврейской мысли Саадия Гаон (ум. 330/942)<sup>9</sup>.

Мир, сам по себе, по мнению ан-Наззāма — как и ‘Абӯ ал-Хузайла<sup>10</sup>, — является добром, подвластным Всевышнему:

Аллах Всевышний не может ослепить зрячего, поразить болезнью здорового или лишить [имущества] богатого, если Он знает, что взор, здоровье или богатство являются лучшим для них; также не может Он сделать бедного богатым или исцелить больного, если Он знает, что болезнь и немощь является лучшим для них<sup>11</sup>.

Более того, согласно ‘Абӯ ал-Хузайлу, по своей природе человек является этически нейтральным — ни зло, ни добро не являются

<sup>6</sup> См.: *Ал-Гурабй ‘А. ‘Абӯ ал-Хузайл ал-‘Аллāф*. Каир, 1949. С. 115.

<sup>7</sup> См.: *Ал-‘Аш‘арй, ‘Абӯ ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 356.

<sup>8</sup> *Ал-‘Аш‘арй, ‘Абӯ ал-Хасан*. Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 356.

<sup>9</sup> *Kitab al-Amanat wa'l-I'tiqadat von Sa'adja b. Jusuf al-Fajjumi* / Hrsg. von dr. S. Landauer. Leiden: E. J. Brill, 1880. P. 114—115.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 576—577.

<sup>11</sup> *Ал-Бағдайй, ‘Абдулхāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 116.

врожденным ее свойством<sup>12</sup>. Однако, в таком случае, каков источник зла в мире? Согласно ал-'Аллафу, источником зла является человек, в котором действуют дьявольский помысел (*х̣а̣тир*), противостоящий помыслу божественному<sup>13</sup>. Ан-Наззām же в общих чертах следует принципу природного этического дуализма своего учителя, несколько по-другому излагая его идею: «Необходимы два помысла, один из которых приказывает приступить к началу действия, а другой — воздержаться от него, чтобы правильным был выбор»<sup>14</sup>. Также Ибра̣х̣им, согласно передаче ал-'Аш'арī со слов Ибн ар-Равандī, считал, что «помысел об ослушании — от Аллаха, которое установил Он для равновесия, но не ради [самого] ослушания»<sup>15</sup>. Так, ан-Наззām по сути своей отвергает идею природного зла, которое является относительным, также обращаемым во благо инструментом в руках Творца.

Как можно заметить, ан-Наззām придерживается, как и его учитель, теории помыслов, которая у него приобретает другой теолого-этический и антропологический оттенок. Согласно ан-Наззāму, вышеупомянутые «два помысла» являются материальными телами, которые присутствуют в человеческом теле: «Предположил ан-Наззām, — пишет ал-Багдādī, — что помыслы — это осязаемые тела; и что Аллах Всевышний создал два помысла — послушания и ослушания — в сердце осознающего [человека], и призвал Он его к ослушанию не для того, чтобы тот грешил, но для того, чтобы был у него выбор»<sup>16</sup>. Быть может, именно это философ и подразумевал, когда говорил о материальном теле человека как о причине его свободного выбора, без которого действия души стали бы полностью детерминированными<sup>17</sup>. Исходя из этого, ал-Катиби заключает, что для ан-Наззāма «значение “желания” или “нежелания” ...это [причина]

<sup>12</sup> См.: *Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Ḥасан*. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 229.

<sup>13</sup> См.: *Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Ḥасан*. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 429.

<sup>14</sup> См.: *Аш-Шахрastānī, 'Абу ал-Фатḥ 'Абдулкарīm*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 37.

<sup>15</sup> *Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Ḥасан*. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 334; ср.: *Ал-Ḥаййāt, 'Абдулрахīm*. Ал-Интисār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 36—37.

<sup>16</sup> *Ал-Багдādī, 'Абдулқāхир*. 'Усūл ад-дйн. Бейрут, 1981. С. 37.

<sup>17</sup> См.: *Ал-'Аш'арī, 'Абу ал-Ḥасан*. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Каир, 2000. С. 331.

принуждающая и [причина] отвращающая»<sup>18</sup>. Данная уникальная этическая теория не нашла большой поддержки у поздних мутазиликов, став также и объектом критики традиционалистов и ашаритов<sup>19</sup>.

Говоря о метафизике деяния в калāме, следует упомянуть о категории «способность к действию» (*иститā 'a*), которая, так или иначе, присутствует в концепциях большинства видных мыслителей мутазилизма и ашаризма. Согласно определению ал-'Иджй: «способность [к деянию] — это сущностный атрибут, сопряженный с действием, [совершающимся] вместо бездействия, и с бездействием, [совершающимся] вместо действия»<sup>20</sup>. Атрибут «способности» упоминается уже джахмитами, для которых его существование означало бы присутствие свободы выбора в человеке, отрицаемое ими<sup>21</sup>. Для 'Абу ал-Хузайла, человеческая способность к действию является акциденцией, отличной от сущности самого человека. Способность к действию, как по мнению ал-'Аллāфа, так и большинства мутазиликов, предшествует самому действию, исчезая при начале его свершения<sup>22</sup>. Сумāма б. ал-'Ашрас (ум. 225 г. х. / 839—840 гг. н. э.) и Бишр б. ал-Му'тамир определяли способность человека к действию здоровьем и дееспособностью его тела. 'Абу 'Али ал-'Исварй и ан-Наззām отождествили способность человека к действию с его сущностью. Способность к действию предшествует самому действию и отсутствует при самом акте действия.

Эсхатология ан-Наззāма в целом повторяет общую эсхатологию мутазилизма. Интересно его мнение о эсхатологической судьбе животных и детей:

Если повиновения Аллаху [у созданий] равны, то и вознаграждение за них одно; если же послушания Аллаха [у созданий] равны, то и наказание за них одно; если же нет у кого-то из них послушаний или послушаний, то уравниваются они в милости [им]...

<sup>18</sup> Цит. по: 'Абу Рйда, М. А. Ибрāхйм б. Саййар ан-Наззām ва ārā'у-ху ал-калāмиййа ал-фалсафиййа. Каир, 1946. С. 172.

<sup>19</sup> См.: Ал-Бағдадй, 'Абдулқахир. 'Усूल ад-дин. Бейрут, 1981. С. 37.

<sup>20</sup> Ал-'Иджй, 'Абду ад-Дин. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. С. 229.

<sup>21</sup> Здесь и далее см.: Ал-'Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Мақалāt ал-ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Каир, 2000. С. 229.

<sup>22</sup> Позже, в лице ал-Матуридй, две полярных точки зрения на сущность способности человека к действию подверглись синтезу, где способность человека подразумевала как присутствие природных посылок, так и непосредственно подготавливающий и сопровождающий действие акт. См.: Ал-Матуридй, 'Абу Мансūr Мухаммад. Ат-Тавхйд. Александрия, 2010. С. 256—257.

те виды животных, которые имеют чувства или ощущают боль — все они равны в милости... и дети мусульман, и дети многобожников — все они в раю... нет разницы между детьми, скотом и безумными в этом, и нет в этом разницы между гиенами и скотом; этот скот и гиены не войдут в рай, но Аллах Всевышний переместит их души, чистые от этих ущербностей, вложив их в лучшие, красивейшие образы<sup>23</sup>.

С передачей ал-Джахи́за согласен и Саййид Муртада́ Ра́зӣ: «Сказал ан-Наззám: милость Аллаха в Конце времен детям, скоту и насекомым одна, и все они в раю, ибо милость к ним не различна... несправедливость же непотребна, был ли обиженный [человеком] дееспособным, ребенком, или скотиной — суть одна»<sup>24</sup>. Вольнодумство ан-Наззáма объясняется соглашающимся с ним его учеником:

Когда же последуют такие ответы, то самый кощунственный из них лучше [той мысли], что Аллах истязает огнем ада тех, кто не прогневал Его... Считают они, что наказывает их Аллах для того, чтобы опечалить отцов их; но может совершить это тот, кто не может [и без того] донести до них ту боль, которую испытают они из-за мучений их детей. Кто же может донести ее до тех, кто достоин ее, то как донесет он ее тем, кто не достоин ее, и как изольет ее на тех, кто не прогневал его, вместо тех, кто его прогневал? [Те, кто говорит это] слышали речение Всевышнего Аллаха: «Грешник хотел бы откупиться от наказания того дня своими сынами, и подругой своей, и братом, и родом своим, который дает ему убежище, и всеми, кто на земле, — лишь бы потом его спасли. Так нет, ведь это — огонь, сдирающий скалы». Так как же могут говорить такое те, кто читает Коран?<sup>25</sup>

Следует отметить, что 'Абу́ ал-Хузайл считал, что улаждающих взор животных — таких как павлины или лошади — Аллах введет в рай для наслаждения его обитателей, в то время как животные «уродливые» будут угнетать обитателей ада, усугубляя их мучения<sup>26</sup>. Также ан-Наззám считал, что рай, будучи областью всеобщего равенства и блаженства, лишен всяких «степеней [награды]» (*дараджáт*) — и потому

<sup>23</sup> *Ал-Джахи́з*, 'Амр. Китáб ал-хайавáн. Т. 3. Бейрут, 1996. С. 122.

<sup>24</sup> *Ра́зӣ*, Саййид Муртада́. Табсират ал-'аввám фй м'арифат мақáлат ал-áнам. Тегеран, 1313 г. х. С. 49.

<sup>25</sup> *Ал-Джахи́з*, 'Амр. Китáб ал-хайавáн. Т. 3. Бейрут, 1996. С. 122—123.

<sup>26</sup> Там же.



«нет у Ибрāхйма, сына Пророка, в раю никаких достоинств перед детьми правоверных»<sup>27</sup>.

Достоверного изложения политических взглядов ан-Наззāма до нас, по всей видимости, не дошло. Полярность приписываемых философу точек зрения позволяет предположить исследователю, что имя Ибрāхйма ан-Наззāма было использовано в идеологической борьбе против мутазилизма в целом и ан-Наззāма в частности приверженцами различных теорий легитимности имамата. Так, аш-Шахрастāнй пишет об ан-Наззāме следующее, подчеркивая его шиитскую ориентацию:

Он сказал, что нет имамата, кроме как [указанного] текстом и [прямым], ясным и открытым назначением; Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — указывал на 'Алй во многих местах, ясно и открыто, так, что Община не усомнилась в нем. Однако 'Умар скрыл это, и он взял на себя присягу 'Абу Бакру в *День Сақифы*<sup>28</sup>.

Аш-Шахрастāнй вторит и Ибн Шāкир, прямо приписывающий ан-Наззāму отрицание легитимности халифата 'Абу Бакра и признание 'Алй единственным возможным преемником Мухаммада<sup>29</sup>. Ал-Бағдādй замечает, что «ан-Наззāм и ал-Джāхиз говорили, что имамата не достоин никто, кроме лучшего, и неверно отдавать ее предпочитаемому»<sup>30</sup>. Однако крупнейший шиитский мутакаллим и историк ан-Наубахтй (III—IV вв. х.) пиписывает ан-Наззāму совершенно другую позицию, совершенно неприемлемую для шиизма:

И сказали мутазилиты, что имамата достоин каждый, кто руководствуется Книгой Аллаха и сунной Пророка; если же сойдутся набатец и курайшит — и оба они руководствуются Книгой Аллаха и сунной Пророка — то власть да будет курайшита; имамат не бывает, кроме как согласием уммы, [ее] избранием и рассмотрением. И сказал Ибрāхйм ан-Наззāм и те, кто руководствовался его словами: «Имамат возможен в каждом, кто руководствуется Книгой Аллаха и сунной Его Пророка, по слову Аллаха: "Ведь самый благородный из вас пред Аллахом — самый благочестивый"». И предположили они, что не является необходимым назначение имама людям, если исправят те свои тайные и явные деяния... И сказали

<sup>27</sup> Ал-Бағдādй, *'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 131.

<sup>28</sup> Аш-Шахрастāнй, *'Абу ал-Фатх 'Абдулкарйм*. Ал-Милал ва ан-ниҳал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 40.

<sup>29</sup> См.: Ибн Шāкир, *Мухаммад*. 'Уйўн ат-таварйх. Каир, 1980. С. 13.

<sup>30</sup> Ал-Бағдādй, *'Абдулқāхир*. 'Усўл ад-дин. Бейрут, 1981. С. 293.

они, что, присягнув 'Абӯ Бакру, люди в то время совершили правильное дело — ибо 'Абӯ Бакр был лучшим среди них в то время по прецеденту и известию: по прецеденту, ибо когда было ясно что человек не прибегает к несправедливости и не следует ей ни в роду, который помогает ему угнетать людей, ни деньгами, которыми унизил бы он людей, ни в религии, которой он выделяется из людей, то, когда поняли, что 'Абӯ Бакр наименее знатен, наиболее беден и первый, прибегший к религии [Аллаха — избрали его]; известие же [состоит в том], что люди избрали его, сошедшись на нем и одоблив его имамат. Сказал ведь Пророк Аллаха — да благословит его Аллах и приветствует!: «Не соберет Аллах Всевышний мою умму на заблуждении»... Это же объяснение всех мутазилитов и мурджитов<sup>31</sup>.

Однако и ан-Наубахтӣ приводит высказывания ан-Наззāма, положительно оценивающие отдельные политические решения 'Алӣ б. 'Абӯ Тāлиба, такие как «война против Тāлх̣и и аз-Зубайра» (т. н. «Верблюжья битва»)<sup>32</sup>. Сообщение ан-Наубахтӣ, где ан-Наззāм упоминает *ал-иджмā'*, входит также в противоречие со сведениями традиционалистских историографов как об отрицании мыслителем правовой ценности консенсуса, так и о критике им тех или иных сподвижников Мухаммада. Следует, однако, заметить, что Ибн 'Абӯ ал-Хадид приводит и цитаты, в которых философ критикует и 'Алӣ, обвиняя его в клевете на пророка Мухаммада и измышлении его изречений<sup>33</sup>.

Как этика, так и политика ан-Наззāма довершают общую картину его религиозно-философского учения: в противоречивости сведений и в изящности мысли, в суровом рационализме и истовой вере как бы проглядывает вся биография и весь труд философа, выведшего мусульманскую мысль своего времени на качественно новый уровень, где умозрение соседствует со следованием религиозным предписаниям, а силлогизмы — с аксиомами Писания. Тем самым, 'Абӯ 'Исхāк предвосхищает последующую историю мировой средневековой философии, где на много веков философия станет доброй служанкой величественной теологии.

<sup>31</sup> *Ан-Наубахтӣ, ал-Хасан*. Фирақ аш-шй'а. Стамбул, 1931. С. 10—11.

<sup>32</sup> Там же. С. 11—13.

<sup>33</sup> *Ибн 'Абӣ ал-Хадид, 'Абд ал-Хамид*. Шарх нахдж ал-балаґа. Т. 6. Дамаск, 2009. С. 126.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Фигура ан-Наззāма в арабской философии — это фигура реформатора, значительно изменившая ее ход. Глубинная эрудиция, сочетавшаяся с остротой ума и слова, оставили в веках могучий образ мыслителя, объединившего в своих трудах Восток и Запад, ислам и античность. Однако неверно было бы, завершив это исследование, назвать Ибраhима б. Саййāра простым эклектиком, впитавшим и незатейливо собиравшим в одно исламские теологические и философские аспекты — напротив, именно он, привнесший в арабо-мусульманскую мысль наследие Платона и Стагирита, Анаксагора и Парменида, совершил великую диалектическую работу, преобразившую осколки античности в новую, стройную, поистине уникальную для истории мировой философии концепцию. Эта концепция останется на века отраженной как в работах мутакаллимов и перипатетиков, так и в трудах историографов.

Читатель не ошибется, если назовет ан-Наззāма вершиной, последней вехой эпохи формирования басрийской школы мутазилизма, дочерней для которой была и знаменитая багдадская школа. Завершая, дополняя и критикуя тезисы своего выдающегося учителя, «Великого шейха» мутазилизма — 'Абū ал-Хузайла ал-'Аллāфа, — 'Абū 'Исхāк заложил крепкий фундамент, на котором в дальнейшем зиждилась философия калāма. Все тезисы философа, вынесенные нами на суд читателя, оставались актуальными и дискуссионными на протяжении всего существования исламского рационализма. Ал-'Аш'арī не просто приводил взгляды ан-Наззāма, как и ал-Багдādī не просто поминал Ибраhима б. Саййāра как часть общесламской истории — все авторы в прямом смысле слова спорили с этой выдающейся личностью как со своим современником, наследие которого жило и, как не странно, являло собой определенную опасность для других версий и точек зрения на те или иные вопросы антропологии и теологии, натурфилософии или фикха. Повторяя вновь и вновь аргументы великого своего предшественника, мутакаллимы лишь подчеркивали величие его мысли, ее глубину и проницательность. Так, Ибн Хазм ставит во главу угла своей концепции опровержения атонизма доказательства ан-Наззāма, а на протяжении всего трактата ал-Бақиллāнī «*Ат-Тамхїд*»

то и дело мелькает имя Ибрāхима б. Саййāра, аргументы которого оставались для его автора актуальными и ценными.

Ан-Наззām — фигура знаковая для арабской философии еще и потому, что ученики и последователи Ибрāхима, которых было достаточно для того, чтобы доксографы выделили их в отдельное мутазилитское течение «наззāмитов»<sup>1</sup>, несмотря на свою многочисленность, так и не смогли, обратившись к своему учителю и основателю, выразить ту самую аристотелевскую мысль о дружбе и истине, которую де-факто всю свою жизнь сам ан-Наззām высказывал 'Абӯ ал-Хузайлу. Ал-'Исвārī и 'Абӯ Джа'фар ал-'Искāфī (ум. 240), Джа'фар б. Харб (ум. 236), Муḥаммад б. 'Йса аз-Зарқāн (III в. х.) и 'Аḥмад б. 'Аййūб — их имена, как и имена многих других, мы можем встретить у различных историков и доксографов<sup>2</sup>. Однако их концепции не могут отличаться ни глубиной, ни новизной, являясь, по своей сути, незначительными эклектическими потугами, целью которых было отстоять в полемике — при определенном компромиссе — те или иные идеи своего учителя.

В качестве иллюстрации предыдущей мысли невозможно не упомянуть следующее сообщение, переданное Ṣадр ад-Дин аш-Шйрāзī:

Произошел диспут в маджлисе ас-Ṣāхиба б. 'Аббāда между сторонниками финитизма частиц и сторонниками ан-Наззāма, постулировавшего их бесконечность, как было сказано выше. Тогда сторонники финитизма озадачили сторонников ан-Наззāма тем, что, будучи бесконечными, частицы не могут пересечь ограниченное пространство кроме как по прошествии бесконечного количества времени, потому что необходимо при движении каждой частичке выйти из своего места, войдя в место другой частицы; если же частицы бесконечны, то и время пересечения будет бесконечно. Тогда те ответили речением о скачке. Потом [атомисты] озадачили их тем, что, если тело состоит из бесконечных частиц, то оно должно иметь

<sup>1</sup> См.: *Аш-Шахрастānī*, 'Абӯ ал-Фатḫ 'Абдулкарīm. Ал-Милал ва ан-ниḥал. Т. 1. Бейрут, 1993. С. 18.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 41—44; *ал-'Андалусī*, 'Алī б. Ḥазм. Ал-Фисал фī ал-милал ва ал-аḥвā' ва ан-ниḥал. Т. 5. Бейрут, 2007. С. 14; *ал-Бағдādī*, 'Абдулḫāхир. 'Уṣūл ад-дйн. Бейрут, 1981. С. 322; *ал-Муртаḏā*, Ал-Махдī ли-Диниллā Аḥмад б. Йаḥйā. Ал-Манййа ва ал-'амал фī шарḫ ал-милал ва ан-ниḥал. Хайдар-Абад, 1316 г. х. С. 45; *ал-Ḥаййāt*, 'Абдулрахīm. Ал-Интиṣār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандī ал-мулḫид. Каир, 1925. С. 185; *ал-Мас'ūdī*, 'Абӯ ал-Ḥасан. Ат-Танбīх ва ал-ишрāф. Лондон, 1893. С. 395.

бесконечный объем. Те же ответили речением о взаимопроникновении тел... и продолжала каждая группа обрушиваться на другую в вопросах о скачках и делениях<sup>3</sup>.

Как явствует из приведенного отрывка, аргументы ан-Наззāма не вышли из философского оборота арабоязычной философской мысли даже спустя почти век после его смерти, являясь объектом острейших споров и критики.

Однако, все же, есть фигура, которую невозможно не вынести за скобки обыденности перечисления многочисленных безликих последователей ан-Наззāма — это фигура 'Амра ал-Джāхиза. Ал-Джāхиз был не просто учеником и другом 'Абу 'Исхāқа ан-Наззāма, тень которого читается между строк большинства его трудов, а особенно — в известном трактате «*Kitāb al-ḥayawān*». 'Амр стал продолжателем дела своего учителя, апологетом мутазилизма и его популяризатором, главным литератором этого значительного течения. Опираясь на размышления своего учителя, ал-Джāхиз продолжает экспериментировать в области естествознания, исследовать и критиковать отдельные хадисы, приписываемые Пророку ислама, развивать наззāммовскую же концепцию о невозможности подражания Корану, исследуя саму возможность творческого запрета на написание подобного Священному Писанию произведения. Однако, к сожалению, личность 'Амра, столь значимая для арабской литературы, в истории арабской философии присутствует лишь на вторых ролях, ведущую партию оставляя своему выдающемуся педагогу и другу.

Ан-Наззāм снискал особую славу не просто как один из выдающихся мыслителей мутазилизма. Фигура философа из Басры стала знаковой и для всего калāма. «Ан-Наззāм — пишет Ибн Ҳазм, — величайший шейх мутазилитов и первый из их ученых»<sup>4</sup>. Его первенство среди мыслителей его толка признавали, в особом, правда, виде, и его оппоненты. «И он, — заключает ал-Джурджāни об ан-Наззāме, — шайтан мутазилитов»<sup>5</sup>. Так или иначе, но тем справедливее становятся слова ал-Джāхиза:

Говорю я, что если бы не мутакаллимы, то погибли бы простолюдины из всех наций; и если бы не мутазилиты, то погибли бы все

<sup>3</sup> *Аш-Ширāзи, Садр ад-Дин*. Ал-Асфār ал-'арба'а. Т. 1. Тегеран, 1282 г. х. С. 435.

<sup>4</sup> *Ал-'Андалуси, 'Али б. Ҳазм*. Ал-Фиṣал фī ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 4. Бейрут, 2007. С. 147.

<sup>5</sup> *Ал-Джурджāни, аш-Шариф*. Шарҳ ал-Мавāқиф. Багдад, 1907. С. 622.



простолюдины из всех религий; и даже если я не говорю, что если бы не Ибра́хīm и сподвижники Ибра́хīма, то погибли бы простолюдины от мутазилитов, то говорю я: он показал им пути, разъяснил им многие вещи и упростил [многие] задачи, из которых извлекли они пользу и которые осенили их милостью<sup>6</sup>.

Наследие 'Абу 'Исхāқа имеет исключительное значение и для всей мировой философии. В частности, его теория «атомарного скачка» была известна задолго до выхода данной работы и занимала особое место в истории философского атомизма, а наззāмовский телеологический аргумент бытия Бога «от соединения» привлек особое внимание западных исследователей<sup>7</sup>. Как бы суммируя все заслуги философа перед историей мировой мысли, известный немецкий исламовед М. Хортен подчеркивает:

Он (ан-Наззāм. — *Ф. Н.*) — величайший, влиятельнейший мутазилитский мыслитель среди своих современников-мусульман; в то же время, именно он первым явно представляет греческие идеи. Именно смелость и фанатичность его слов подвигла мутакаллимов ислама ответить на их вызов, на системную апологию своих взглядов, тем самым распространяя в их среде те проблемы калāма, которые стоят на научно-философском фундаменте<sup>8</sup>.

Как это ни странно, но и сегодня имя ан-Наззāма фигурирует в философско-религиозных межконфессиональных диспутах. Так, известный сайт христиан-евангелистов по сравнительному богословию «Пробуждение» («The Awakening») опубликовал статью неизвестного автора под псевдонимом Эндрю «Почему Коран не чудо?» («Why The Qur'an Is Not a Miracle?»), которая вызвала определенный резонанс как в исламских, так и в христианских кругах. В частности, автор замечает:

Али Дашти, известный ирано-арабский мусульманский ученый, в своей книге «Twenty Three Years: A study of the Prophetic Career of Muhammad» (Allen and Unwin, London, 1985) пишет следующее:

«Среди мусульманских ученых раннего периода, когда ещё не возобладали фанатизм и гипербола, были такие как Ибрагим ан-Наззам, которые открыто признали, что систематизация

<sup>6</sup> *Ал-Джāхиз*, *Амр*. Китāб ал-хайавāн. Т. 4. Бейрут, 1996. С. 69.

<sup>7</sup> См.: *Ибрагим Т. К.* Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе // Ишрак. № 1. М., 2010. С. 290.

<sup>8</sup> *Horten M.* Die philosophischen systeme der spekulativen theologen im Islam. Bonn: F. Cohen, 1912. P. 190.

и синтаксис Корана не чудесны и что работа равной или большей ценности могла быть произведена другими богобоязненными людьми» (с. 48)<sup>9</sup>.

В свою очередь, исламский апологет Р. Маликов в своем очерке, опубликованном на сайте «Почему ислам?», выдвинул свое опровержение вышеупомянутой статьи, замечая, в частности, следующее:

Под словом «систематизация» Ибрахим ан-Наззам имеет ввиду порядок расположения аятов в сурах (тартибу аль-айи) и самих сур в свитке Корана (тартибу ас-сувар), а под словом «синтаксис» подразумевается обозначение огласовок (игджам) и точки, отличающие одни буквы от других (накт). Когда он говорит «не чудесны» (гой-ра мугджаз), это значит, что эти конкретные моменты не относятся к чудесам Корана, но это не значит, что Коран не чудесен. Несмотря на то, что Ибрахим ан-Наззам не относится к авторитетам исламского богословия, его вообще с трудом можно отнести к мусульманам. Но Эндрю повыдергивал фрагменты из труда Ибрахима ан-Наззама и использовал его так, словно это слова общепризнанного исламского ученого<sup>10</sup>.

Не касаясь анализа приведенных в обоих отрывках тезисов и «справок», по большей степени ошибочных и стереотипных, лишь отметим, что фигура ан-Наззāма и поныне остается значимой для апологетов различных вероучений, к сожалению, исключительно в отрицательном, скандальном смысле этого слова.

Споры вокруг ан-Наззāма и его наследия велись как при его жизни, так и на протяжении многих веков после его смерти. Как неоднократно было показано в работе, имя великого мутазиита, будучи неоднозначным и несовместимым с какой-либо отдельной идеологией, становилось орудием для внутрисламской борьбы многочисленных группировок. К сожалению, главной жертвой этой борьбы стала не столько биография ан-Наззāма, сколько его философское наследие. Ни одного труда философа не дошло до нас, а противоречивость доксографов при изложении его взглядов подчас поражает. Многочисленными источниками в уста Ибрахима б. Саййāра вкладывается огромное число взаимоисключающих тезисов, колеблющихся

<sup>9</sup> <http://3lotus.com/en/Islam/Quran-Not-a-Miracle.html/> (орфография и пунктуация автора сохранена).

<sup>10</sup> <http://www.whyislam.ru/islam-i-xristianstvo/dostojnyj-otvet-na-lzhivyj-navet-8.htm/> (дата обращения 17.02.2015. Орфография и пунктуация автора сохранена).

между относительной «ортодоксальностью» и радикальным «еретическим модернизмом». Именно этот факт не может не поколебать уверенности исследователя, размышляющего над философским наследием 'Абӯ Исхāқа. Однако такова историческая судьба ранних учений, дающих в последующем жизнь более поздним, зрелым, но все же дочерним по отношению к ним, философским системам.

Очевидно одно — 'Абӯ 'Исхāқ Ибрāхīm б. Саййār ан-Наззām стал первым мыслителем ислама, который оставил заметный след не только внутри своего религиозно-философского течения, но и в истории мировой философии. Мысль сына басрийских рабов, вне всякого сомнения, вышла за границы родного басрийского рынка, двора халифа, да и вообще Халифата, раздираемого политическими и идеологическими противоречиями и склоками, продолжая свой метафизический диалог с великими мыслителями прошлого, открывая все новые и новые пути для концепций своих предшественников, умов современников и судеб потомков.

## **ПРИЛОЖЕНИЯ**





## СПОР АН-НАЗЗАМА С ХИШАМОМ б. АЛ-ҲАКАМОМ\*

Было передано 'Али б. Муҳаммадом б. Қутайба со [слов] Йаҳйи б. 'Абӣ Бакра, [который] сказал: «И сказал ан-Наззәм Хишәму б. ал-Ҳакаму:

— Не пребывают обитатели рая в раю вечно; [ибо] тогда [способ] существования их будет идентичен [способу] существования Господа, что невозможно.

Сказал тогда Хишәм:

— Обитатели рая [будут] существовать [вечно] благодаря их Создателю; Создатель же [будет] существовать [вечно] благодаря Себе.

— Невозможно, чтобы остались они навек!

— И что произойдет с ними?

— Настигнет их угасание.

— Достигло ли тебя [известие] о том, что в раю есть все, чего желают души?

— Да.

— А если пожелают они или попросят Аллаха остаться в раю навечно?

— Воистину, Аллах не дарует им этого.

— А если муж из обитателей рая посмотрит на плод дерева и, протянув руку, притянет к себе ветку дерева, а потом, увидев плод лучше на другом, [соседнем] дереве, притянет ее левою рукой в то время, как поразит его угасание? Он останется распятым, с переплетенными с [ветвями] поднявшегося дерева руками? Разве слышал ты, чтобы в раю были распятые?

— Это невозможно!

— То, что ты сказал — невозможно более этого! Люди были созданы, пожили и были введены в рай, где ты и убиваешь их, о, невежда!

---

\* Перевод выполнен по: *Ат-Тусй, Насйр ад-Дин*. Ихтияр м'арифат ар-риджал. Багдад, 1404 г. х. Т. 2. С. 552; ср.: *Ал-Маджлиси, Муҳаммад*. Биҳар ал-'анвар. Дамаск, 2008. Т. 8. С. 143.

## СПОР АН-НАЗЗĀМА С ХИШĀМОМ 6. АЛ-ҲАКАМОМ О ДУХЕ\*

Спросил ан-НаззĀм ХишĀма, сказав

— Почему ты считаешь, что дух, если он больше не может пользоваться телом, возвращается [к себе], в себе [же] совершая постижение форм и вещей [посредством собственных] духовных сил?

Сказал ХишĀм:

— Потому что он — не тело, в которое может проникнуть противоречие, каковым и является покой, избавляющий [его от] постижения [сути вещей].

Сказал ан-НаззĀм:

— Если же, по твоему слову, не является он телом и не проникает в него противоречие — что же тогда обуславливает постижение им [сути тех вещей], что не предстают перед ним?

Сказал ХишĀм:

— Сила [его] протяжения и его возвышенность над преградами; он не постигает [суть] вещи индивидуально, мыслью и счетом — но постигает ее, соприкасаясь [с нею], ощущая единение [с нею].

Сказал ан-НаззĀм:

— Обязует ли осмысление вещи и [определение ее] меры сотворение ее, а также [наличное] ее присутствие?

Сказал ХишĀм:

— Если подразумеваешь ты, что необходимо созерцать ее, а описание ее [это] постижение [ее] — то тогда да.

Сказал ан-НаззĀм:

— Если [то, что ты сейчас сказал] необходимо, а описание ее [суть] постижение [ее] — то какова нужда [духа] в чувстве для [этого] постижения?

Сказал ХишĀм:

— [Необходимо духу] равное постижение сущности (*maḥīyāt*) и описание ее, как в мысли, так и в созерцании.

---

\* Пер. выполнен по: *Ал-Мақдисӣ, Муṭаххар б. Тахир*. Ал-Бад' ва ат-та'рих. Париж, 1901. Т. 2. С. 123.

Сказал ан-Наззāм:

— И какая в этом нужда, если требуется постижение [сути вещи], которое совершается и без [помощи] чувств?

Сказал Хишām:

— Дабы была [вещь] узнана в своей сущности наяву так же, как узнана была она [в духе силой] мысли.

Сказал ан-Наззāм:

— А знание о сущности [вещи] — умножает ли знание в самом [духе]?

Сказал Хишām:

— Да, умножает его, ибо вначале — постижение чувствами, потом — постижение мыслью. Тот, кто никогда не видел длины, тот не представит ее в самом себе мыслью своей, пока не увидит — тогда будет образ ее в нем самом доступным для постижения духом [даже тогда], когда оставит он пользование чувствами.

## СПОР АН-НАЗЗАМА С ЕГО ПРОТИВНИКАМИ\*

Сказали ему:

— Расскажи нам о человеке — видит ли он?

Сказал он:

— Да, видит осознаваемое.

Сказано было [ему]:

— Постигает ли он через зрение?

Сказал он:

— Да, постигает через зрение, [но и] действием [ума]: так, говорят «видел я у человека меч», если видели только рукоять, и говорят «видел я мертвеца», если видели тело.

Сказано было [ему]:

— Расскажи нам о человеке — что он [есть]?

Сказал он:

— Этот вопрос двояк: спрашиваете вы о его имени, или о его особенностях, [посредством] которых он бывает узнан, и отличается которыми он от других? Если спрашиваете об имени, то он — человек, а если об особенностях — то он [есть] жизнь, смерть, слово и смех. Но не имеем мы в виду, что он всегда мертв или жив, смеется или говорит — но то, что его удел таков: он из смертных, он живет и он [может] смеяться — даже если и не смеялся он.

Сказали они:

— Расскажи нам об этом живом человеке, которому присвоил ты жизнь: является ли она им, или же чем-то, отличным от него?

Сказал он:

— Я описал его живущим посредством жизни, которая отлична от него; также, если умрет он — опишу его мертвым посредством смерти, отличной от него. Его жизнь и смерть суть противоположные

---

\* Перевод выполнен по: *Ал-Мақдисӣ, Муṭаххар б. Ғахир*. Ал-Бад' ва ат-та'рих. Т. 2. Париж, 1901. С. 124.

Судя по характеристике, данной ан-Наззамом понятиям «жизнь» и «смерть», приводимый диспут можно отнести к самому раннему периоду жизни философа, о чем косвенно свидетельствует отсутствие определения ал-Мақдисӣ самих «противников».

акциденции: посредством одной он жил, посредством другой стал мертвым.

Сказали:

— Что есть жизнь и смерть?

Сказал он:

— Жизнь означает, что [человек] может передвигать то, что передвигает и желать то, чего пожелает из деяний.

Сказано было [ему]:

— Какие деяния могут исходить от него?

Сказал он:

— [Первые] — те, что совершаются по могуществу его, [по] волению к производству вещей, к работе, к мысли; [вторые] — те, что по природе, то есть те, что совершаются без его воления, или предшествующей [деянию] мысли. Но смерть — не такова: если приходит она в человека, то отменяет все вышеприведенное, ибо приходом своим отменяет она всякую предыдущую способность к действию. Если воскресит [человека] Аллах — то воскресит по его природе, если же умертвит — то умрет тот со своим природным деянием. Смерть не является исчезновением [человека] — ибо, если б было оно исчезновением его, то невозможно было бы возникновение в человеке смерти; но смерть есть повреждение, вставшее между ним и его мощью.



## ОТВЕТ 'АБУ НУВАСА АН-НАЗЗАМУ\*

Оставь укоры свои, ведь [в] укорс [твоём] — высокомерие; но вылечь меня тем, что является лекарством<sup>1</sup> —

оно желтое [цветом своим], [и] не спускаются горести к его двору; и даже если притронется к нему камень — то возвеселится!

Взял я ночью сосуд с ним — и озарился дом мой от лика его перламутровым [светом];

тогда выпустил я его, чистого, из горлышка сосуда — и потекло [вяло] оно, словно взяла его дремота!

Оно настолько отлично от воды в нежности своей, что кажется после него, что вода — суха,

а если можно было бы смешать его со светом — то родился бы свет новый для смесителя его!

О нем я плачу — и не плачу о том месте, где ступали [стопы] Хинд или 'Асмā<sup>2</sup>.

Скажи же тому, кто измыслил философию в науке: «Выучил ты что-то, но и что-то ускользнуло от тебя!

Если же ты человек совестливый — то не запрещай [божественного] прощения [по отношению ко мне] — ведь запрещение прощения в религии — постыдно!».

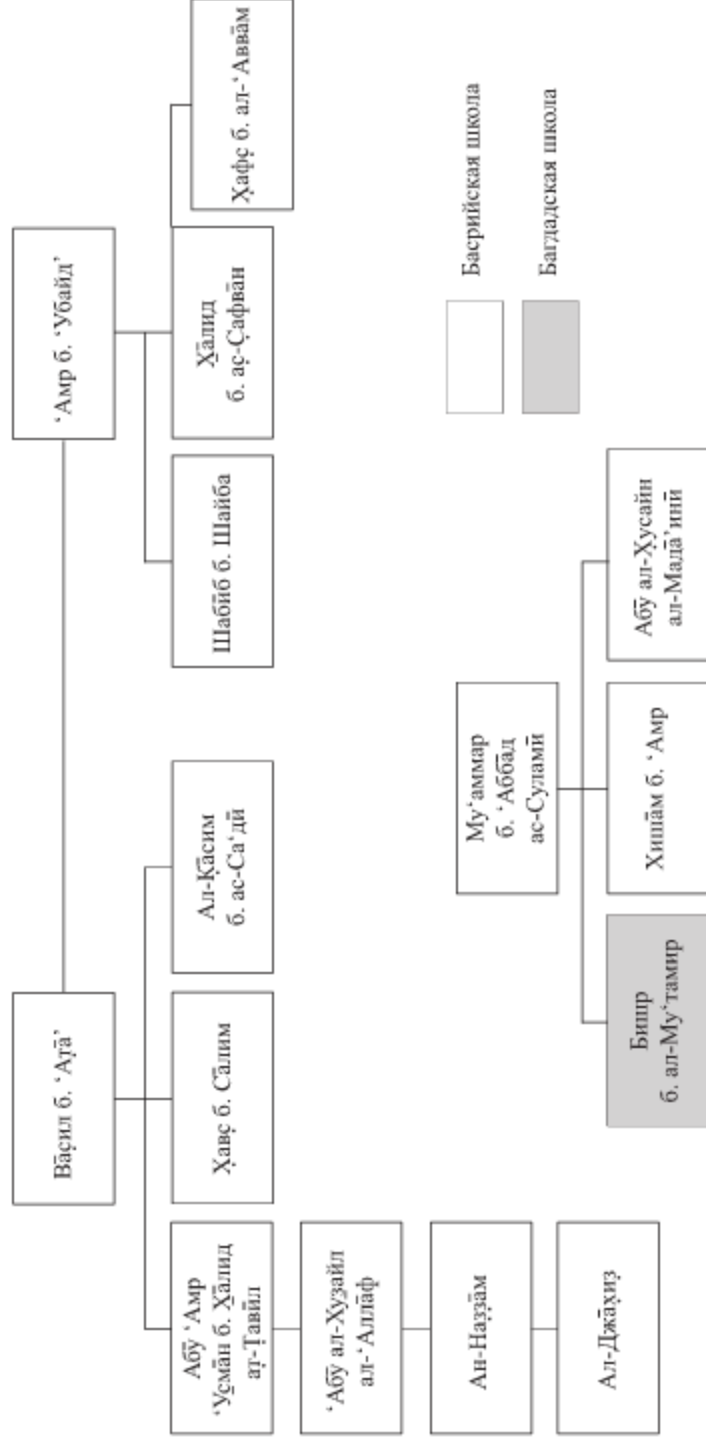
---

\* Перевод выполнен по: 'Абу Нувас. Диван 'Абу Нувас. Бейрут, 1984. С. 54.

<sup>1</sup> Здесь речь идет собственно о предмете спора — о вине.

<sup>2</sup> Хинд и 'Асмā — арабские женские имена.

# ОСНОВНЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ ПЕРИОДА РАННЕГО МУТАЦИЛИЗМА



## БИБЛИОГРАФИЯ

### Источники

- 'Абд ал-Джаббар, ал-қадӣ.* Ал-Муғнӣ фӣ абвāб ат-тавҳид ва ал-'адл. Бейрут, 2012.
- 'Абд ал-Джаббар, ал-қадӣ.* Шарҳ ал-'усул ал-ҳамса. Каир, 1996.
- 'Абу Нувās.* Дивāн 'Абу Нувās. Бейрут, 1984.
- Ал-Амидӣ, 'Алӣ.* Ал-Иҳкām фӣ 'усул ал-аҳкām. Каир, 1984.
- Ал-'Андалусӣ, Ибн 'Абд ал-Барр.* Муҳтасар джāми' байāн ал-'илм ва фадли-хи. Бейрут, 2006.
- Ал-'Андалусӣ, 'Алӣ б. Ҳазм.* Ал-Иҳкām фӣ 'усул ал-аҳкām. Бейрут, 2008.
- Ал-'Андалусӣ, 'Алӣ б. Ҳазм.* Ал-Муҳаллә би-л-'асār — Ал-Муҳалла фӣ шарҳ ал-муджаллә би-л-ҳуджадж ва ал-'асār. Каир, 1352 г. х.
- Ал-'Андалусӣ, 'Алӣ б. Ҳазм.* Ал-Фиғал фӣ ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Бейрут, 2007.
- Ал-'Андалусӣ, 'Алӣ б. Ҳазм.* Марāтиб ал-иджмā'. Бейрут, 1984.
- Ал-'Андалусӣ, 'Алӣ б. Ҳазм.* Тавқ ал-ҳамāма. Дамаск, 1970.
- Ал-'Асқалāнӣ, Ибн Ҳаджар.* Лисāн ал-мизāн. Бейрут, 2002.
- Ал-'Аш'арӣ, 'Абу ал-Ҳасан.* Ал-Ибāна 'ан 'усул ад-дийāна. Медина, 1400 г. х.
- Ал-'Аш'арӣ, 'Абу ал-Ҳасан.* Истиҳсāн ал-ҳавд фӣ 'илм ал-калām. Бейрут, 1995.
- Ал-'Аш'арӣ, 'Абу ал-Ҳасан.* Ал-Лума' фӣ ар-радд 'алā 'ахл аз-зийағ ва ал-бида'. Каир, 1374 г. х.
- Ал-'Аш'арӣ, 'Абу ал-Ҳасан.* Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-муғаллйн. Каир, 2000.
- Ал-'Аштарӣ, Варрām.* Танбїх ал-ҳавāтир ва нузхат ан-навāзир. Багдад, 1995.
- Ал-Бағавӣ, ал-Ҳусайн.* Тафсир ал-Бағавӣ: ма'āлим ат-танзийл. Ар-Рияд, 2000.
- Ал-Бағдādӣ, 'Абдуллāх.* 'Уйўн аҳбār ал-'ийāн. Каир, 1981.
- Ал-Бағдādӣ, 'Абдулқāхир.* Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982.
- Ал-Бағдādӣ, 'Абдулқāхир.* 'Усўл ад-дйн. Бейрут, 1981.
- Ал-Бағдādӣ, ал-Ҳатīb.* Та'рийх Бағдād. Каир, 1349 г. х.
- Ал-Байдāвӣ, 'Абдуллāх.* Минҳадж ал-вусўл 'илā 'илм ал-'усўл. Бейрут: Дār Ибн Ҳазм, 2009.
- Ал-Бақиллāнӣ, 'Абу Бакр.* Китāб и'джāз ал-Қур'āн. Каир, 1315 г. х.
- Ал-Бақиллāнӣ, 'Абу Бакр.* Тамҳид ал-'авā'ил фӣ талҳйς ад-далā'ил. Каир, 1996.

- Ал-Балхӣ, 'Абу ал-Қасим*. Баб зикр ал-му'тазила мин мақалат ал-исламиййин. Тунис, 1994.
- Ал-Бухарӣ, Муҳаммад*. Саҳйх ал-Бухарӣ. Бейрут, 1996.
- Ал-Ғазālӣ, 'Абу Ҳамид*. Ал-Мунқиз мин ад-далāl ва ал-муваққил 'илā зй ал-'узза ва ал-джалāl. Каир: Мактабат Субайх, 1946.
- Ал-Ғазālӣ, 'Абу Ҳамид*. Ал-Мустақфā мин 'илм ал-'усул. Булақ, 1322 г. х.
- Ал-Ғазālӣ, 'Абу Ҳамид*. Тахфут ал-фаласифа. Каир, 2007.
- Ад-Дайнурӣ, 'Абу Ханӣфа*. Ал-Аҳбар ат-тивāl. Лондон, 1888.
- Ал-Джавзиййа, Ибн Қаййим*. Аҳкām 'ахл аз-зимма. Ал-Даммам, 1997.
- Ал-Джаққас, 'Абу Бакр*. Аҳкām ал-Қур'ан. Бейрут, 2003.
- Ал-Джаҳиз, 'Амр*. Ал-Байан ва ат-табийн. Каир, 1998.
- Ал-Джаҳиз, 'Амр*. Ат-Тарбӣ ' ва ат-тадвир. Дамаск, 1955.
- Ал-Джаҳиз, 'Амр*. Китāб ал-ҳайавāн. Бейрут, 1996.
- Ал-Джувайнӣ, 'Абу ал-Ма'али*. Ал-Бурхāн фй 'усул ал-фиқх. Дауха, 1399 г. х.
- Ал-Джувайнӣ, 'Абу ал-Ма'али*. Аш-Шāmил фй 'усул ад-дйн. Александрия, 1969.
- Ал-Джурджанӣ, аш-Шарӣф*. Ат-Та'рифāt. Каир: Ал-ма'ба'а ал-ҳайриййа, 1306 г. х.
- Ал-Джурджанӣ, аш-Шарӣф*. Шарҳ ал-мавақиф. Багдад, 1907.
- Аз-Замаҳшарӣ, 'Абу ал-Қасим*. Тафсир ал-кашшāф. Бейрут, 2008.
- Аз-Заркашӣ, Муҳаммад*. Ал-Баҳр ал-муҳйт фй 'усул ал-фиқх. Каир, 1994.
- Аз-Заҳабӣ, Шамс ад-Дин*. Сийар а'лām ан-нубалā'. Бейрут, 1417 г. х.
- Аз-Зухайли В.* Ал-Фиқх ал-исламийй ва адиллату-ху. Дамаск, 1985.
- Ибн 'Абӣ ал-Ҳадид, 'Абд ал-Ҳамид*. Шарҳ наҳдж ал-балāға. Дамаск, 2009.
- Ибн ал-Муртада*. Ал-Баҳр аз-заҳҳар ал-джāми' ли-мазаҳиб 'уламā' ал-'амсār. Бейрут, 1393 г. х.
- Ибн ан-Надӣм, 'Абу ал-Фарадж*. Ал-Фихрист. Лондон, 2009.
- Ибн 'Асāкир, 'Али*. Табийн кизб ал-муфтарӣ фй-мā нусиба 'илā ал-'имām ал-'Аш'арӣ. Дамаск, 1347 г. х.
- Ибн Джа'фар, Қудāма*. Нақд ан-наср. Бейрут, 1995.
- Ибн Нубата, Джамāl ад-Дин*. Сарҳ ал-'уйун шарҳ рисāлат 'Ибн Зайдун. Каир, 1934.
- Ибн Касӣр, 'Абу ал-Фидā'*. Тафсир ал-Қур'ан ал-'азйм. Бейрут, 1999.
- Ибн Қудāма, 'Абу Муҳаммад*. Ал-Мугнӣ. Бейрут, 1997.
- Ибн Қудāма, 'Абу Муҳаммад*. Равдат ан-назир ва джаннат ал-манāзир. Эр-Рияд, 1399 г. х.
- псевдо-Ибн Қутайба, 'Абдуллāх б. Муслим*. Ал-'Имāма ва ас-сийāса. Алжир, 1989.
- Ибн Қутайба, 'Абдуллāх б. Муслим*. Ихтилāф фй ал-лафз ва ар-радд 'алā ал-джаҳмиййа ва ал-мушаббиха. Каир, 1249 г. х.
- Ибн Қутайба, 'Абдуллāх б. Муслим*. Та'вил мухталаф ал-ҳадйс. Каир, 1326 г. х.
- Ибн Рушд, 'Абу ал-Валид*. Китāб фасл ал-мақāl фй-ма байн ал-ҳикма ва ал-шарӣ 'а мин ал-иттиқāl. Бейрут, 2002.

- Ибн Рушд, 'Абу ал-Валид*. Манāхидж ал-адилла фй 'ақā'ид 'ахл ал-милла. Каир, 1964.
- Ибн Таймиййа, Тақийй ад-Дин*. Ан-Нубуввāt. Каир, 1346 г. х.
- Ибн Хаййāн, Джāбир*. Китāб ал-хавāсс ал-кабйр // *Мухтār расā'ил Джāбир б. Хаййāн*. Каир, 1354 г. х.
- Ибн Халдūн, 'Абдурраҳмāн*. Ал-Муқаддима. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1398 г. х.
- Ибн Халликāн, Шамс ад-Дин*. Вафайāt ал-а'ййāн. Бейрут, 1972.
- Ибн Хаджāдж, Муслим*. Сахйх ал-Муслим. Ал-'Истана, 1334 г. х.
- Ибн Хузайма, Мухаммад*. Китāб ат-тавхйид ва исбāt сифāt ар-Рабб 'азза ва джалла. Каир: Мактабат ал-куллийāt ал-'азхариййа, 1968.
- Ибн Шāкир, Мухаммад*. 'Уйūн ат-таварйх. Каир, 1980.
- Ал-'Йджй, 'Афуд ад-Дин*. Ал-Мавāкиф. Бейрут, 1997.
- Ал-'Исфарāййинй, 'Имāд ад-Дин*. Ат-Табсйр фй ад-дйн ва тамййз ал-фирқа ан-наджийа 'ан фирақ ал-хāликйн. Бейрут, 1983.
- Ал-'Исфāхāнй, 'Абу ал-Фарадж*. Ал-Ағāнй. Каир, 1999.
- Ал-Қайравāнй, 'Абу 'Исхāқ*. Захр ал-ādāб. Каир, 1931.
- Ал-Кантūри*. Кашф ал-худжуб ва ал-астār 'ан асмā' ал-кутуб ва ал-асфār. Бенгали, 1935.
- Ал-Қасим, Ибн Ибрāхйм*. Ар-Радд 'алā аз-зиндйқ ал-ла'йн Ибн ал-Муқаффа'. Рим, 1928.
- Ал-Киндй, Йа'қуб*. Расā'ил ал-Киндй ал-фалсафиййа. Бейрут: Дār ал-фикр ал-'арабийй, 1950.
- Ал-Қирāфй, Шихāб ад-Дин*. Аз-Захйра фй ал-фиқх. Бейрут, 1994.
- Ал-Қирāфй, Шихāб ад-Дин*. Шарх танқйх ал-фусўл. Каир, 1973.
- Қубрй-заде, Таш*. Мифтāх ас-са'āда ва миcбāх ас-сийāда фй мауду'āt ал-'улўм. Каир: Дār ал-кутуб ал-хадйса, б. г.
- Ал-Қуммийй, 'Аббās*. Хадиййат ал-ахбāб фй зикр ал-ма'рўфйн би-л-кинā ва ал-алқāб ва ал-ансāб. Қумм ал-Муқаддаса, 2000.
- Ал-Қуртубй, Мухаммад*. Ал-Джāми' ли-ахкām ал-Қур'āн. Бейрут, 2003.
- Ал-Маджлисй, Мухаммад*. Бйхār ал-'анвār. Дамаск, 2008.
- Ал-Мақдисй, Мутаххар б. Тāхир*. Ал-Бад' ва ат-та'рйх. Париж, 1901.
- Ал-Мақризй, Тақийй ад-Дин*. Ал-Хутāt. Булак, 1270 г. х.
- Ал-Малтй, 'Абу ал-Хусайн*. Ат-Танбйх ва ар-радд 'алā 'ахл ал-ахвā' ва ал-бида'. Бейрут, 2009.
- Ал-Мас'удй, 'Абу ал-Хасан*. Ат-Танбйх ва ал-ишрāф. Лондон, 1893.
- Ал-Мас'удй, 'Абу ал-Хасан*. Исбāt ал-васиййа ли-л-'имām 'Алй б. 'Абй Тāлиб. Бейрут: Дār ал-адвā', 1988.
- Ал-Мас'удй, 'Абу ал-Хасан*. Мурўдж аз-захаб ва ма'āдин ал-джавхар. Бейрут, 2005.
- Ал-Матуридй, 'Абу Мансўр Мухаммад*. Ат-Тавхйид. Александрия, 2010.
- Ал-Матуридй, 'Алй*. Манх ар-равд ал-азхар фй шарх китāб ал-фиқх ал-акбар. Бейрут: Дār ал-башā'ир ал-ислāмиййа, 1981.



- Ал-Му'афй, 'Абу ал-Фарадж.* Ал-Джаліс ас-сәлих ал-кафй ва ал-'аніс ан-насіх аш-шафй. Бейрут, 2005.
- Ал-Муртада, Ал-Махдй ли-Динилла Ахмад б. Йахйа.* Ал-Маниййа ва ал-'амал фй шарх ал-милал ва ан-ниҳал. Хайдар-Абад, 1316 г. х.
- Ал-Муртада, ас-Саййид.* Ал-'Амәли фй ат-тафсйр ва ал-ҳадіс ва ал-'адаб. Тегеран, 1902.
- Ан-Насафй, Наджм ад-Дин.* Ал-'Ақә'ид ан-насафиййа. Каир, 1319 г. х.
- Ан-Наубахтй, ал-Ҳасан.* Фирақ аш-шй'а. Стамбул, 1931.
- Ан-Ниджмй, Муҳаммад.* Адвә' 'алә ас-саҳихайн. Бейрут, 1419 г. х.
- Ан-Нисабурй, 'Абу Рашид.* Китаб ал-масә'ил фй ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-бағдадиййин. Берлин, 1902.
- Ан-Нисабурй, 'Абу Рашид.* Китаб ал-масә'ил фй ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-бағдадиййин. Триполи, 1979.
- Ан-Нисабурй, Муҳаммад.* Ал-Мустадрак 'алә ас-саҳихайн. Бейрут, 1998.
- Ан-Нисабурй, Са'ид.* Диван ал-'усӯл фй ат-тавҳид. Каир, 1969.
- Рәзй, Саййид Мутрада.* Табсират ал-'аввәм фй ма'рифат мақаләт ал-әнәм. Тегеран, 1313 г. х.
- Ар-Рәзй, Фахруддин.* Ал-Мабаҳис ал-машриқиййа фй 'илм ал-'иләхиййат ва ат-табй'иййат. Хайдарабад, 1343 г. х.
- Ар-Рәзй, Фахруддин.* Ал-Муҳассал фй афкәр ал-мутақаддимйн ва ал-мута'аххирйн мин ал-'уламә' ва ал-ҳукамә' ва ал-мутакаллимйн. Каир, 2005.
- Ар-Рәзй, Фахруддин.* Ат-Тафсйр ал-кабйр 'ау мафәтиҳ ал-ғайб. Каир, 1308 г. х.
- Ар-Рәзй, Фахруддин.* И'тиқадәт фирақ ал-муслимйн ва ал-мушрикйн. Каир, 1938.
- Ас-Са'алибй, 'Абу Мансӯр.* Ал-И'джәз фй ал-'йджәз. Каир, 1897.
- Ас-Салимй, Нур ад-Дин.* Ғал'ат аш-шамс. Оман, 1997.
- Ас-Сам'анй, 'Абдулкарим.* Ал-Ансәб. Бейрут, 1988.
- Ас-Самарқандй, Шамс ад-Дин.* Шарх ас-саҳә'иф ал-'иләхиййа. Дамаск, 1986.
- Ас-Сафадй, Саләх ад-Дин.* Накт ал-химйән фй нукат ал-'имйән. Каир, 1329 г. х.
- Ас-Сиджистанй, 'Абу Давӯд.* Суан 'Абй Давӯд. Джидда. 1998.
- Ас-Субкй, 'Абу ал-Фаъл 'Аббас б. Мансӯр.* Китаб ал-бурҳан фй 'ақә'ид 'ахл ал-'ймән. Каир, 1400 г. х.
- Ас-Субкй, Тадж ад-Дин.* Табақат аш-шафй'иййа ал-кубрә. Бейрут, 1964.
- Ас-Суйӯтй, Джаләл ад-Дин.* Ал-Азхәр ал-мутанәсира фй ал-аҳбәр ал-мутаватира. Бейрут, 1985.
- Ас-Сукфй, Ибн Хиләл.* Ал-Ғарәт 'ав ал-истинфәр ва ал-ғарәт. Багдад, 1987.
- Ат-Тавҳидй, 'Абу Ҳаййан.* Самарәт ал-'улӯм. Ма'а китаб ал-'адаб ва ал-'иншә' фй ас-садақа ва ас-садиқ. Каир: ал-Мағба'а аш-шарқиййа, 1323 г. х.
- Ат-Тирмизй, 'Абу Йсә.* Суан ат-Тирмизй. Бейрут: Дәр ал-ғарб ал-'арабй, 1996.

- Ат-Ғабарӣ, 'Абу Джа'фар.* Та'риҳ ал-'умам ва л-мулӯк. Бейрут, 1407 г. х.
- Ат-Ғабарӣ, 'Абу Джа'фар.* Тафсири ат-Ғабарӣ — Джамӣ' ал-байан фӣ тафсири ал-Қур'ан. Бейрут: Дар ал-ма'ариф, 2002.
- Ат-Ғабризи, ал-Ҳатӣб.* Мишкати ал-ма'сәбӣх. Бейрут, 1993.
- Ат-Танӯхӣ, 'Абу 'Али.* Ал-Фарадж ба'д аш-шидда. Каир, 1978.
- Ат-Тафтәзәнӣ, Са'д ад-Дин.* Шарҳ ал-'ақә'ид ан-насафийа. Каир, 1358 г. х.
- Ат-Тафтәзәнӣ, Са'д ад-Дин.* Шарҳ ал-мақәсид. Бейрут, 1998.
- Ат-Таханауӣ, Муҳаммад 'Али.* Капшәф иттиләҳати ал-фунун ва ал-'улум. Калькутта, 1861 г. х.
- Ат-Ғусӣ, На'сир ад-Дин.* Ихтияр ма'рифат ар-риджал. Багдад, 1404.
- Ат-Ғусӣ, На'сир ад-Дин.* Талхис ал-муҳассал. Каир, 1985.
- Ат-Ғусӣ, На'сир ад-Дин.* Ал-Ҳилаф. Қумм ал-мушаррафа, 1420 г. х.
- Ат-Ғусӣ, На'сир ад-Дин.* Шарҳ ал-'ишарат ва ат-танбихат. Каир, 2010.
- Ал-Фарәбӣ, 'Абу Наср Муҳаммад.* Ихсә' ал-'улум. Каир, 1968.
- Ал-Ҳавансәри, ал-Мирзә Муҳаммад Бақир.* Равдат ал-джаннат фӣ аҳвал ал-'улама' ва ас-сәдат. Бейрут, 1991.
- Ал-Ҳаййат, 'Абдулрахим.* Ал-Интисар ва ар-радд 'ала Ибн ар-Равандӣ ал-мулҳид. Каир, 1925.
- Ал-Ҳайдарӣ, 'Али.* 'Усӯл ал-истинбат фӣ 'усӯл ал-фиқх. Багдад, 1980.
- Ал-Ҳанбали, Ибн 'Имод.* Шазарат аз-заҳаб фӣ аҳбар ман заҳаб. Бейрут, 1986.
- Аш-Шавкәнӣ, Муҳаммад.* Найл ал-автар мин 'асрар мултақә ал-'аҳбар. Бейрут, 1993.
- Аш-Шавкәнӣ, Муҳаммад.* Иршад ал-фуҳӯл 'илә таҳқиқ ал-ҳаққ мин 'илм ал-'усӯл. Каир, 1327 г. х.
- Аш-Шәфи'и, Муҳаммад.* Китаб ар-рисәла. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2008.
- Аш-Шахрастәнӣ, 'Абу ал-Фатҳ 'Абдулкарим.* Ал-Иқдам фӣ 'илм ал-калам. Багдад, 1975.
- Аш-Шахрастәнӣ, 'Абу ал-Фатҳ 'Абдулкарим.* Ал-Милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1993.
- Аш-Ши'и, ал-Муртадә.* Фарә'ид ал-'усӯл. Қумм, 1377 г. х.
- Аш-Ширәзи, Садр ад-Дин.* Ал-Асфәр ал-'арба'а. Тегеран, 1282 г. х.
- Kitab al-Amanat wa'l-I'tiqadat von Sa'adja b. Jusuf al-Fajjumi / Hrsg. von dr. S. Landauer. Leiden: E. J. Brill, 1880.

## Литература

- 'Абд ал-Мун'им, Ф. Ал-Иджмā'. 1999.
- 'Абду-ху, Муҳаммад. Рисāлат ат-тавҳид. Каир: Дар ан-Наср ли-т-тибā'а, 1969.
- 'Абд ар-Рāзиқ, Мустафā. Тамхид ли-та'рйх ал-фалсафа ал-исламиййа. Каир: Ладжнат ат-та'лиф ва ат-тарджама ва ан-нашр, 1959.
- 'Абӯ Рйда, М. А. Ибрāхим б. Саййār ан-Наззām ва āрā'у-ху ал-калāmиййа ал-фалсафиййа. Каир, 1946.
- Ал-'Асāли, Ҳ. Ал-Джахм б. Сафвāн ва макāнату-ху фй ал-фикр ал-ислāmийй. Багдад, 1965.
- Ал-'Афйфй, А. Ал-А'йāн ас-сāбита фй мазхаб Ибн 'Арабй ва ал-ма'дўмāt фй мазхаб ал-му'тазила // Ибн 'Арабй / Под ред. Мадкўра 'И. Каир, 1996.
- Ал-Бада'ий, 'А. Ат-Турāс ал-йўнāний фй ал-ҳадāра ал-ислāmиййа. Каир, 1940.
- Ал-Бада'ий, 'А. Мазāхиб ал-ислāmиййин. Бейрут: Дар ал-'илм ли-л-малāййн, 1979.
- Ал-Ғурāби, 'А. 'Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллāф. Каир, 1949.
- Ал-Джсāбирй, М. А. Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй. Бейрут, 2002.
- Джабрй, Ш. Ал-Джāхиз му'аллим ал-'ақл ва ал-'адаб. Каир, 1932.
- Қасйр, Ҳ. 'А. 'Асар ал-и'тизāl фй фикр файласўф ал-'араб ал-Киндй // Маджаллат дирāсāt Басра. 16. Басра, 2013.
- Ал-Мавсў'а ал-фиқхиййа. Кувейт, 1401 г. х.
- Насрй, 'А. Фалсафат ал-му'тазила. Бейрут, 1993.
- Ан-Нашийār, А. С. Наш'ат ал-фикр ал-фалсафийй фй ал-ислām. Бейрут, 1995.
- Ристум, Са'д. Аш-Шй'а ва ат-ташаййу'. Дамаск: ал-'Авā'ил. 2008.
- Ас-Саййид, М. 'Абӯ Джа'фар ал-'Искафй ва āрā'у-ху ал-калāmиййа. Каир, 1998.
- Салим, М. Ан-Наззām ва ал-фикр ан-нақдийй фй ал-ислām. Дамаск, 1983.
- Ас-Сандўбй, Ҳ. 'Адаб ал-Джāхиз. Каир, 1932.
- Санталана, Д. Ал-Мазāхиб ал-йўнāниййа ал-фалсафиййа фй ал-'āлам ал-ислāmийй / Под ред. М. Д. Шарафа. Дамаск, 1981.
- Субҳй, 'А. Ал-'Ашā'ира. Бейрут, 1985.
- Субҳй, 'А. Ал-Му'тазила. Каир, 1982.
- Ат-Тафтāзāнй, 'А. Мадҳал 'илā ат-тасаввуф ал-ислāmй. Каир, 1978.
- 'Умāра, М. Таййārāt ал-фикр ал-ислāmийй. Бейрут, 2007.
- Фаҳрй, М. Та'рйх ал-фалсафа ал-ислāmиййа. Бейрут, 1974.
- Ал-Ҳусайнй, Ҳ. Ал-Мабāди' ал-'āмма ли-л-фиқх ал-джа'фарийй. Багдад, 1964.
- Шакир, М. Ат-Та'рйх ал-ислāmийй. Ал-'Ахд ал-'амавийй. Каир, 1982.
- Аш-Шафи'й, Ҳ. Ал-Мадҳал 'илā дирāсāt 'илм ал-калām. Карачи, 1989.
- Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Наука, 1995.
- Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1988.

- Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам. Учебн. пос. Новосибирск, 2005.
- Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
- Закуев А. К. Философия ан-Наззама. Баку, 1961.
- Ибрагим Т. К. Калам и вопрос об «ортодоксальной философии» ислама // Религия в изменяющемся мире (Серия: Философская мысль континентов). М.: Изд-во РУДН, 1994.
- Ибрагим Т. К. Каламское опровержение антропоморфизма // Ишрак. № 2. М., 2011.
- Ибрагим Т. К. Материалистические тенденции в учении мутазилитов // Из истории философии освободившихся стран. М., 1983.
- Ибрагим Т. К. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе // Ишрак. № 1. М., 2010.
- Ибрагим Т. К. Философия калама (VII—XV вв.): Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 1984.
- Иоанн Дамаскин, преп. Беседа сарацина с христианином / Пер. Д. Е. Афиногенов // Творения. 1997.
- Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
- Краткая еврейская энциклопедия. М., 1996.
- Кураев А. В. Куда идёт душа. Раннее христианство и переселение душ. Феникс: Православная библиотека «Троицкое слово», 2001.
- Максим Исповедник, преп. Творения. М., 1993.
- Морозкина З. Н. Софист Горгий и его учение о бытии // Античность и современность. М., 1982.
- Ан-Наубахти, ал-Хасан ибн Муса. Шиитские секты / Пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. СПб, XLIII. М., 1973.
- Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2000—2001.
- Нофал Ф. О. Гносеология ан-Наззāма в контексте му'тазилитской и обще-каламской теории познания // Філософські дослідження. 19. Луганськ: Видавництво СНУ ім. В. Даля, 2013.
- Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система / Ин-т востоковедения, С.-Петербург, фил. М., 2004.
- Сагадеев А. В. Калам // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988.
- Смирнов А. В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // Вопросы философии. № 3. 1999.
- Смирнов А. В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998.
- Спиркин А. Г. Философия. М.: Гардарики, 2005.
- Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995.

- Султанов Р. И. К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. М., 1990.
- Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебн. пос. М., 1995.
- Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983.
- Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991.
- Аш-Шахрастани, Мухаммад ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах. Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1984.
- Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Supplementband, 1898.
- Eberhardt D. Der sensualistische Ansatz und das Problem der Veränderung in der Philosophie Mu'ammars und an-Nazzams. Diss. Tübingen, 1979.
- Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. N. Y.; L., 1983.
- Frank R. M. Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period (Studies in islamic philosophy and science). Albany (NY): University Press, 1978.
- Horten M. Die philosophischen systeme der spekulativen theologen im Islam. Bonn: F. Cohen, 1912.
- Macdonald D. B. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. N. Y.: Scribner, 1903.
- Menacé J. de. Mutazila et Théologie Mazdeenne. Cairo, 1974.
- van Ess J. Das Kitab an-Nakt des Nazzam und seine Rezeption im Kitab al-Futya des Gahiz. Göttingen, 1972.
- van Ess J. Ein unbekanntes Fragment des Nazzam // Der Orient in der Forschung: Festschrift für Otto Spies. Wiesbaden, 1967.
- Watt W. M. Islamic Philosophy and Theology. An extende survey. Edinburgh: University Press, 1979;
- Watt W. M. The Formative Period of Islamic Thought. Edinburgh: Oneworld Edition, 2002.
- Wolfson H. The Philosophy of the Kalam. Harvard University Press, 1976.



## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

### А

- Абсолют 22  
Авторитет 27, 28, 35, 66, 119  
Агностицизм 50  
Акт 59, 97—99, 101, 111  
Акциденция 26, 36, 51, 53, 56,  
82, 87, 89, 91—93, 98, 99, 104,  
105, 111  
Анализ 13—16, 38, 88  
Антифидеизм 21  
Античность 7, 11, 22, 29, 33, 34,  
42, 51, 56, 61, 62, 87, 90, 92,  
96, 115  
Антропоморфизм 24, 25, 30, 39,  
79  
Апологетика 20, 22, 26, 30, 31,  
50, 78, 79, 95, 118, 119  
Апофатика 38, 39, 81  
Аскетичность 36  
Апофатичность 38, 39, 81  
Ашаризм, ашариты 8, 9, 23, 36,  
37, 54, 58, 59, 93, 111

### Б

- Бесконечность 39, 56, 92, 94—97,  
100, 101, 105, 116, 117  
Благо 32, 83—85, 110  
Бог, божественное 10, 22—25,  
27, 30—32, 40, 41, 56, 58—60,  
63, 80—86, 99, 100, 103, 109,  
110, 118, 119, 128  
Бытие 23, 26, 36, 50, 56, 86, 103,  
104, 118

### В

- Вера 9, 14, 18, 20—24, 26, 27, 29,  
31, 34, 36—38, 40, 56, 69, 72,  
79, 83, 84, 89, 106, 109, 114  
Вечность 16, 30, 32, 36, 39—41,  
49, 50, 52, 78, 81—83, 86, 123  
Власть 23, 28, 29, 34, 40, 86, 113  
Влияние 7, 11, 15, 16, 22, 28—32,  
34, 35, 49, 58, 81, 91, 108, 118  
Воля, воление 23, 25, 26, 40, 41,  
54, 59, 60, 82, 83, 85, 87—90,  
92, 127  
Время 9, 11, 39, 86, 92, 93, 97—99,  
101, 102, 106, 116

### Г

- Генезис 15, 37  
Гносеология 12, 15, 57, 58, 64  
Грех 29, 31, 37, 40, 41, 54, 110,  
112

### Д

- Дахриты 104  
Движение 8, 10, 16, 26, 56, 59, 62,  
86, 88—91, 93, 97  
    намеренное 98, 99  
    перевода 33, 34  
    переместительное 98  
Действие 10, 18, 20, 29, 40, 47,  
50, 60, 70, 82, 83, 85, 87—90,  
98—100, 103, 106, 110, 111,  
126, 127

Джабриты 26  
 Джахмиты 26, 35, 38, 50, 111  
 Добродетель 32, 34, 40, 109  
 Душа 33, 39, 50, 54, 58—62, 70,  
 87—89, 102, 110, 112, 123  
 Дух 9, 16, 31, 32, 54, 61, 62, 87,  
 88, 124, 125

**Е**

Единое 24, 29, 38, 39, 54, 60, 62,  
 67—69, 82, 86—89, 91, 92, 95,  
 98, 118, 113, 124  
 Единоновременное 97, 99, 101—103,  
 106  
 Едино мгновительное 99

**З**

Зло 32, 39, 41, 55, 83—85, 109  
 Знание 39, 40, 52, 57—60, 73, 77,  
 81—83, 125  
     вынужденное 62  
     необходимое 62, 73  
     умозрительное 63, 73  
 Зороастризм 31, 32, 49

**И**

Ислам 7—9, 11, 12, 14, 16, 18—31,  
 34, 35, 38—41, 47, 50, 51, 59,  
 65—68, 71—81, 83, 87, 91, 94,  
 101, 104, 108, 115, 117—120  
 Истина 26, 36, 56, 58, 71, 80, 89,  
 116  
 Иудаизм 29, 30, 109

**К**

Кадариты 26, 35, 38, 53  
 Коран 16, 19, 20, 23, 24, 26, 30,  
 32, 39, 51, 59, 65, 66, 68, 69,

71—73, 75, 76, 78—80, 94, 99,  
 103, 108, 112, 117—119  
 Концепция 11, 13, 19, 20, 22, 24,  
 34, 36, 39, 40, 57—59, 63, 81,  
 82, 87, 91, 94, 97—100, 102,  
 106, 107, 109, 111, 115—117,  
 120

**М**

Мгновение 93, 98, 99  
 Метафизика 11, 15, 22, 81, 82, 86,  
 98, 111, 120  
 Мир, мироздание 7, 9, 11, 22—24,  
 32, 50, 55, 56, 58, 60, 61, 64,  
 86, 88, 91, 92, 94, 97, 99—102,  
 106, 107, 109, 110  
 Мнение 13, 20, 22, 29, 30, 35, 37,  
 41, 56, 58, 62, 65, 67, 69, 71,  
 76, 82—84, 90—93, 95, 97, 99,  
 100, 103, 109, 111  
 Модус, модальность 82, 89  
 Монотеизм 31, 32, 39, 56, 81, 91  
 Муджассимиты 30, 39  
 Муджахид 35, 67, 69  
 Мурджииты 29, 37, 114  
 Мутаизм 8—10, 12, 13, 15,  
 16, 18, 23, 31, 35—43, 46—49,  
 53—56, 58, 61, 62, 65, 70, 71,  
 73, 76, 79, 81—86, 88—91,  
 96, 97, 106, 108, 111, 113,  
 114—119, 129  
 Мушабихиты 30  
 Мысль 7—13, 15, 16, 18, 19, 21,  
 22, 24, 26, 27, 29, 33—35, 37,  
 41, 42, 50, 52, 56, 57, 63, 65,  
 77, 78, 89—91, 94, 95, 98, 104,  
 108, 109, 114—116, 118, 120,  
 124, 125, 127

**Н**

Наззамиты 89, 116  
 Направление 7, 8, 13, 19, 21, 36,  
 37, 51, 82, 90, 93, 94  
 Небытийствующее 36, 97  
 Несуществующее 36

**О**

Образ 58, 61, 89, 112, 115, 125  
 Объект 58, 64, 83, 89, 106, 111  
 Онтология, онтологическое 9, 21,  
 22, 31  
 Опыт 8, 9, 47, 50, 63  
 Отвержение 39, 60, 65—69, 71,  
 75, 92, 93, 95, 97, 110  
 Откровение 59, 72, 76, 80, 108, 109

**П**

Пантеизм 13  
 Платонизм 87, 89, 115  
 Помысел 110  
 Предопределение 19, 20, 22, 23,  
 25, 29, 56  
 Предсуществование 101—105  
 Природа 24, 26, 62, 99  
 Природа (сущность) 30, 31, 51,  
 59, 82, 85—87, 89, 90, 98, 100,  
 103, 109—111, 127  
 Причина 31, 33, 50, 54, 58, 61, 71,  
 76, 84, 87, 89, 90, 93, 94, 105,  
 106, 110, 111  
 Прообраз 36  
 Процесс 58—61

**Р**

Разум 62, 70, 77  
 Рациональность, рационализм 9,  
 14, 18—22, 27, 29, 35, 36, 40,

47, 58, 63, 65, 71, 76, 77, 80, 90,  
 101, 108, 114, 115

Реальность 89

**С**

Совершенство, совершенное 7,  
 78, 84, 85

Сокрытость 9, 45, 78, 79, 101—  
 104, 113

Сомнение 21, 48, 50, 51, 56, 58—  
 60, 94, 113, 120

Стоицизм 85, 88

Субстанция 36, 39, 53, 56, 60, 62,  
 91, 93, 94, 96—99, 105

Субъект 30, 58, 60, 61, 64, 84

Сунна 20, 24—26, 65, 66, 69, 72—  
 75, 113

Суннизм 21, 29, 30, 35—37, 67, 70

Суфизм 9, 20, 36

Сущее 36, 60, 86, 92, 97, 101

Существование 20, 24, 27, 40, 56,  
 62—64, 78, 81, 86, 87, 92—94,  
 98—101, 103, 104, 111, 123

Сущность 20, 30, 36, 39, 59, 61,  
 67, 82, 83, 85, 87, 89, 98, 101,  
 111

**Т**

Творение 39, 40, 83, 92, 99, 101,  
 102

Тварь 53, 84

Тело 54, 61, 62, 82, 87, 88, 91—93,  
 96—98, 101, 103, 105, 116,  
 124, 126

Теология 7, 13, 16, 19—24, 26, 29,  
 30—32, 37, 41, 47, 49, 57, 61,  
 65, 81, 90, 94, 108, 110, 114,  
 115

Традиционализм 26, 27, 29, 30, 37,  
53, 67, 71, 76, 77, 108, 109, 111,  
114

## У

Утверждение 24, 27, 30, 43, 47,  
56, 59, 63, 74, 81, 82, 84, 85,  
92, 102, 104, 105, 108

Утвержденность 36, 81

## Ф

Фидеизм 59

Физика 22, 61, 81, 86, 91, 94, 98

## Х

Хашвиты 30

Хариджиты 29, 37, 38, 41

Христианство 7, 29—32, 49, 51,  
54, 102, 118

## Ч

Человек 8, 20, 23, 25, 27, 32, 33,  
40, 41, 52, 53, 56, 58—62, 74,

78, 79, 82, 83, 85, 87—90, 98,  
99, 103, 106, 108, 109—112,  
114, 126—128

Чувства 53, 58, 60—64, 73, 88, 93,  
109, 112, 124, 125

## Ц

Целое 87

## Ш

Шииты 29, 43, 47, 51, 67, 113

Школа: калāма 7, 11, 13, 16, 18,  
19, 21, 22, 23, 26, 30, 32, 37,  
43, 46, 81, 90, 108, 115, 129

правовая 35, 65—67, 73,  
74, 76

## Э

Эйдос 89

Эманация 58

Этика 11, 16, 22, 40, 108, 114

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

### А

- ‘Абд ал-Джаббар, ал-қадї 23, 35,  
39, 40, 41, 57, 58, 60, 62, 63,  
79, 83  
‘Абдуллах ал-Қурашї 35  
‘Абдуллах б. Салām 30  
‘Абӯ Нувās 16, 45, 46, 128  
‘Абӯ Рїда, М. 12, 13, 49, 85, 99,  
105, 111  
ал-‘Исфаканї 55  
‘Алї б. ‘Абӯ Талиб 28, 29, 32, 38,  
67, 113, 114  
ал-‘Аллаф, ‘Абӯ ал-Хузайл 13,  
39, 43, 47, 48—50, 56, 58, 59,  
63, 81—83, 85—87, 92—94,  
108—111, 115, 129  
‘Амр б. ‘Убайд 13, 37, 108  
ал-‘Асамм, ‘Абӯ Бакр 79, 87, 98  
ал-‘Асқаланї, Ибн Хаджар 46,  
77  
ал-‘Аттар, Му‘аммар б. ‘Амр (см.  
Му‘аммар б. Аббād)  
ал-‘Аш‘арї, ‘Абӯ ал-Хасан 15,  
23, 26, 40, 55, 60—62, 68,  
73, 76, 78, 80, 82, 83, 85,  
87—95, 97—101, 104—106,  
109—111  
‘Ахмад б. ‘Аййуб 116  
‘Ахмад б. Муртада 40, 42, 44, 45,  
47, 48, 50, 51, 53, 56, 73, 100,  
116  
‘Ахмад б. Ханбал 35, 65, 69  
ал-‘Ахфаш 53

### Б

- ал-Бағавї, ал-Хусайн б. Мас‘ūd  
72, 108  
ал-Бағдādї, ‘Абдулқахир 15, 34,  
35, 37, 38, 48, 50, 55, 59, 60,  
61, 70, 71, 73, 75, 76, 81, 84,  
85, 87—89, 91, 94, 95, 97, 99,  
102, 104, 109—111, 113, 115,  
116  
ал-Бағдādї, ‘Абдуллах 45, 46  
ал-Бағдādї, ал-Хафїб 42, 51  
ал-Байдāvї 66, 67  
ал-Бармакї, Йахїя б. Халид 43,  
44  
ал-Басрї, ал-Хасан 37  
Бишр б. ал-Му‘тамир 43, 87, 90,  
129  
ал-Бақиллāнї 58, 62, 78, 93, 115

### В

- Ван Эсс, Дж. 13  
Васил б. ‘Атā’ 13, 37, 38, 41, 43,  
48, 50, 81, 82, 108, 129  
Вахб б. Мунаббих 30  
Вольф, М. 12, 102  
Вольфсон, Г. 14, 102

### Г

- ал-Ғазālї, ‘Абӯ Хамид 19, 20, 56,  
68  
Григорян, С. 14  
ал-Ғурāбї, А. 13, 63, 109



## Д

- Дамаскин, Иоанн 31  
 ад-Даххак 79  
 Де Менасе, Дж. 13  
 Джабир б. Хаййан 104  
 Джа'д б. Дирхам 30  
 Джа'фар б. Харб 116  
 ал-Джахиз 13, 15, 36, 46—51,  
 53, 54, 59, 69, 74, 77—79, 88,  
 102—104, 106, 112, 113, 117,  
 118, 129  
 ал-Джубба'й, 'Абу 'Али 76  
 ал-Джубба'й, 'Абу Хашим 35, 59,  
 93  
 ал-Джурджани 22, 86, 104, 117

## З

- Зафар б. ал-Хузайл 35  
 Занани, Н. 34  
 аз-Захаби 46, 65

## И

- Ибн 'Абд ал-Барр 26, 66, 70  
 Ибн 'Араби 36  
 Ибн Касир 57, 72  
 Ибн Қутайба 26, 28, 53, 54, 56,  
 68, 70, 71, 74, 75, 77, 106,  
 107  
 Ибн Нубата 11, 43, 44, 46—48,  
 50  
 Ибн ар-Раванди 55, 69, 74, 89, 92,  
 95, 102, 110  
 Ибн Рушд 7, 11, 23  
 Ибн Сйна 64, 96  
 Ибн Хазм 15, 32, 42, 54, 57, 60,  
 67, 69, 73, 79, 86, 94, 96, 99,  
 102, 103, 115, 117

- Ибн Халдун 19, 21, 34, 43  
 Ибн Шакир 43, 45, 46, 48—50,  
 55, 68, 71, 76, 83, 94, 113  
 Ибрагим, Т. 12, 14, 15, 18, 30, 34,  
 118  
 ал-'Иджи, 'Адуд ад-Дин 19, 21,  
 22, 69, 88, 89, 93, 96, 98, 99,  
 105, 111  
 ал-'Исварі, 'Абу 'Али 111, 116

## Й

- Йоханна Ибн ал-Битрик 33

## К

- Ка'б ал-Ахбар 30  
 ал-Кинди 11, 23, 86  
 ал-Қушайри, 'Абу ал-Қасим 36

## М

- Макдональд, Д. 13, 102  
 ал-Мақризй 38, 74, 75  
 Максим Исповедник 87  
 Малик б. Анас 35, 65, 66  
 ал-Малти 38  
 ал-Ма'мун 33, 34, 45  
 ал-Мансур, 'Абу Джа'фар 33  
 ал-Мас'уди 28, 43  
 Му'авийа б. 'Аби Суфйан 26, 29,  
 38  
 Му'аммар б. 'Аббад 13, 56, 92,  
 97  
 Муқатил б. Сулайман 79  
 ал-Му'тасим 46  
 Мухаммад, пророк 21, 24, 25, 27,  
 28, 48, 56, 66—68, 71, 72, 75,  
 77, 79, 101, 113, 114,  
 Мухаммад б. 'Иса аз-Заркан 116

## Н

- ан-Насафӣ, 'Умар б. Муҳаммад 19  
 ан-Нашп̄ар, А. 14, 30, 62  
 ан-Нис̄абурӣ, 'Абӯ Рашӣд 93, 97, 99

## О

- Ориген 102  
 Осман (см. 'Усм̄ан б. 'Афф̄ан)

## П

- Парменид 97, 115  
 Прозоров, С. 14, 15

## Р

- ар-Разӣ, Фаҳруддӣн 20, 58, 60, 63, 64, 69, 84, 96, 97  
 ар-Рашӣд, Харӯн 33, 43, 44

## С

- Сагадеев, А. 14  
 Са'д б. 'Убада 28  
 Ҷалиҳ б. 'Абд ал-Қуддӯс 49, 50  
 Ҷалиҳ ас-Саййид, М. 13, 35  
 ас-Сам'анӣ 37, 53  
 ас-Ҷиддӣқ, 'Абӯ Бакр 27—29, 113, 114  
 Смирнов, А. 10, 14—16  
 ас-Суддий 79  
 Султанов, Р. 14  
 Сум̄ама б. ал-'Ашрас 43, 111

## Т

- ат-Тавҳидӣ, 'Абӯ Ҳайй̄ан 20, 21  
 ат-Тафғаз̄анӣ 19, 20, 22, 23  
 Таш Кубрӣ-заде 19, 22, 37

## У

- 'Умар б. ал-Ҳатғ̄аб 25, 28, 70, 75, 111, 113  
 Уотт, В. 14  
 'Усм̄ан б. 'Афф̄ан 29

## Ф

- ал-Фар̄абӣ 19—21, 34  
 ал-Фар̄ахидӣ, ал-Ҳалил б. 'Аҳмад 45, 46  
 Фаҳрӣ, М. 33  
 Фролова, Е. 12, 14, 58  
 Фрэнк, Р. 14

## Х

- ал-Ҳав̄анс̄арӣ 43, 44  
 ал-Ҳайй̄ат 15, 39, 46, 54—56, 60, 69, 73, 74, 76, 85, 86, 92, 94, 95, 97, 99, 102, 106, 110, 116  
 Ҳалид б. Йазӣд б. Му'авийа 33  
 Ҳасан б. 'Али 38, 67  
 Хиш̄ам б. ал-Ҳакам 16, 43, 46, 47, 50, 51, 85, 91, 92, 95, 100, 104, 123—125  
 ал-Ҳашимӣ, Муҳаммад б. Сулайм̄ан 47  
 Хортен, М. 13, 118  
 Ҳусайн б. 'Али 67

## Ш

- аш-Шав̄ашӣ, С. 13  
 аш-Ш̄афи'ӣ, Муҳаммад 35, 65, 66, 69, 72  
 аш-Шахраст̄анӣ, 'Абӯ ал-Фатҳ 15, 19, 23, 30—32, 37, 40, 41, 46, 47, 51, 61, 62, 68, 78, 79, 81, 83, 84, 87, 88, 90, 91, 95,

- 
- 97, 100, 101, 107, 108, 113, Э  
116  
ал-Шйрāзй, Ҷадр ад-Дйн 96, 116, Эберхард, Д. 13  
117

## УКАЗАТЕЛЬ АРАБСКИХ ТЕРМИНОВ И СЛОВСОЧЕТАНИЙ\*

### А

- 'адйб *литератор* 51  
а'йāн с̣абита *воплощенные утвержденности* 36  
āйāt *знамения* 106  
'ақл *разум* 62  
ал-'адл *справедливость* 38  
'āла *механизм, орудие* 87  
'āлам *мир* 55, 97  
ал-'амр би ал-ма'рӯф ва ан-нахй 'ан ал-мункар *повеление о свершении добра и запрет на зло* 39  
'арад *акциденция* 36, 89  
āфа *ущерб* 87  
'ахл ал-китаб *обладатели Писания, люди Писания (христиане и иудеи)* 32

### Б

- бақā' *пребывание* 92  
бид'а *нововведение* 26

### В

- ал-ва'д ва ал-ва'йд *обещание и угроза* 38  
вақт *время, единичный момент времени* 92  
вудӯ' *ритуальное омовение* 74

### Г

- ал-гайбиййāt *сокрытое* 78  
гайр мутададд *непротиворечивое* 88

---

\* Список арабских терминов и словосочетаний упорядочен в соответствии с русским алфавитом, артикль ал- в расположении терминов не учитывается.

## Д

- да'йф *слабый* 72  
 дақйқ *тонкий* 21  
 далāла *заблуждение* 26  
 далīл ат-гадаббур *доказательство [от] созерцания* 23  
 джавхар *субстанция* 36, 56, 91  
 ал-джавхар ал-фард *единичная субстанция, атом* 93  
 джалīл *величественный* 21  
 джисм *тело* 82, 92  
 джуз' ваҳид *однородное, неделимое* 88

## З

- замāнайн *два момента времени* 93  
 зāt *самость* 36

## И

- и'āда *восполнение, повторение* 74  
 и'джāз *чудесность* 78  
 иджмā' *правовой консенсус* 35, 56, 66—68, 71, 114  
 'илāхиййāt *теология/наука о божественном* 22  
 ал-'илла *причина* 69, 105  
 'илла мā ба'д ал-ма'лūл, ал-'илла ал-гā'иййа *причина целевая* 106  
 ал-'илла ал-мурāфиқа *сопровождающая причина* 106  
 ал-'илла ал-мутақаддима *предшествующая причина* 106  
 'илм *знание* 18, 20, 57  
 'илм ал-ҳадйс *хадисоведение* 72  
 ирāда *воля* 88  
 исбāt *утверждение* 56, 81  
 иснād *цепочка передатчиков хадиса* 72  
 истиғā'а *способность к действию* 88, 111  
 ал-истиҳсāн *предпочтительное мнение* 65  
 и'тиқād *полагание* 59

## К

- қабйх *безобразное, безусловно злое* 39  
 қāлиб *форма* 87  
 қахара *вынудить* 92



қийās *правовая аналогия* 35, 51, 65, 69—71, 76

кумўн *скрытое предсуществование* 102

## Л

латиф *тонкое* 88

ал-лутф ал-'илахий *божественное добро, благодать* 40

## М

мавлā *вольноотпущенник, покровительствуемый, представитель неарабского населения земель Халифата* 42

маджӯс *маги* 32

мавду' ал-'инсāн *антропология* 22

ма'дӯм *небытийствующее* 36

ал-мазāхиб ал-фиқхийя *правовые школы* 65

макāн *место* 92, 98

ал-манзила байн ал-манзилатайн *среди́нное положение* 38, 39

ма'рифа *познание* 57

ма'рифа дарӯрийя *знание необходимое* 62

ма'рифа идтирāрийя *знание вынужденное* 62

ма'рифа истидлāлийя *знание умозрительное* 63

ма'рифа ихтийāрийя *знание, получаемое по выбору* 63

ал-ма'сӯм *безгрешный (имам)* 67

мас'алат ал-'асмā' ва ал-аҳкām *«проблема имен и суждений» (см. среди́нное положение)* 41

матн *содержание хадиса* 72

маҳсӯс *ощущаемое* 60

му'джизāt *чудеса* 106

мукаллаф *дееспособный [мусульманин]* 34

## Н

нафс *душа, самость* 24, 25, 87

наум ад-дадж'а *сон лежащего* 74

## Р

рӯҳ *дух* 87

ра'й *личностное мнение* 35, 65

## С

- санавиййа дуалисты 50, 51  
сәхиб сподвижник 27  
сифāt атрибуты 18, 19, 81  
сифāt салбиййа негативные атрибуты 39  
сукӯн покой 97  
сӯра образ 25

## Т

- таби'иййāt натурфилософия 22  
та'вил символично-аллегорическое толкование 79  
ат-тавхид единобожие 18, 38  
тадаххул взаимопроникновение 88, 104  
тақлид подражание авторитету 35  
ғалақ ал-кинāйа косвенный развод 75  
тафра скачок 100

## У

- 'улӯм маданияййа гражданские науки 34  
'улӯм нақлиййа науки, зиждущиеся на передаче, традиция 34  
умма исламская община 26—28, 37, 56, 66, 67, 69, 113, 114  
ал-'уṣūl ал-хамса пять первооснов 38

## Ф

- фанā' уничтожение 92  
фиқх исламское правоведение 18, 34, 69, 74  
фи'л мубашир прямое действие 90  
фи'л мутаваллид производное действие 90

## Х

- хабар переданное сообщение, известие 71  
хабар мутаваṭтир достоверное сообщение 73  
хабс темница 87  
ҳавāсс чувства 60  
ҳадаṣ сотворенность 86  
ҳалқ сотворение 92  
ал-ҳалқ джумлатан единовременное творение 97  
ҳаракāt движения 89

- ҳаракат ан-нуқла *переместительное движение* 98  
ҳаракат и'тимād фӣ макāн *намеренное движение* 98  
ҳаџир *помысел* 110  
хуруқ *отверстия* 61

### Ш

- шава'иб *преграды* 61  
шай' *вещь* 24, 82  
шай'иййат ал-ма'дӯм *вещность небытийствующего* 36

Научное издание

Серия «Философская мысль исламского мира»

Исследования

Том 6

***Фарис Османович Нофал***

**ИБРАХИМ ИБН САЙЙАР АН-НАЗЗАМ**

Дизайн обложки Я. Быстровой. Корректор Н. Полякова.  
Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой

Подписано в печать 19.03.2015. Формат 60х90/16.

Бумага офсетная № 1, печать офсетная.

Гарнитура Times. Усл. печ. л. 9,5. Тираж 600 экз. Заказ №

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](mailto:sadrabooks@gmail.com)

129301. Москва, Проспект Мира, д. 186, корп. 1, кв. 8.

Издательство «Языки славянской культуры».

№ госрегистрации 1037739118449.

Тел.: +7 (495) 959-52-60. E-mail: [Lrc.phouse@gmail.com](mailto:Lrc.phouse@gmail.com)

Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

