

# Письменные памятники средневековой теолого-философской традиции ближневосточных караимов как источники для изучения му'тазилитского наследия

Османо́ва И. А.<sup>1</sup>, Осма́нов А. М.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Османо́ва Ирина Андреевна / *Osmanova Irina Andreevna* – научный сотрудник,  
Государственный музей истории религии;

<sup>2</sup>Осма́нов Анвар Магомедович / *Osmanov Anvar Magomedovitch* – кандидат философских наук,  
кафедра философии и культурологии Востока,  
Санкт-Петербургский государственный университет  
Институт философии, г. Санкт-Петербург

**Аннотация:** сведения о некогда мощном идеологическом движении му'тазилитов и его литературе современный исследователь по необходимости принужден извлекать преимущественно из вторичных источников. В силу того, что большая часть му'тазилитской литературы была уничтожена во времена мусульманского средневековья гонителями инакомыслия из числа блюстителей «ортодоксального ислама», в данных «посредствующих» трудах сохранилась лишь весьма незначительная её часть, да и то, как правило, в виде фрагментов или парафраз.

**Ключевые слова:** му'тазилиты, караимы, калам, Фиркович.

Гонения на му'тазилитов усилились после того, как в 1017/18 г. в Багдаде по высочайшему велению аббасидского халифа ал-Кадира (ум. в 1031 г.) был оглашен документ, предписывающий решительно пресекать явные проявления вольнодумства. В истории ислама этот документ порой именуется «Кадиритским символом веры» (*ал-'у'тикад ал-кадирийй*), в нём прямо говорилось: «Тот же, кто утверждает, что оно [Слово Божье, то есть Коран – *И.О., А.О.*] сотворено в каком бы то ни было состоянии, тот неверующий, кровь которого разрешается пролить, после того как он будет приведен к покаянию» [15, с. 172-174]. По сути, этот акт был направлен не только против му'тазилитов, но и 'аш'аритов [12, с. 54-55]. По свидетельству Ибн Рушда, до него уже не дошло ни одного му'тазилитского сочинения [12, с. 225]. Ко времени М. Маймонида трактаты му'тазилитов были почти полностью уничтожены или стали малодоступными. Это явствует из его знаменитого сочинения *Далалат ал-ха'ирин* [14, с. 267-325].

Оценивая состояние источников для изучения му'тазилитского калама, крупнейший отечественный исследователь философии калама Тауфик Ибрагим разъясняет, что под каламом «надо понимать то общее, инвариантное в поднимавшемся мутакаллинами круге философских проблем, а не любое положение, выставляемое той или иной школой, которое к каламу в собственном смысле слова может не иметь никакого отношения. Так, например, известные «пять принципов» мутазилизма являются теми общими положениями, которые характеризуют это направление калама как религиозно-политическое течение и отличают его от других подобного рода движений, но они не суть принципы мутазилитского калама <...> Только в этом свете можно объяснить, в частности, то, что от произведений мутазилиита Абд ал-Джаббара сохранились именно сочинения, относящиеся к «пяти принципам» мутазилизма» [12, с. 26-27], – *Шарх ал-'усул ал-хамса* (Разъяснение пяти принципов) и *ал-Мугни фи 'абваб 'ахл ал-'адл ва-т-таухид* (Свод положений поборников справедливости и единобожия), но не сохранилось ни одного его трактата собственно по каламу. То же самое касается остальных уцелевших памятников му'тазилитской литературы: все они по содержанию своему не затрагивают мировоззренческих проблем калама как такового [там же].

Большинство западноевропейских исследователей ислама обратились к изучению му'тазилизма во второй половине XIX в. Живой интерес к нему был продиктован малоизученностью этого направления. Ознакомление с основными положениями му'тазилитского калама позволило цюрихскому профессору Хайнриху Штайнеру в 1865 г. назвать му'тазилитов «вольнодумцами», или «свободомыслящими в исламе»<sup>1</sup>, и это определение со временем распространилось в науке благодаря известным учёным, использовавшим это наименование в десятках работ на протяжении многих десятилетий<sup>2</sup>. Такая оценка опиралась на известную в ту пору ересиографическую литературу. В конце 20-х гг. XX в. шведский ученый Х. Нюберг обнаружил и издал подлинный му'тазилитский трактат Абу-л-Хусайна ал-Хаййата *Китаб ал-'интисар* (Заступничество) [1, с. XVIII], ставящий под сомнение справедливость данной

<sup>1</sup> См.: Steiner H. Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam: ein Beitrag zur Allgemeiner Kulturgeschichte. NABU PR, 2010.

<sup>2</sup> См.: Galland H. Essai sur les Mo'tazélites: Les rationalists de l'Islam. Paris, 1906; Hourani G. F. Islamic Rationalism: the Ethics of 'Abd al-Jabbar. Oxford: Clarendon Press, 1971.

характеристики *му'тазилитов*. По сути, публикацию Нюберга считают первым научным изданием *му'тазилитских* произведений.

Благодаря усилиям Х. Нюберга, внесшего коррективы в распространённые прежде старые представления, *му'тазилиты* стали рассматриваться, главным образом, в качестве теологов ислама, а не философов, как это случалось ранее. Однако в современном отечественном исламоведении данная точка зрения поддерживается не всеми. Подобное понимание *му'тазилитов* как теологов – не более чем усвоенная из западной культуры иллюзия самооправданности, считает российский ученый А.В. Смирнов. Попытки «раскрыть ткань арабо-мусульманской культуры по лекалу западной легко преодолевают тот порог, за которым их количество перерастает в качество и они уже попросту обесмысливают свой предмет» [19, с. 24-25]. При этом А. В. Смирнов отмечает две черты, характеризующие *му'тазилитизм* как религиозно-философское течение: «теологическая направленность» проблем и «попытка решения их рациональными методами» [18, с. 14]. В целом, исследователи *калама* всё больше склонны отождествлять его с особой религиозно-философской формой классической арабо-мусульманской мысли, нежели сугубо теологической, религиозной дисциплиной [7, с. 15-16].

В арабском предисловии к изданию *Китаб ал-'интисар* (Заступничество) Абу-л-Хусайна ал-Хайята Х. Нюберг [1, с. XV] говорит об известных в его время источниках троякого рода, благодаря которым до нас дошли остатки *му'тазилитской* литературы. Во-первых, это – сохранившиеся памятники *зайдитской*<sup>3</sup> литературы [13, с. 73]. В вопросах догматики для *зайдитов* характерно почти полное принятие теологической системы *му'тазилитов* [16, с. 246]. Уже накопленные материалы такого рода позже пополнились рукописями, открытыми египетскими учеными в 1950-х гг. в ходе научной экспедиции в Йемен<sup>4</sup>. Йеменские шииты *зайдитского* толка по своим взглядам были близки *му'тазилитским* идеям. Источником другого рода являются частные рукописные собрания, включающие сочинения, носившие полемический характер, – труды средневековых мусульманских учёных – *нему'тазилитов*. Случалось, эти авторы не пренебрегали *му'тазилитскими* произведениями в силу ценности и полезности сведений, которые они заключали в себе. И, что особо важно отметить, – *му'тазилитские* тексты приводились мусульманскими богословами в их первоначальном виде.

Третий источник – единичные случайно уцелевшие памятники *му'тазилитизма*. В 1962 г. У. М. Уотт писал, что к наиболее ранним сохранившимся произведениям по суннитской теологии, в строгом смысле слова, относятся трактаты ал-'Аш'ари (873/874–935/941) [5, с. 12], например, *Макалат ал-'исламийин ва-хтилаф ал-мусаллин* (О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву). В этом трактате автор выделил десять доктринальных направлений и школ (шииты, *хариджиты*, *мурджииты*, *му'тазилиты* и пр.) [6, с. 5], подробно изложив их учения. До открытия отдельных подлинных *му'тазилитских* работ ересиографическая литература датировалась не ранее X в. Эта литература считалась основным источником среди исследователей XIX – начала XX вв., изучавших тенденции в развитии раннего *калама* и традиционную теологию. Общий обзор работ по мусульманской теологии, в частности, *му'тазилитской*, был написан И. Фридендером в конце XIX – начале XX вв., с опорой исключительно на ересиографическую литературу [3, с. 1-18]. По словам Й. ван Эсса, большую часть сохранившихся источников по *калему* (как по *му'тазилитизму*, так и по *'аш'аризму*), составляют труды учёных, представляющих исламскую схоластическую традицию, относящуюся к эпохе Аббасидского халифата (750–1258). Гораздо труднее определить истоки этой традиции в период Омейядского халифата (661–750) [4, с. 87-89].

К трём означенным источникам добавился четвёртый источник – караимский, который ещё сравнительно недавно был неизвестен. Он был открыт в 30-х гг. XX в. талантливым семитологом и иранистом Андреем Яковлевичем Борисовым (1903–1942), безвременно скончавшимся во время

<sup>3</sup> *Зайдиты* выступали как религиозно-политическая группировка. «Они признавали имамат Зайда ибн 'Али (погиб в 740 г.). Считается, что *зайдиты* наиболее “умеренная” ветвь в шиизме. *Зайдитское* течение отделилось в 30-х годах VIII в., когда часть шиитов Куфы, недовольная политической пассивностью шиитских имамов, поддержала стремление Зайда ибн 'Али мечом доказать свое право на имамат. В настоящее время большая часть *зайдитов* сосредоточена в Северном Йемене, где они составляют более половины населения». Подробнее о *зайдитах* см.: Madelung W. Zaydiyya // The Encyclopaedia of Islam. Vol. XI. Ed. by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Leiden, 2002. P. 477–481.

<sup>4</sup> Результаты научной экспедиции были представлены Халилем Йахйей Нами в его докладах *ал-Ба'са ал-мисрийя ли-тасвир ал-махтутат ал-'арабийя фи билад ал-Йаман* (Египетская научная экспедиция по описанию арабских рукописей в Йемене). Каир, 1952 г. и *Ка'има би-л-махтутат ал-'арабийя ал-мусаввара би-л-микрауфилм мин ал-джумхурийя ал-'арабийя ал-йаманийя* (Каталог микрофильмокопий арабских рукописей Йеменской Арабской Республики). Каир, 1967 г. См.: Roper G. World Survey of Islamic Manuscripts. 4 vols. Volume III. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1992-1994.

эвакуации из блокадного Ленинграда<sup>5</sup>. В Отделе рукописей Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина г. Ленинграда (ныне Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург) хранились памятники старой арабоязычной литературы ближневосточных караимов. Во Втором собрании еврейско-арабских рукописей крымского *хахама* (главы) караимов Авраама Самуиловича Фирковича (1787–1874)<sup>6</sup> А. Я. Борисовым были идентифицированы 13 фрагментов рукописей по *му'тазиллизму*. Сочинения были разной величины – от 30 до 147 листов, в общей сложности около 1100 листов арабского текста. А. Я. Борисов установил, что все они были переписаны караимами примерно в конце XI в. в Северной Африке. Он выступил с докладами о *му'тазилитских* рукописях на Первой (1936 г.) и Второй (1937 г.) сессиях арабистов Советского Союза. В статье А. Я. Борисова «Об открытых в Ленинграде мутазилитских рукописях и их значении для истории мусульманской мысли» намечена историческая канва развития *му'тазиллизма*, которая завершается перечнем новых рукописных источников, обнаруженных в Ленинграде [8, с. 238-250]. Также он отметил и ряд отрывков (около 10) меньшей величины – по несколько листов каждый. Большая часть фрагментов повреждена тлением и жучком. По признанию автора статьи, ввиду плохой сохранности большинства рукописей он не смог описать их надлежащим образом, то есть в соответствии со всеми требованиями научного описания. Вследствие этого неизбежны недочеты в последовательности расположения названий глав. Мусульманские *му'тазилитские* сочинения, в большинстве случаев фрагментарные, можно встретить в крупных западноевропейских собраниях еврейско-арабских рукописей<sup>7</sup>. Собрание Российской национальной библиотеки по количеству *му'тазилитских* фрагментов является одним из крупнейших в мире.

В известный период истории Арабского Халифата (первая половина IX в.) *му'тазиллизм* как идейное движение оказывал заметное, в некоторых случаях даже решающее, влияние на религиозно-политическую жизнь общества, но во времена гонений на них *му'тазилитские* рукописи беспощадно уничтожались. Отдельные их сочинения дошли до нас через караимские общины. Некоторые *му'тазилитские* идеи в X–XI вв. были весьма популярны в среде караимских мыслителей, которые не только воспроизводили *му'тазилитские* трактаты, переписывали их для себя, пользуясь еврейско-арабским письмом, но и принимали их как часть «подлинно еврейской традиции» [17, с. 72-73]. М. Маймонид писал: «То немногое, что ты найдешь у некоторых гаонов и у караимов из учения калама о единстве бога и о том, что связано с этим, заимствовано ими у мусульманских мутакаллимов, причем оно весьма незначительно по сравнению с тем, что написано мусульманами на этот счет» [14, с. 268]. Весь средневековый иудаизм караимского толка «действительно развился впоследствии в духе *му'тазилитов*» [11, с. 22] (на иврите *му'тазилиты* звались *ха-мутазала*). Караимы в средние века представляли серьёзную опасность для раввинистического иудаизма: их влияние не уменьшалось вплоть до начала XII века. Самым важным аспектом караимской доктрины было отвержение устной традиции, то есть Талмуда и мидрашей, и, следовательно, споры караимов с раббанитами [9, с. 6-7] носили уже не чисто интеллектуальный характер, но затрагивали, в частности, и сферу исполнения божественных заповедей, галаху [17, с. 71].

К XI в. караимское учение хранило отпечаток арабской культурной среды, в которой и было сформировано. Израильский исследователь средневековой караимской философии Хаггай Бен-Шаммай привлекает внимание к тому факту, что караимы пользовались арабским письмом [2, с. 7]. Арабские тексты, созданные раббанитами, обычно записывались еврейскими буквами, караимы же, как правило, пользовались арабским письмом, даже когда речь шла о Пятикнижии и молитвенных книгах, переведённых на еврейско-арабский, и это уникальный в своем роде феномен. По этому поводу караимский философ Абу Йусуф Йа'куб ал-Киркисани, выходец из Ирака, живший в X в., высказывает точку зрения, звучащую на удивление современно: важен смысл, который несут слова, а не язык, которому они принадлежат, или буквы, которыми они записаны. Эта идея противоречит общепринятому в иудаизме представлению, что еврейский язык и еврейский алфавит образуют священный язык человечества, – представлению, которое в своей книге излагает сам ал-Киркисани. Арабский язык использовался средневековыми караимами Востока «для всех литературных целей» и «для всех видов литературной деятельности» [10, с. 137].

<sup>5</sup> Подробнее о нём см.: Крачковский И. Ю. Арабистика в СССР // Избранные сочинения. Том V. М.–Л., 1958. С. 154, 169, 179, 427, 436 прим. 1; Старкова К. Б. А. Я. Борисов и его труды по истории средневековой философии на Ближнем Востоке // Православный Палестинский сборник. Выпуск 99 (36). СПб., 2002. С. 3–13; она же: Воспоминания о прожитом. Жизнь и работа семитолога-гебраиста в СССР / Под редакцией В. Л. Вихновича. СПб., 2005. С. 222–227.

<sup>6</sup> Подробнее о жизни А. С. Фирковича (Абен Решефа) см.: Вихнович В. Л. Караим Авраам Фиркович: Еврейские рукописи. История. Путешествия. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2012.

<sup>7</sup> См.: Margoliouth G. Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum. P. III. London, 1915. P. 195–196.

Труды караимских средневековых философов и теологов X–XII вв., созданные под очевидным влиянием мусульманской философии, стали образцовыми произведениями литературы, не теряющими актуальности по сей день. В XII в. политические события привели к тому, что духовный центр караимского движения постепенно переместился из Ирака в Византию, в пределах которой он пребывал до конца XVI в. В XVII и XVIII вв. большие караимские общины существовали в Крыму и Литве. Численность караимов значительно сократилась, и в наше время насчитывается лишь несколько тысяч членов этой общины, большая часть которых живет в Израиле [17, с. 98]. В XIX в. благодаря просветительской и собирательской деятельности знаменитого караимского путешественника, археолога и педагога А. С. Фирковича внимание к ним возросло. Обширная коллекция караимских сочинений была собрана А. С. Фирковичем во время его поездок по Ближнему Востоку (1863–1865 гг.). Ныне она хранится в Отделе рукописей (сектор восточных фондов) Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге. Фрагменты караимских рукописей, составившие коллекцию А. С. Фирковича, написаны арабским и еврейско-арабским письмом.

Благодаря собранному рукописным документам А. С. Фирковичу удалось показать, что арабский язык употреблялся средневековыми караимами Ближнего Востока во всех сферах жизни, как для научных и религиозных целей, так и для повседневных, бытовых нужд. Представленные им материалы отображают практически все жанры письменности средневекового Ближнего Востока. Так, например, в собрании А. С. Фирковича хранится отдельный пакет с еврейско-арабскими брачными контрактами и прочими документами. Обширный раздел так называемого Второго собрания А. С. Фирковича составляют переводы Библии на арабский язык и арабоязычные комментарии к ней. Последние служат теперь своего рода сводами мусульманской учёности – они содержат богатейшие сведения по разным дисциплинам.

### *Литература*

1. Abu al-Husayn h'Othmān al-Khayyat. Kitāb al-Intisār. Le livre de triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandi l'Herétique / Preface. Ed. H.S. Nyberg. Traduit par Albert N. Nader. Beyrouth: Éditions les Lettres orientales, 1957. XLV. 175. P. XVIII.
2. *Ben-Shammai H.* The Attitude of Some Karaites Toward Islam // *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Vol. 2. Cambridge, 1984.
3. *Friedlaender I.* The Heterodoxies of the Shi'ites in the presentation of Ibn Hazm // *JAOS*. 28, 1907. P. 1–18; 29 (1909), P. 1–183.
4. *Van Ess J.* The Beginnings of Islamic Theology / Ed. John E. Murdoch and Edith Dudley. Sylla, 1975.
5. *Watt W. M.* Islamic philosophy and theology. Edinburgh, 1962.
6. *Ал-'Аш'ари Абу-л-Хасан.* Макалат ал-'исламиййин ва-хтилаф ал-мусаллин (О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву). Висбаден, 1963.
7. *Ахмедов Э.* Арабо-мусульманская философия средневековья. Баку: Маариф, 1980.
8. *Борисов А. Я.* Об открытых в Ленинграде мутазилитских рукописях и их значении для истории мусульманской мысли // *Православный Палестинский сборник*. Выпуск 99 (36). СПб., 2002. С. 238–250.
9. *Глаголев В. С.* Религия караимов. (Теоретико-исторический анализ). М., 1994.
10. *Гойтейн Ш. Д.* Евреи и арабы. (Их связи на протяжении веков). М., 2001.
11. *Гурлянд И.* О влиянии философии мусульманской религии, а именно: мутакаллимовъ, мутазилитовъ и ашариевъ на философию религии великаго еврейскаго раввина Моисея Маймонида. СПб., 1863.
12. *Ибрагим Т.* Философия калама (VIII–XV вв.). М., 1984. [Электронный ресурс]: Дис. ... д-ра философских наук: (Из фондов Российской государственной библиотеки).
13. *Ислам.* Энциклопедический словарь. М., 1991.
14. *Маймонид М.* Путеводитель колеблющихся / Перевод с древнееврейского А.И. Рубина // Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана (VII–XII вв.). С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. М., 1960. С. 267–325.
15. *Мец А.* Мусульманский ренессанс / А. Мец; перев. с нем. Д.Е. Бертельса. 2-е изд. М., 1973.
16. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: Курс лекций / Под ред. В. И. Беляева. 2-е изд. СПб., 2007
17. *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М., 2003.
18. *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993. Смирнов А. В. Каким может быть философское исламоведение? Универсалистский, цивилизационный, логико-смысловый подходы // *Исламская философия и философское исламоведение: перспективы развития*. М., 2012. С. 24–25.

19. *Смирнов А. В.* Каким может быть философское исламоведение? Универсалистский, цивилизационный, логико-смысловой подходы // Исламская философия и философское исламоведение: перспективы развития. М., 2012. С. 24–25.