

ЭКЛЕКТИЧЕСКОЕ КРЫЛО МУТАЗИЛИТСКОГО КАЛАМА: АХМАД Б. АЛ-ХА'ИТ И ЕГО АВРААМИЧЕСКО-НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЙ «СИНТЕЗ»

Ф. О. НОФАЛ

Настоящая статья посвящена исследованию генезиса и эволюции взглядов средневекового промутазилитского мыслителя-эклетики Ахмада б. ал-Ха'ита (ум. ок. 847). Будучи уникальной фигурой для своего времени, Ибн ал-Ха'ит сыграл в становлении классической арабо-мусульманской философии значительную роль, которую, к сожалению, и по сей день обходят своим вниманием специалисты-медиевисты: так, впервые в истории интеллектуальной мысли средневекового Ближнего Востока выходец из мутазилитской школы предпринял попытку выхода от строгого теологизма калама к традиции, впоследствии оформившейся в построениях *фалсафы*. Отдельной заслугой Ахмада стало обоснование реинкарнационной теории в рамках исламского богословского поля, изначально построенного на постулатах о единичности и конечности всякой земной человеческой жизни. Одновременно с этим мыслитель привлек для решения проблемы связи трансцендентного и имманентного миров ариано-евномиианскую доктрину, позволившую ему развить собственные христологию и онтологию в неоплатонической парадигматике. Тем самым ученик великого басрийца ан-Наззāма предвосхитил великий синтез калама и арабоязычного перипатетизма, реализованный в полной мере поздними ашаритами — ал-Газālī (ум. 505/1111), Фахруддīном ар-Рāзī (ум. 606/1210) и 'Удуд ад-Дīном ал-Йджī (ум. 756/1355). Однако элементы учения Ахмада б. ал-Ха'ита не обладают ни логической завершенностью, ни последовательностью, чем и обусловлен эклектический характер их «суммы»: так, мутакалим обошел вниманием такие важные для исламского религиозного сознания вопросы, как связь окончательного постреинкарнационного искупления грехов и божественного Суда, смысл земного служения ал-Масйха и дихотомию всемогущества Всевышнего и власти отличного от Него Слова.

Вольнодумство мутакаллимов на заре золотого века арабской классики, безо всякого сомнения, принимало самые разные формы даже в рамках тех или иных антифидеистичных по своему характеру религиозно-философских школ¹. Исключением из этого правила не стал и мутазилитский калам: так, внутри течения «уединившихся» уже на ранних этапах его формирования образовался глубокий эпистемологический разлом между самостоятельными интеллектуальными поисками виднейших умов мутазилизма и эклектической деятельностью много-

¹ См., например, замечательное введение в эту тему, озаглавленное как «Из истории вольнодумства в исламе», и принадлежащее перу 'А. Бадавī (*Бадавī 'А. Мин тārīх ал-илхād фй ал-ислām*. Каир, 1993).

численных их последователей, пытавшихся объединить под крылом нетрадиционалистского проекта средневековой арабской мысли разнородные концепции прошлого и настоящего. Однако если деятельность первых представляется специалисту на сегодняшний день относительно хорошо изученной, то наследие вторых, затерянное между скупых строк доксографов и ересиографов, все еще ждет своего исследователя.

Одним из ярчайших представителей эклектического калама III/IX в. являлся мутазилит, ученик Ибрāхима ан-Наззāма² (ум. 231/845–846) Аҳмад б. ал-Хайт³. О его биографии нам практически ничего не известно; лишь ал-Хаййāt упоминает, что еретик, некогда считавшийся мутазилитом, но потом «смешавший (*халат*)» речения мутазилитов с другими [сказаниями], был изгнан и даже преследовался по приказу ал-Вāсиқа (ум. 232/847)⁴. Принимая во внимание период правления девятого аббасидского халифа (842–847 гг.), можно заключить, что смерть проклятого мыслителя, спасшая его от меча, наступила в указанное выше шестилетие. Своеобразный же «заговор молчания», сложившийся вокруг фигуры Ибн ал-Хайт, достаточно характерен для постмутазилитской эпохи в целом: в то время как дошедшая до нас мутазилитская биографическая литература не приводит ни строки о жизнеописании вольнодумца, антимутазилитские сочинения лишь акцентируют внимание на учении Аҳмада, намеренно причисляя последнего к последователям Вāсила б. ‘Ата⁵.

Что же касается собственно учения Ибн ал-Хайт, то все средневековые ересиографические источники, пытающиеся описать его с той или иной степенью целостности, выделяют в нем четыре основные составляющие: в частности, первый, мутазилитский, блок представляет собой совокупность теологических и натурфилософских концепций, возводимых к ан-Наззāму, в то время как второй («метемпсихический»), третий («ариано-христианский») и четвертый («восточно-перипатетический», или «неоплатонический») его слои, объединенные в единую систему самим мыслителем, восходят к различным религиозно-мировоззренческим традициям. Именно три последних уровня пресловутой эклектической системы, фактически не замеченной религиоведами и востоковедами⁶, и являются предметом настоящего исследования.

² См.: Нофал Ф. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М., 2015.

³ По иронии судьбы, даже имя отца мыслителя остается неизвестным: в то время как ал-Джāхиз (ум. 255/868), ал-Хаййāt (ум. 300/912–913) и ас-Сафадī (ум. 764/1362–1363) называют его «ал-Хайт» (а ал-Баддādī (ум. 429/1037) — «ал-Хайт»), Ибн Хазм (ум. 456/1064), аш-Шахрастāнī (ум. 548/1153), ас-Сам‘āнī (ум. 562/1166) и Ибн Хаджар ал-‘Асқалāнī (ум. 852/1448) передают его как «Хайт». Мы же решили использовать в настоящей работе транслитерацию имени, приведенного ранними доксографами, учитывая при этом вариации, предполагаемые консонантной основой слова.

⁴ *Ал-Хаййāt ‘Абдурахīm*. Ал-Интисār ва ар-радд ‘алā Ибн ар-Рāвандī ал-мулхид. Каир, 1925. С. 149.

⁵ См.: Там же. С. 148; *Ал-Баддādī ‘Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988. С. 154.

⁶ К сожалению. Сколь-нибудь детальное упоминание Ибн ал-Хайт в западной исследовательской литературе ограничилось двумя страницами, принадлежащими перу П. Краун и посвященными вопросу о реинкарнации (см.: *Crown P. The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge, 2014. P. 243–244), и, соответственно,

Пожалуй, наиболее частотное упоминание имени Ахмада в трактатах исламского Средневековья связано именно с верой первого в реинкарнацию (*танасух*, *курур*). «И был Ахмад б. ал-Хайит из числа кадаритов-приверженцев [учения о] переселении душ (*асхаб ат-танасух*)», — так характеризует ал-Багдади мутакаллима⁷, фактически следуя тем самым ал-Джахизу, считавшему постоянное вращение людских духов в подлунном мире краеугольным камнем теории Ибн ал-Хайита⁸. И в самом деле, ученик ан-Наззума, согласно аш-Шахрастанй принимавший постулат своего учителя о единовременном акте творения (*ал-халк джумлат-ан, даф'ат-ан вахидат-ан*)⁹, решил вопрос о видовом разнообразии животного мира и его эволюции через введение в схемы скрытого предсуществования (*кумун*) реинкарнационных учений, сделав переселение душ смысловым центром своих теологии и антропологии. Так каков взгляд Ибн ал-Хайита на *танасух*? Каковы его вероучительные основания?

По мнению мыслителя, сам космос состоит из «пяти обителей» (*дийар хамс*), две из которых созданы для награды (*саваб*), одна — для наказания (*иқаб*), одна — для испытания (*ибтил*) и одна — для создания в ней человеческих душ (*ибтида*)¹⁰. Все души, в некий момент созданные Всевышним в последней «обители», были подвергнуты Им испытанию «благодарением» (*шукр*)¹¹, для того чтобы впоследствии быть распределенными по другим «обителям»: так, праведники и злодеи удостоились двух ступеней рая и ада соответственно, в то время как грешники «облачились в плотные тела (*аджсам касифа*)» и «отправились в обитель испытания».

краткой энциклопедической статьей Ч. Пеллата (*Pellat Ch. Aḥmad b. Ḥābiṭ // The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1986. Vol. I. P. 272*). В русскоязычной литературе имя вольнодумца фигурирует лишь на страницах комментария С. Прозорова к «Книге о религиях и сектах» аш-Шахрастанй (*Аш-Шахрастанй Мухаммад ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах. Ч. 1: Ислам / С. М. Прозоров, пер., изд. М., 1984. С. 197–198*).

⁷ *Ал-Багдади*. Указ. соч. С. 151.

⁸ *Ал-Джахи́з 'Амр*. Китаб ал-хайаван. Каир, 1966. Т. 4. С. 288, 292–294; Т. 5. С. 424–425.

⁹ *Аш-Шахрастанй 'Абу ал-Фатх*. Китаб ал-милал ва ан-нихал. Бейрут, 1992. С. 55; *Ибн Хазм*. Ал-Фисал фи ал-милал ва ал-ахв

¹⁰ *Аш-Шахрастанй 'Абу ал-Фатх*. Указ. соч. С. 55; *Ас-Сафадй*. Ал-Вафй би-л-вафиййат. Бейрут, 2000. Т. 6. С. 187. В свою очередь ал-Мақри́зй называет место сотворения и испытания у Ибн ал-Хайита «раем», из которого все «ослушавшиеся» были изгнаны на землю (см.: *Ал-Мақри́зй 'Абу ал-'Аббас*. Ал-Хутаф. Каир, 1987. Т. 2. С. 347).

¹¹ Об испытании «благодарением», которого Творец потребовал от твари, говорят аш-Шахрастанй и ал-Багдади (см.: *Ал-Багдади 'Абдулқахир*. Указ. соч. С. 151); Ибн Хазм же упоминает о некоем «повелении» (*амр*) Бога Своим рабам, по-видимому, подразумевающим все заповеди Закона: например, «прелюбодей», покинувшие первую обитель, вселяются в тела животных, «которым сложно совокупиться — то есть ослов и ослиц», а «гордецы» — в «червей и муравьев» (см.: *Ибн Хазм*. Указ. соч. Т. 4. С. 198).

Однако, принимая во внимание общемутазилитскую «первооснову» (*‘ақл*) об абсолютной справедливости Божества (*ал-‘адл*)¹², Ахмад идет в своих рассуждениях дальше: так как наказание детерминируется степенью вины, то грешники, оказавшиеся в мире материи, не могут быть уравнены и в самих своих испытаниях. Поэтому души, до конца времен посланные в «обитель испытания», распределяются по различным «формам» (*қавәлиб*) согласно своим грехам¹³. Судя по всему, Ибн ал-Хәйит постулировал невозможность постепенного, последовательного искупления «первородного» ослушания во времени и, следовательно, последующего перевоплощения грешника в телах «более благородных» животных или даже людей¹⁴: хотя Ибн Хазм и говорит о реинкарнации у муткаллима как о «средстве воздаяния» (*иқтисәс*), созданном для возвращения очистившихся душ в рай¹⁵, ал-Бағдәдӣ приписывает «реинкарнационный финитизм» другому ученику — ан-Наззәма Ахмаду б. ‘Аййүбу¹⁶. Аш-Шахрастәни же, в свою очередь, подчеркивает, что, по Ибн ал-Хәйиту, душа, исполнившая в своем теле «меру» (*микйәл*) добра или зла, покидает свою настоящую «обитель», отправляясь в «обители» блаженства или наказания¹⁷.

Как явствует из приведенного выше материала, «метемпсихический» слой учения Ахмада б. ал-Хәйита тесно связан с антропологической концепцией ан-Наззәма, с одной стороны, и с инородными исламскому миру религиозными теориями — с другой. Противопоставляя живую, действующую душу (*нафс*) недееспособному телу (*бадан*), Ибрәхӣм б. Саййәр сводил сущность человека к нетелесному началу, на самом деле являющегося субъектом «[религиозного] обзывания» (*таклийф*)¹⁸. Соглашаясь с выводами своего учителя о первоосновности пневматического, Ибн ал-Хәйит значительно их развивает: для него душа, ввиду своей нетелесности, становится высшим порядком бытия, более других близкого трансцендентному Творцу. Презрение к веществу явно прослеживается и в разделении мыслителем рая на две ступени, одна из которых, более совершенная, «лишена еды, питья и плотских услад»¹⁹. Вместе с тем Ахмад оставляет материю и

¹² На это, в частности, указывает Ибн Хазм.

¹³ См.: *ал-Бағдәдӣ ‘Абдулқәхир*. Указ. соч. С. 151–152.

¹⁴ Согласно абсолютному большинству источников, человеческие души, по Ибн ал-Хәйиту, вселены в тела либо животных, либо людей; в связи с этим странным представляется следующее свидетельство ал-Джәхиза: «Ибн ал-Хәйит и подобные ему невежды примкнули к одному учению... последовав явным [смыслам] стихов, они подумали, будто бы камни когда-то мыслили и говорили — но потом были лишены речи» (см.: *ал-Джәхиз*, *‘Амр*. Указ. соч. Т. 4. С. 293).

¹⁵ *Ибн Хазм*. Указ. соч. Т. 4. С. 198.

¹⁶ *Ал-Бағдәдӣ ‘Абдулқәхир*. Указ. соч. С. 152.

¹⁷ *Аш-Шахрастәни ‘Абү ал-Фатх*. Указ. соч. С. 55.

¹⁸ См.: *Ал-‘Аш‘арӣ ‘Абү ал-Хасан*. Мақәләт ал-исләмиййин ва ихтиләф ал-мусаллин. Каир, 2000. Т. 1. С. 331.

¹⁹ *Аш-Шахрастәни ‘Абү ал-Фатх*. Указ. соч. С. 55. Пренебрежение к плотским утехам читается и в следующем пассаже, приписанном Ибн Хазмом мыслителю: «Он и [ал-Фадл ал-Харбӣ] упрекали Пророка (да благословит его Аллах и да приветствует!) в многоженстве, считая ‘Абү Зарра более праведным, нежели он» (*Ибн Хазм*. Указ. соч. Т. 4. С. 197; см. также: *ал-Мақрӣзӣ*, *‘Абү ал-‘Аббас*. Указ. соч. Т. 2. С. 347).

в вечности, отводя ей ад и ту часть «обитатели награды», в которую будут введены «несовершенные праведники».

Важно отметить, что мыслитель не забывает и о значении *āyātov* Священного Писания, якобы обосновывающих реинкарнационную теорию. В частности, ал-Джахи́з пишет: «Ибн ал-Хай́т, как и многие невежды из числа суфиев, решили, будто среди пчел бывают пророки — ибо сказал Великий и Преславный: “И открыл твой Господь пчелам...” [16:68]»²⁰. Как и ан-Наззāм²¹, Ахмад с особым вниманием относился к преданиям, так или иначе связанным с антропоморфизацией некоторых животных, экстраполируя их на всех живых существ: «Сказал ‘Абдулла́х б. Мас’уд: “Кто убил змею — тот убил неверного”... и к таким [речениям] прибегают сподвижники Ахмада б. ал-Хай́та»²².

Сама же реинкарнационная концепция Ибн ал-Хай́та в некоторых своих чертах близка гностическому учению, приписываемому источниками Василиду (II в.): как Василид, так и Ахмад верили в предсуществование духов в некотором «первобытном перевороте», при этом по-разному понимая содержательное наполнение этих понятий²³. В свою очередь докеты, исповедуя реинкарнацию, подчиняли ее Демиургу, видя в ней, подобно индийским мудрецам, абсолютное зло, нуждающееся в прерывании²⁴. Тем не менее мутакалим дистанцируется от гностической парадигматики, вписывая идею о переселении душ в свою иерархическую монотеистическую систему — именно потому люди, по Ибн ал-Хай́ту, раз испытанные Богом, не могут «возвыситься» или «пасть» в мире материи, перевоплощаясь после смерти в тела существ своего предыдущего вида; не менее далек реинкарционизм Ахмада от учения Карпократы, освободившего людей от всякого этического усилия и религиозного делания²⁵. На наш взгляд, эсхатологический, финитический характер доктрины *ḫāʾimov* сближает ее с верованиями орфиков, признававших как посмертное воздаяние, так и загробный суд, могущий прервать цепочку перерождений²⁶.

Несомненно, вопрос о характере отношений трансцендентного Творца с инаковой Его Самости тварью был одним из наиболее дискуссионных в истории средневековой богословской мысли. Но если христианский мир постепенно двигался от постулата о посредничестве Слова между Отцом и человечеством²⁷ к паламитскому концепту «энергий», то теология мусульманского Востока, изначально развивавшаяся в контексте жесткого монотеизма коранического послания, отрицавшего всякие формы медиации между Всевышним и тварной Вселенной²⁸, по-разному пыталась решить проблему контакта двух универсумов сущего. К моменту смерти Ибн ал-Хай́та в исламской философии уже наметилось противостояние арабо-перипатетического и каламического лагерей, пер-

²⁰ Ал-Джахи́з, *Амп.* Указ. соч. Т. 5. С. 288.

²¹ Там же. Т. 6. С. 24.

²² Там же. Т. 4. С. 293-294.

²³ *Stromata* II. 20.

²⁴ *Refutatio Omnium Haeresium* 8. 10. 2.

²⁵ *Adversus haeresis* I. 25. 4.

²⁶ См. подробнее: Guthrie W. K. C. *Orpheus and Greek religion*. N. Y., 1966.

²⁷ См., к примеру: Ин 1/1-4; 1 Тим 2/5.

²⁸ См.: Коран 10:18, 39:3.

вый из которых объяснял связь Первопричины и подлунного мира посредством цепи вечной эманации (*файд*), в то время как второй, держась буквы Откровения, продолжал настаивать на реальности непосредственного акта творения *ex nihilo*²⁹. В дальнейшем к настоящему спору примкнули и представители исмаилизма, философского суфизма и ишракизма, разработавшие свои многоступенчатые онтологические схемы, связующие горний и дольний миры.

Пребывая в лоне мутазилитской школы калама, Ахмад б. ал-Хайт одним из первых мутакаллимов осознал необходимость преодоления онтологической пропасти, пролегающей между Богом и мирозданием; и если современник мыслителя Му'аммар б. 'Абб'ад (ум. 215/830–831) всего лишь констатировал факт управления трансцендентными сущностями миром материи «безо всякого соприкосновения с нею (*мам'асса*) или воплощения (*хул'ул*) в ней»³⁰, то сам Ибн ал-Хайт решил значительно развить мысль своего *шейха* о процессе творения (*халк*) посредством слова «будь» (*кун*), представлявшегося последнему единственным тварным (*мух'да'с*) мостом между Самостью Аллаха и появившимися из небытия вещами³¹. «[Ахмад и ал-Фадл] думали, что у мира есть два создателя, один из которых вечен (и это Аллах — велик Он и преславлен!), а другой — нет (и это слово Аллаха, — велик Он и преславлен! — ал-Масйх 'Йса, сын Марйам; им Он, [якобы], создал мир)... Ахмад б. ал-Хабит считал, что тот, кто придет в День Воскресения в облаках, вместе с в ряды построенными ангелами — это ал-Масйх 'Йса, сын Марйам; и ал-Масйх будет судить людей в День Воскресения», — сообщает Ибн Хазм³², текст которого, по-видимому, послужил основой для аналогичных справок ас-Сам'ани³³, аш-Шахрастани³⁴, ас-Сафадй³⁵ и Ибн Хаджара³⁶, особо выделявших в учении Ибн ал-Хайта воплощение Слова в теле 'Йсы. Ал-Багдадй же описывает «христологию» мутакаллина более детально: «Ахмад б. ал-Хайт и ал-Фадл ал-Хадасй решили, будто бы у мира есть два господина и два творца, один из которых вечен (и это — Аллах, велик Он!), а другой — сотворен (и это — 'Йса, сын Марйам). Они помыслили, будто бы 'Йса — сын Аллаха, но в смысле пророчества, а не [сущностного] рождения; они же решили, что именно ал-Масйх будет судить тварь в конце времен, и что его имел в виду Аллах, сказав: "И придет твой Господь и ангелы рядами" [89:22]. Он же "придет в сени облаков и ангелов — и решено было дело, и к Аллаху возвращаются дела" [2:210]; и он же создал

²⁹ Уже к 220-му/835-му году 'Абд ал-Масйх ал-Химсй перевел «Теологию», приписываемую Стагириту, на арабский язык, укоренив тем самым эманационные теории в традициях арабоязычного перипатетизма (см.: Ас'олбджийй' Арист'атилис// Афл'отйн 'инд ал-'араб. Каир, 1955. С. 3–164).

³⁰ См.: ал-Багдадй 'Абдул'ахир. Указ. соч. С. 84; Ал-'Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Указ. соч. Т. 2. С. 405; Нофал Ф. Му'аммар б. 'Абб'ад ас-Суламй ва ар'ау-ху ал-кал'амиййа ал-фалсафиййа. Бейрут, 2015. С. 89–96.

³¹ Аш-Шахрастани 'Абу ал-Фатх. Указ. соч. С. 34–35.

³² Ибн Хазм. Указ. соч. Т. 4. С. 197; ср. с более ранними и сжатыми выдержками из «ал-Интисар» ал-Хайй'ата: Ал-Хайй'ат 'Абдул'рахим. Указ. соч. С. 148, 152.

³³ Ас-Сам'ани 'Абу Са'д. Ал-Анс'аб. Бейрут, 1988. Т. 2. С. 302.

³⁴ Аш-Шахрастани 'Абу ал-Фатх. Указ. соч. С. 54.

³⁵ Ас-Сафадй. Указ. соч. Т. 6. С. 187.

³⁶ Ал-'Асқал'ани Ибн Хаджар. Лис'ан ал-мйз'ан. Бейрут, 2002. Т. 1. С. 449.

Адама по своему образу³⁷... И решил [Ахмад], что Пророк имел в виду [‘Ису], сказав: ”Вы увидите Вашего Господа так, как видят Луну в ночь полнолуния³⁸... Аллах Всевышний создал разум (*ал-‘ақл*) и сказал ему: ”Подойди!” — и подошел тот; и сказал ему: ”Отойди!” — и отошел он. Тогда сказал Аллах: ”Не создавал Я ничто, что было бы благороднее тебя; тобой Я дам, тобою же возьму”³⁹. И сказали [Ахмад и ал-Фадл]: ”Ал-Масйх воплотился в теле, хотя был до воплощения разумом”»⁴⁰.

Таким образом, Ахмад б. ал-Хайит, признававший по умолчанию особую роль слова (*калима*) Всевышнего в процессе взаимодействия сущности Бога и внешних по отношению к ней вещей, использовал арианскую христологическую доктрину для персонификации метафизического посредничества между двумя мирами. Терминология, использованная Ибн ал-Хайитом в его «медиативной» теории, очевидно, непосредственно восходит к теологическому категориальному аппарату омиев, связанного, в свою очередь, с диалектикой евномиянства, крайне близкого по своему содержанию мутазилитской гносеологии⁴¹. Однако истинное место арианских схем в учении мыслителя может быть прояснено лишь в связи с «неоплатоническими» воззрениями последнего, завершающими космологию движения *хайититов* и де-факто лишающими ее христианские элементы какой-либо концептуальной наполненности.

Итак, как мы увидели выше, Ахмад отождествил слово Аллаха, воплотившееся в ал-Масйхе, «втором управителе» (*мудаббир сян-ин*) Вселенной, с неким «разумом», которого аш-Шахрастани называет «первым разумом» (*ал-‘ақл ал-‘аввал*) или «активным разумом» (*ал-‘ақл ал-фа“‘ал*), «изливающим свои формы (*свар*) на сущее»⁴². Несмотря на то что указание на оперирование Ибн ал-Хайитом аристотелевскими категориями мы встречаем только у ‘Абу ал-Фатха, мы с уверенностью можем заключить о близости, некоем «генетическом» родстве учения мутакалима построениям арабских перипатетиков; и хотя у современников Ахмада (к примеру, у ал-Кинди (ум. 256/873)⁴³) мы не находим развитого учения об эманации, то характерные черты «христианизированной»

³⁷ Ср.: *Ат-Табарани ас-Сулайман*. Ал-Муджам ал-авсаг. Эр-Рияд, 1985. Т. 8. С. 25.

³⁸ См.: *Ал-Бухари Мухаммад*. Сахйх. Бейрут, 1996. № 554.

³⁹ См.: *Ат-Табарани ас-Сулайман*. Указ. соч. Т. 9. С. 181.

⁴⁰ См.: *Ал-Багдади ‘Абдулхаким*. Указ. соч. С. 154; ср.: *ал-Мақризи, ‘Абу ал-‘Аббас*. Указ. соч. Т. 2. С. 347. Также у ал-Мақризи мы находим единственный, мало достоверный, намек на прошиитский характер учения Ибн ал-Хайита: «И думал [Ахмад], что дух (*рўх*) Аллаха перевоплощался в имамах» (Там же; ср.: *ал-Кулайни Мухаммад*. Ал-Усул мин ал-Кайф. Бейрут, 2005. Т. 1. С. 272).

⁴¹ Так же, как и мутазилиты, евномияне (аномеи) учили о примате разума в делах веры, постулируя единственность и простоту божественной природы и ее рациональную познаваемость (*Eunotius*. *Apologia* 9–11; *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 19–20).

⁴² *Аш-Шахрастани ‘Абу ал-Фатх*. Указ. соч. С. 55.

⁴³ Как явствует из сохранившихся трактатов ал-Кинди, родоначальник *фальсафы* использовал ноологические понятия (в частности, «активный разум» — «начало всех интеллигибий»), преимущественно, в гносеологическом ракурсе (см.: *Ал-Кинди*. Ар-Расайл ал-фалсафийа. Каир, 1955. Т. 1. С. 353–358; *Ефремова Н. В.* Ноология восточных перипатетиков// Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998. С. 146–151).

концепции первого легко проследить в «зрелой» *фалсафе*: так, «деятельный разум», последний в цепочке из одиннадцати интеллектов, уже у ал-Фārābī (ум. 339/950) становится «дарителем форм» (*vāhib aṣ-ṣuwar*), низводителем подлунного мира материи⁴⁴. Тем не менее в своих «неоплатонических» размышлениях Аҳмад б. ал-Ḥā'ит не отходит и от каламической проблематики и, в частности, от решения вопроса о возможности взирания на Аллаха (*ru'yat Allah*) в вечности. Соглашаясь со своими предшественниками-мутазилитами, отвергавшими саму возможность физического созерцания Господа миров⁴⁵, философ подменяет невидимый человеческому взору божественный Лик зримым образом 'Исы ал-Масйха — «Сына Аллаха», Его Слова и сотворенного Им разума⁴⁶. Интересно, что позднее к мистическому созерцанию разумов (правда, нематериальных) как к важной вехе духовного развития человека призовет и Ибн Туфайл (ум. 581/1185), указывавший, помимо всего прочего, на прямую эманацию всех вещей из Необходимо-Сущего⁴⁷.

Подводя итог настоящей работе, необходимо отметить, что, несмотря на определенную связь между собой, элементы учения Аҳмада б. ал-Ḥā'ита зачастую не обладают ни логической завершенностью, ни последовательностью, чем и обусловлен эклектический характер их «суммы»: согласно ересографам, касавшимся обсуждения концепций мутакалима, последний обошел вниманием такие важные для исламского религиозного сознания вопросы, как связь окончательного построения карнационального искупления грехов и божественного Суда, смысл земного служения ал-Масйха и дихотомию всемогущества Всевышнего и власти отличного от Него Слова. Однако центрированность самого «синтеза» Ибн ал-Ḥā'ита неоплатоническими и христианско-неоплатоническими идеями позволяет нам сделать вывод об общей неоплатонической направленности теорий мыслителя, впервые в истории мусульманского Востока попытавшегося преодолеть теологический консерватизм философии калама через развитие античных рефлексивных моделей. В дальнейшем парадигмальный проект Аҳмада будет реализован в полной мере поздними ашаритами ал-Ғазālī (ум. 505/1111), Фахруддйном ар-Рāзī (ум. 606/1210) и 'Удуд ад-Дйном ал-Йджī (ум. 756/1355), которые завершат развитие средневекового калама его сближением с арабоязычным перипатетизмом. Что же касается фигуры Аҳмада б. ал-Ḥā'ита, то она и поныне остается одним из виднейших свидетельств насыщенности интеллектуальной жизни Халифата в его Золотой век, в свою очередь, предвосхитившей и подготовившей как сравнительно умеренный ход схоластических дискуссий, так и взрыв ренессансного разномыслия Европы XII–XV вв.

⁴⁴ Ал-Фārābī. *Арā' ахл ал-мадйна ал-фāдила*. Бейрут, 1986. С. 55–62.

⁴⁵ См., например: *'Абд ал-Джаббар, ал-қāдй*. Шарх ал-уғул ал-хамса. Каир, 1996. С. 262–263.

⁴⁶ См.: Ал-Бағдāдй, *'Абдулқāхир*. Указ. соч. С. 154; ср.: *Аш-Шахрāстāнй 'Абу ал-Фатх*. Указ. соч. С. 55–56 и др.

⁴⁷ См.: Ибн Туфайл. *Ḥайй б. Йақзāн*. Доха, 2014. С. 62, 68, 76. См. также мутазилитскую критику эманационных теорий в: Ибн ал-Малāхимй. *Тухфат ал-мутакаллимйн фй ар-радд 'алā ал-фалāсифа*. Тегеран, 2008. С. 130–135.

Ключевые слова: ислам, неоплатонизм, арабоязычный перипатетизм, Аҳмад б. ал-Ҳа'ит, ан-Наззәм, реинкарнация, калам, мутазилизм, арианство, классическая арабо-мусульманская философия.

THE ECLECTIC WING OF THE *MU'TAZILI* KALAM:
AHMAD B. AL-HA'IT
AND HIS ABRAHAMIC-NEOPLATONIC «SYNTHESIS»

F. NOFAL

The present article is devoted to research in genesis and evolution of views of medieval thinker Ahmad b. al-Ha'it (d. 847). Being a unique figure for his time, Ibn al-Ha'it played a significant role in the formation of Arabic philosophy, which, unfortunately, is ignored to this day by specialists-medievalists: so, for the first time in the history of intellectual thought of the medieval Middle East, the *Mu'tazilli* philosopher made an attempt of an exit from a strict theologism of *Kalam* to the tradition, which was issued in *Falsafah*. Justification of the reincarnation theory within the Islamic theological field which is initially constructed on postulates of singularity and an extremity of any terrestrial human life became a separate merit of Ahmad. Along with it, the thinker attracted the arianistic doctrine, which allowed by him to develop his own Christology and ontology in neoplatonic paradigmatics. Thereby, the pupil of a great Basrian thinker Ibrahim b. Sayyar an-Nazzam anticipated the great synthesis of *Kalam* and Arabic peripatetizm realized by late Ash'arites — al-Ghazali (d. 505/1111), Fakhruddin ar-Razi (d. 606/1210) and 'Udud ad-Din al-Iji (d. 756/1355).

Keywords: Islam, Neoplatonism, Arabic Peripatetism, Ahmad b. al-Ha'it, an-Nazzam, Reincarnation, *Kalam*, *Mu'tazilism*, Arianism, Classical Arabic Philosophy.

Список литературы

1. *'Абд ал-Джаббәр, ал-қаддӣ.* Шарҳ ал-уғул ал-ҳамса. Каир, 1996.
2. Афлӯтйн 'инд ал-'араб. Каир, 1955.
3. *Ал-'Асқаләнӣ, Ибн Ҳаджар.* Лисән ал-мйзән. Бейрут, 2002.
4. *Ал-'Аш'арӣ, 'Абу ал-Ҳасан.* Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн. Каир, 2000.
5. *Бадавӣ, 'А.* Мин тарйх ал-илҳād фй ал-ислām. Каир, 1993.
6. *Ал-Бағдādӣ, 'Абдулқāхир.* Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Каир, 1988.
7. *Ал-Бухārӣ, Муҳаммад.* Саҳйх. Бейрут, 1996.
8. *Ал-Джāхиз, 'Амр.* Китāб ал-ҳайавāн. Каир, 1966.
9. *Ибн ал-Малāхимӣ.* Туҳфат ал-мутакаллимийн фй ар-радд 'алā ал-фалāсифа. Тегеран, 2008.
10. *Ибн Туфайл.* Ҳайй б. Йақзән. Доха, 2014.

11. *Ибн Ҳазм*. Ал-Фиқал фй ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Каир, 1321 г.х.
12. *Ал-Киндӣ*. Ар-Расāил ал-фалсафиййа. Каир, 1955.
13. *Ал-Кулайнӣ, Муҳаммад*. Ал-Усӯл мин ал-Кāфй. Бейрут, 2005.
14. *Ал-Мақрӯзӣ, 'Абӯ ал-'Аббāс*. Ал-Ҳуҗат. Каир, 1987.
15. *Нофал Ф.* Му'аммар б. 'Аббād ас-Суламй ва āрāу-ху ал-калāмиййа ал-фалсафиййа. Бейрут, 2015.
16. *Ас-Сам'āнӣ, 'Абӯ Са'д*. Ал-Ансāб. Бейрут, 1988.
17. *Ас-Сафадӣ*. Ал-Вāфй би-л-вафиййāt. Бейрут, 2000.
18. *Ат-Ғабарāнӣ, ас-Сулаймāн*. Ал-Му'дҷам ал-авсаҗ. Эр-Рияд, 1985.
19. *Ал-Фāрāбӣ*. Арā'ахл ал-мадйна ал-фāдила. Бейрут, 1986.
20. *Ал-Ҳаййāt, 'Абдуллаҳим*. Ал-Интисār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Рāвандӣ ал-мулҳид. Каир, 1925.
21. *Аш-Шахрастāнӣ, 'Абӯ ал-Фатҳ*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1992.
22. *Ефремова Н. В.* Ноология восточных перипатетиков // Средневековая арабская философия: проблемы и решения / Е. А. Фролова, изд. М., 1998.
23. *Нофал Ф.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М., 2015.
24. *Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV века: Из чтений в Православном Богословском институте в Париже. Париж, 1931.
25. *Аш-Шахрастани, Муҳаммад ибн Абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах. Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1984.
26. *Crown P.* The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism. Cambridge, 2014.
27. *Guthrie W. K. C.* Orpheus and Greek religion. N. Y., 1966.
28. *Pellat Ch.* Аҳмад б. Нāбиҗ // The Encyclopaedia of Islam. Leiden, 1986. Vol. I. P. 272.