

# ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



## Ильшат НАСЫРОВ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.  
Институт философии РАН.  
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1;  
e-mail: ilshatn60@mail.ru

## АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ АББАСИДСКИХ ХАЛИФОВ В VIII–IX ВВ.

Статья посвящена рассмотрению социокультурных и исторических условий, в которых происходило усвоение древнегреческого научного и философского наследия в Арабском Халифате в VIII–IX вв. Актуальность статьи связана с тем, что на Западе и в России принято объяснять рост исламского фундаментализма в последние десятилетия невосприимчивостью мусульман к достижениям западной цивилизации. В статье подчёркивается, что следует учитывать политические, идеологические и культурные предпочтения той среды Аббасидского Халифата VIII–IX вв., которая инициировала деятельность по масштабному переводу античных источников на арабский язык. Приводятся доводы, согласно которым доминирование в правящих слоях общества имперского типа мировоззрения и господство теоцентристского понимания человека затрудняли полноценное восприятие на исламском Востоке философских идей древнегреческих философов. Показано, что тем не менее античная наука и философия сыграли важнейшую роль в формировании мусульманской культуры и дальнейшем её расцвете. Анализ влияющих социально-политических условий на процесс усвоения античности мусульманами в VIII–IX вв. должен помочь преодолению распространённого предрассудка, что исламский Восток послужил лишь передатчиком античного наследия Европе.

**Ключевые слова:** античная философия, космоцентризм, омейяды, аббасиды, теоцентризм, аль-Ма'мун, михна, исламская рациональная теология (калам), мутазилиты, восточный перипатетизм (фальсафа)

**С**ложные и напряжённые взаимоотношения между Западом и мусульманским миром и усиление в последние десятилетия политического ислама с его альтернативным проектом глобализации в виде «мирового халифата» (установление исламского правления в мировом масштабе) делают чрезвычайно актуальным исследование взаимоотношения светского и религиозного, науки и религии в мусульманских странах не только на современном этапе их развития, но и в раннем периоде формирования мира ислама.

Бесспорно, что усвоение мусульманами достижений античной культуры благотворно сказалось на развитии научного и философского знания на исламском Востоке. Признавая исключительно важную роль, которую сыграло античное знание в развитии материальной и духовной культуры исламского мира в его классическую эпоху, тем не менее мы полагаем, что для оценки восприятия мусульманами античной науки и философии необходимо учитывать конкретно-исторические условия, в которых протекало усвоение ими античного наследия. Следует отказаться от линейно-прогрессистского понимания этого исторического явления, попытки изображать культурное развитие народов, усвоивших античное наследие, как односторонний линейный процесс.

Во-первых, бытует убеждение, что процесс усвоения античного культурного наследия должен был сопровождаться и восприятием убеждения античных мыслителей в том, что человек и боги подчиняются одним и тем же законам космоса, универсума (космоцентризм). Во-вторых, априори считается, что усвоение античных знаний представителями народов последующих эпох должно было стимулировать у последних – как у интеллектуалов, так и у правящих элит – дух свободного мышления и терпимости и прививать им религиозную и идейную толерантность, распространённую в античном мире.

Достаточно указать на нижеследующее обстоятельство, имеющее прямое отношение к рассматриваемой теме. Например, античность не знала ереси в том смысле, который в это слово вкладывает христианство, а именно считая ересью всякое ложное учение, отвергнутое Церковью. В Древнем Риме, напротив, чужие боги включались в пантеон, государство разрешало отправлять иные культы. Нужно указать, что ислам не знает церкви в смысле института, который утверждает общеобязательную догматику, канонизирует тексты, святых и т. д. Отсутствие в мусульманской религии ереси и ортодоксии лишало религиозного обоснования в ней таких процедур, как отлучение от церкви, судебное преследование (инквизиция) и т. д.

Тем не менее из истории ислама известно, что был в ней период, когда не исламские священнослужители, а аббасидские халифы в первой половине IX в. прибегали при помощи исламских теологов к репрессиям,

фактически к инквизиции, подвергая «испытанию [веры]» (*михна*) мусульманских религиозных учёных для установления их лояльности существующей власти.

Самым курьёзным является то, что этими теологами были мутазилиты, или «философствующие» исламские теологи, представители первой школы мусульманской теологии (*калам*). Именно они первыми восприняли один из основных гносеологических принципов античных философов – утверждение примата разума над верой – и наиболее последовательно следовали этой максиме в ходе обсуждения вопросов богословского и философского характера. Более того, вышеуказанное «испытание [веры]» (*михна*), процедура, очень близкая к инквизиции, была организована по инициативе аббасидского халифа аль-Ма'муна (786–833). Последний прославился как покровитель наук и искусств и основатель в Багдаде «Дома мудрости» (*байт аль-хикма*), исламской академии, библиотека которой имела большое собрание трудов по различным отраслям науки и философии. С именем аль-Ма'муна связан самый плодотворный этап переводов античных трудов с древнегреческого на арабский язык.

Почему же так получилось? Принцип историзма в историко-философских исследованиях требует критически относиться к вышеуказанным априорным ожиданиям и признать, что на самом деле процесс усвоения античного наследия мусульманами носил сложный и противоречивый характер, определённый конкретными историческими условиями. Это требует, в свою очередь, отказа от упрощённого изображения развития исламской богословской и философской мысли как поступательной борьбы сторонников свободомыслия, в первую очередь в лице мутазилитов, «философствующих» теологов ислама, против религиозного обскурантизма исламских традиционалистов, как неуклонного укрепления в ней рационалистических начал.

Античный космоцентризм отстаивал картину мира, в которой человек является частью космоса. Платон пишет: «Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность и высшая справедливость; по этой причине они и зовут нашу Вселенную “космосом”, а не беспорядком, друг мой, и не “бесчинством”» [20, с. 552]. Предполагалось, что между порядком космоса, внутренне упорядоченного и гармоничного целого, и всеобщими формами человеческой деятельности существует изначальная соотнесённость [19, с. 38]. Это исключало возможность «неконтролируемости» существования иных существ (боги и т. д.) от познавательной деятельности человека. Мироздание обладает внутренним единством, представляет законосообразное целое, объёмлющее не только природу и человека, но и богов. Такое «греческое» видение бытия не вело к тотальному подмятию смысла человеческой жизни каким-то иным, «нечеловеческим» (божественным и т. д.) смыслом.

Подобные идеи античности было сложно адекватно понять носителю средневековой религиозной картины мира, задаваемой теоцентризмом.

Представления о том, что мир обладает смысловым единством в виде воплощения замысла Бога, раскрываемого через откровение и непостижимо-го для разума человека, искажали подлинные смыслы античных научных и философских учений при их рецепции на средневековом мусульманском Востоке. Исторические события, связанные с *михной*, «испытанием [веры]», процедурой, организованной халифом аль-Ма'муном, свидетельствуют о том, что социальные, политические и экономические условия, в которых жили мусульмане в первые века по мусульманскому летоисчислению, наложили свой отпечаток и ограничения на процесс усвоения ими античного наследия.

Поэтому мы постараемся сосредоточиться на рассмотрении социального, культурного и исторического контекста процесса усвоения исламским Востоком античного наследия, а не на получившем в научной литературе достаточное освещение исследовании вклада конкретных участников перевода античных трудов на арабский язык в VIII–X вв., анализе переведённых текстов, их аутентичности и т. д.

Ряд социокультурных и политических факторов обусловили становление религиозно-философской, а затем и собственно философской мысли на мусульманском Востоке. Можно указать на следующие причины – ранние споры по вопросам веры и свободы воли человека, развитие мусульманского права (*фикх*) [18, с. 25], споры с иноверцами, рецепция античного наследия [25, р. 116] и политические разногласия в исламской общине. Ван Эсс пишет: «Теология началась с дискуссий внутри исламской общины, когда, главным образом, в результате политического развития самоочевидная простота [внутриобщинных отношений] раннего периода была утрачена» [34, р. 101].

Предпосылки для усвоения античного наследия сложились в первые века ислама (в VII–VIII вв. по современному летоисчислению), в период складывания многонациональной и многоконфессиональной мусульманской империи – Арабского Халифата. К началу арабских завоеваний (VII в.) античная научная и философская традиция не исчезла целиком и продолжала существовать, пусть и в ограниченных масштабах, на территориях юго-восточных и восточных эллинизированных провинций Византийской империи, которые затем вошли в состав Халифата (Египет и Сирия). Антиохия и Александрия ещё оставались местами, где сохранялся традиционный греческий философский курс обучения [18, с. 24]. В школах сирийских несториан и яковитов использовались в целях религиозной полемики античные философские тексты, в основном сочинения Аристотеля по логике, которые переводились на сирийский язык [23, с. 388; 32, р. 1–4; 12, с. 47]. Это подготовило условия для последующего перевода античных текстов на арабский язык.

Исламская культура формировалась как составная часть цивилизации Средиземноморья. Арабский Халифат превратился в новый центр взаимодействия и взаимообогащения культурных традиций арабов, эллинизированного населения Египта и Сирии, жителей Ирака и персов. С этой точки

зрения мир ислама в лице регионов, где сформировалась его культура в классический период (VIII–XIV вв.), является частью Запада – Европу и исламский Восток объединяют античное наследие [33, с. XXI–XXII] и единая религиозная (авраамическая) традиция [28, р. 38]. Ван Эсс полагает, что окончательный выбор омейядским халифом ‘Абд ал-Маликом ибн Марваном (646–705) бывшей византийской провинции Сирии с Дамаском в качестве центра Халифата predetermined и дальнейший его шаг в пользу поощрения интеллектуальной свободы, дискуссий на теологические темы, что заложило основы для появления исламской рациональной теологии (калам) [34, р. 101].

Благодаря усилиям ранних исламских теологов-мутакаллимов были созданы предпосылки для обсуждения вопросов метафизики, теории познания и этики. На первом (мутазилитском) этапе исламская рациональная теология продемонстрировала способность продуцировать оригинальные философские концепции. Основными гносеологическими принципами мутазилизма были примат разума над верой и отказ от слепого некритического следования авторитетам. Мутазилиты претендовали на верное объяснение *мира*, тем самым утверждая на почве ислама аристотелевский фундаментальный метафизический проект – исследование *сущего* и его *конечных начал*. Они утвердили различие сущности (эссенция) и существования (экзистенция), которое будет воспринято *фальсафой*, «восточным перипатетизмом», а вслед за ними и средневековой философией Западной Европы. Введение в оборот категорий «субстанция» (*джавхар*) и «акциденция» (*‘арад*) для описания тела (атом) и его свойств для описания физического мира также является заслугой мутазилитов [13, с. 65–66]. Ранний калам в лице мутазилизма фактически и представлял философию ранних веков ислама, так как «восточный перипатетизм» ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины (Авиценна) и Ибн Рушда (Аверроэс) в указанное время ещё не сформировался как самостоятельное направление философской мысли мусульманского Востока [35, р. 2–3].

Эпоха перевода античных трудов по различным отраслям знания (математика, география, медицина, философия и т. д.) пришлась в основном на первый период (вторая пол. VIII в. – первая пол. IX в.) правления аббасидов, правителей из второй мусульманских династии Арабского Халифата. Что касается ранней эпохи Халифата (661–750), когда правили представители первой (омейядской) династии этой мусульманской империи, то в это время целенаправленные переводы античных трудов на арабский язык не делались. Есть сообщения, что несколько трактатов по алхимии были переведены с древнегреческого языка на арабский под патронажем омейядского халифа Халида ибн Йазида (ум. 704), увлекавшегося занятиями алхимией под руководством некоего христианского монаха [15, с. 338, 497; 32, р. 5; 27, р. 17]. В годы правления омейядского халифа Марвана I (683–685) лекарь-еврей Масарджавайх перевёл с сирийского языка на арабский сочинение Аарона, врача-монофизита из Александрии. Это было одним из ранних переводов медицинских трактатов на арабский язык [32, р. 5].

Литератор Ибн аль-Мукаффа (ум. 757), перс, обратившийся в ислам из зороастризма, первым перевёл три сочинения Аристотеля по логике, «Введение к Категориям» («Исагог») Порфирия и литературно-дидактический памятник «Калила и Димна», восходящий к индийской книге «Панчатантара», с языка пехлеви на арабский [21, с. 49]. Согласно мнению 'Абд аль-Карима Джадабана, современного йеменского исследователя, Ибн аль-Мукаффа перевёл эти сочинения для последнего омейядского халифа Марвана II ибн Мухаммада (688–750)<sup>1</sup>. Однако Фахри Маджид полагает, что сочинения по логике Аристотеля и трактат Порфирия были переведены Ибн аль-Мукаффой (или его сыном Мухаммадом) во время правления второго аббасидского халифа аль-Мансура (754–775) [32, р. 6].

В любом случае уже в период правления Омейядов ранняя исламская рациональная теологическая мысль опосредованно начала воспринимать метафизические и этические понятия и концепции, восходящие к древнегреческой философии. Исламская теология (калам) и возникла как доктринальное учение для обоснования основ вероучения ислама и решения спорных богословских проблем с использованием рациональной аргументации. Невозможность выполнения этой задачи с опорой только на теологические средства потребовала обращения к средствам античной философии, что привело к легализации в рамках калама философского дискурса.

До сегодняшнего дня дошло мало оригинальных сочинений исламских теологов первой (мутазилитской) школы, что не позволяет с точностью сказать, какими античными источниками они располагали в эпоху Омейядов. Но мусульманская доксографическая литература приводит свидетельства о несомненном влиянии античной мысли на формирование метафизических и этических учений в исламской теологии. Васил ибн 'Ата' (ум. 748), стоявший наряду с 'Амром ибн 'Убайдом (ум. 761) у истоков мутазилизма, отрицал предвечность божественных атрибутов с позиции строгого монотеизма, последовательно отстаиваемого в Коране, а его последователи прибегали уже к рационалистической аргументации античных мыслителей. «В начале своем это учение (Васила ибн 'Ата'. – И.Н.) было незрелым. Васил ибн 'Ата' разрабатывал его, исходя из очевидного мнения, а именно [всеобщего] согласия в невозможности существования двух предвечных безначальных богов... Его приверженцы разработали [это учение] только после того, как изучили сочинения философов» [8, с. 46; 7, с. 56].

Аристотелевская идея «золотой середины», идеал совершенного, или добродетельного, бытия, явно просматривается в одном из пяти «основ» мутазилитского кредо – в утверждении о срединном положении человека, совершившего великий грех, или что он находится в «промежуточном положении» между верующим и неверующим [12, с. 55]. Мусульманский доксограф аш-Шахрастани пишет, что мутазилитский мыслитель ан-Наззам (ум. 845), живший в ранний аббасидский период, «прочитал много

<sup>1</sup> См. в редакторском примечании 5 [6, с. 328].

книг [греческих] философов и смешал их рассуждения с рассуждениями мутазилитов» [8, с. 53–54]. Предположение ан-Наззама о том, что делимость материи бесконечна, явно восходит к утверждению древнегреческого мыслителя Зенона Элейского (акме 464–461 до н. э.), что континуум делим до бесконечности, либо к аристотелевскому положению о том, что непрерывное не может состоять из неделимых частей [5, с. 179].

Но при обращении к конкретным страницам развития исламской рациональной теологии в реальном историческом контексте выясняется, что этот процесс носил противоречивый и сложный характер, не укладывающийся в трафаретные схемы. Например, ранние мутазилиты, воспринявшие кадаритское положение о свободе воли человека и, соответственно, находившиеся в идейной оппозиции к омейядским халифам, на самом деле не отказывались от сотрудничества с ними для распространения ислама. Известно, что мутазилиты, выполняя волю омейядов, участвовали в пропаганде исламской религии, вели в Иране борьбу с дуалистами [12, с. 42–46].

В этом нет ничего удивительного. В первые века ислама для мусульманской общины актуальной была борьба с остатками язычества на самом Аравийском полуострове и с дуалистическими религиозными верованиями в восточных провинциях Халифата, в первую очередь с зороастризмом. Среди новообращённых мусульман было много тех, кто, внешне соблюдая предписания новой религии, продолжал втайне придерживаться прежних, немусульманских, религиозных и мировоззренческих воззрений. Споры мусульман с представителями других авраамических религиозных традиций, иудаизма и христианства, не были столь злободневными, поскольку христиане и иудеи, монотеисты, считались «людьми Книги». Многие христиане Сирии и Египта были семитского происхождения, равно как и иудеи, а потому воспринимались арабами как представители этнически и культурно близких им конфессиональных общин. Несториане и монофизиты даже приветствовали переход Египта и Сирии под власть арабов, рассматривая это как освобождение от гнёта ненавистной им официальной Византии.

Мутазилиты без принуждения со стороны властей с позиций строгого монотеизма ислама вели последовательную идейную борьбу с дуалистами (манихеи и т. д.). Хотя халифы омейядской династии и благоволили к тем религиозным учёным, кто отрицал свободу воли человека и фактически оправдывал власть омейядов как «богоустановленную», они тем не менее и раньше не преследовали целенаправленно кадаритов, сторонников человеческой инициативы. Более того, известно, что два омейядских халифа – Йазид III (701–744) и Марван II ибн Мухаммад (688–750) – склонялись к кадаритскому тезису о свободе воли человека [32, р. 44]. Упомянутый Марван II ибн Мухаммад, последний из Омейядов, разделял мнение Джа‘да ибн Дирхама, отрицавшего извечность божественных атрибутов и настаивавшего на сотворённости Корана [12, с. 62], т. е. проповедовавшего идеи, впоследствии воспринятые и развитые мутазилитами.

Репрессиям омейядские халифы подвергали, как правило, тех ранних теологов, которые оказывались вовлечёнными в борьбу против верховной власти. Этим обстоятельством объясняются казни при Омейядах Джа'да ибн Дирхама (745), 'Умара аль-Максуса (699), Ма'бада аль-Джухани (699) и Гайлана ад-Димашки (ок. 742).

В целом Омейяды, представители первой мусульманской династии в Халифате, проявляли малую заинтересованность в культурных достижениях «древних», т. е. античных греков, персов и жителей Месопотамии. Государство Омейядов держалось на этноконфессиональной солидарности арабов (опора на архаичные родоплеменные связи и структуры, перенесённые из Аравии в новые центры Халифата, авторитет вождей арабских племен и т. д.) [11, с. 110–111, 222]. Власть в Омейядском Халифате была властью арабов над завоёванными народами, и омейяды удерживали её с помощью армии, состоящей преимущественно из выходцев с Аравийского полуострова. Омейяды поддерживали арабский этноцентризм, одновременно быстро перенимая имперский стиль правления персидских и византийских монархов. Поэт Ибн Сурайдж (ум. 724), уроженец Мекки, явившийся по приглашению молодых родственников омейядского халифа Марвана I ибн ал-Хакама (623–685) в Дамаск в скромной, даже грубой традиционной («хиджазской») одежде аравитян, был поражён их роскошными одеяниями («Они словно византийские золотые монеты») [2, с. 299].

Тем не менее одной из причин складывания благоприятных условий для рецепции мусульманами античного наследия была сама непоследовательная политика правителей Омейядского Халифата. Объективные потребности мусульманского государства требовали от них проведения политики, направленной на строительство новой империи, призванной занять место прежних великих государств Средиземноморья и Передней Азии, последовательно сменявших друг друга (Египет, Вавилон, Ассирия, империи Ахеменидов, Александра Македонского и Селевкидов, Византийская империя и Персидская держава Сасанидов). Омейяды осуществили ряд административных, финансовых и фискальных реформ с целью обеспечить устойчивость своему государству имперского типа (чеканка собственных, омейядских динаров, введение арабского языка в качестве языка делопроизводства, упорядочивание налогообложения и т. д.).

Конечно, омейядские халифы проявляли в определённой степени веротерпимость, назначали на различные государственные должности иноверцев и привлекали врачей немусульманского происхождения в свой двор. Но власть омейядов была властью арабов над завоёванными народами, новообращённые рассматривались как мусульмане второго сорта. Накапливались экономические, социальные и этнические противоречия. Территориальное расширение Халифата сопровождалось массовым переходом покорённых народов в ислам, что вызвало сокращение налоговых поступлений в казну. Дело в том, что новообращённые подлежали освобождению от уплаты *джизьи*, налога, которым облагались представители иноконфессиональных общин. В результате омейядская власть издала

закон, по которому мусульмане из числа неарабов, недавно принявшие ислам, не освобождались от уплаты *джизьи*, налога для не-мусульман. Выступления же новообращённых мусульман, недовольных неравным положением с арабами, жестоко подавлялись.

Легитимация омейядами своей власти была чисто религиозной и основывалась на предестинационизме, представлении о том, что мусульманские правители являются орудием реализации предвечной воли Бога, непостижимой разуму. Эта концепция отражала узость социальной базы омейядской власти. Такой детерминистский взгляд сводился к утверждению, что в свете безграничности власти Бога все действия человека предопределены, а потому необходимо безусловное подчинение правящей арабской власти. Джабриты, ранние сторонники предопределения действий человека извечной волей Бога, настаивали на слепом подчинении правителям, даже несправедливым, что отвечало интересам Омейядов [30, p. 13–14].

Аравийский этноцентризм с опорой только на религию, принесённую арабами-завоевателями, всё более входил в противоречие с запросами населения многоэтничного и многоконфессионального Халифата. В культурном отношении многие завоёванные ими народы находились на более высоком уровне и исповедуемые ими религии в указанное время в доктринальном отношении превосходили отличавшееся простотой вероучение ислама. Переход власти в Арабском Халифате к Аббасидам, представителям второй династии (750–1258) правителей этой мусульманской империи, ознаменовал превращение государства арабских завоевателей в империю, в рамках которой начался очередной виток развития цивилизации средиземноморского ареала и Передней Азии. Рецепция античного наследия на мусульманском Востоке была частью этого широкого процесса социальной трансформации. Античные знания, помимо своего прямого предназначения, были востребованы правителями новой (аббасидской) династии для идеологического обоснования проводимых ими политических, социальных и экономических реформ в Халифате.

Конечно, аббасидские халифы, как и Омейяды, полагали, что они являются наместниками Бога для претворения на земле религиозного закона (шариат), руководителями мусульманской общиной [7, с. 188], и так же, как и их предшественники, старались сосредоточить в своих руках всю власть, взять под полный контроль политические и религиозные функции в государстве. Но у Аббасидов, в отличие от Омейядов, отношение к вопросу относительно предопределения и свободы воли человека существенно изменилось. Опора на концепцию абсолютной предопределённости Богом всех событий в мире, в том числе человеческих действий, с целью обоснования халифской власти требовала соблюдения компромисса с мусульманскими религиозными учёными-традиционалистами. Но косная мысль последних, особенно их ригоризм в вопросах вероучения, входила в противоречие с требованиями времени, потребностями поликультурного и поликонфессионального общества Аббасидского Халифата.

Отстаиваемое ими положение о полной предопределённости человеческих действий волей Бога уже не находило безоговорочного признания даже в мусульманской общине, от имени которой аббасидские халифы правили государством, начиная с 750 г.

Поражение Омейядов привело к утрате арабами монополии не только на власть, но и на религию. Иранский род Бармакидов, из которого вышли несколько советников аббасидских халифов и администраторов, стал символом возросшего влияния представителей других народов на все стороны жизни Халифата. Многие учёные были персами по происхождению, как, например, грамматик Сибавейхи (ум. 796), учёный-энциклопедист и врач Мухаммад ар-Рази (865–925) и т. д. Армия всё больше комплектовалась персами и тюрками, при дворе халифов служили врачами, писцами и астрономами люди разных национальностей. Под эгидой ислама, новой мировой религии, Аббасидский Халифат (750–1258) положил начало очередному этапу в многовековом и непрерывном историческом процессе взаимодействия и взаимообогащения культурных традиций народов Средиземноморья и Передней Азии. Были созданы предпосылки для творческого усвоения представителями исламской культуры научных достижений иных культур, не только античной, но и иранской, индийской и других, что позволило культуре ислама в дальнейшем, в период своего «золотого века», достичь чрезвычайно высокого уровня материального и духовного развития. Но своей последующей «золотой эпохой» в X–XII вв. исламская культура обязана в первую очередь античной научной и философской традиции.

В современной научной литературе и в самой исламской традиции существует консенсус, что второй аббасидский халиф аль-Мансур (правил с 754 г. по 775 г.) выступил инициатором целенаправленных переводов сочинений античных учёных и философов. К тому времени в Халифате сложились условия для полноценного усвоения древнегреческого научного и философского наследия. Почти двухсотлетнее политическое и военное доминирование арабов сопровождалось переходом интеллектуальных занятий в руки неарабов, жителей новых центров Халифата, Басры и Куфы, а также Сирии, Ирака и восточных, населённых персами провинций. Экономические и культурные потребности страны способствовали росту интереса к светским наукам и, как следствие, усилению влияния эллинизированной культуры Сирии и Ирака и иранского духовного наследия. Антиомейядские движение, которое в итоге и привело к власти аббасидов в 750 г., изначально получило сильную поддержку в Хорасане. В этой восточной части Халифата население состояло из местных персов, как из обращённых в ислам, так и из зороастрийцев, а также завоевателей-арабов, успевших к тому времени значительно подвергнуться персидскому культурному влиянию. Требовалась новая идеология для легитимации верховной власти в глазах всего населения (не только арабов) Халифата.

Как полагают Фахри Маджид, известный специалист по истории исламской философии, и Дмитрий Гутас, видный знаток истории перевода античного научного и философского наследия на арабский язык, на желание

аббасидского халифа аль-Мансура инициировать масштабную деятельность по переводу античных трудов на арабский язык повлияла имперская идеология аббасидов, которая включила в себя элементы политической идеологии прежней Сасанидской персидской державы (224–651). Рецепция античного научного и философского наследия была частью более широкого процесса утверждения новой имперской идеологии Аббасидского Халифата. Согласно этой точке зрения, после включения в состав Арабского Халифата территорий разгромленного государства Сасанидов со значительным персидским населением, постепенного перемещения политических и культурных центров в Месопотамию и усиления влияния персов во властных и военных структурах Халифата возникла объективная потребность в представлении интересов жителей Ирана в политике, экономике и культуре новой империи.

Среди персов, «иранизированных» арабов Хорасана, потомков завоевателей-аравитян, и семитского населения Ирака были популярны политические идеалы прежнего Сасанидского государства. Правители этой персидской державы, разгромленной и уничтоженной арабами в 651 г., рассматривали себя наследниками Ахеменидской империи (705–330 до н. э.) и продолжателями её культуры. В некоторых трактатах, написанных на пехлевийском языке, как, например, «Денкард», в поздний период Сасанидского государства, и переведённых на арабский язык в первые века существования Арабского Халифата, проводился ряд положений, суть которых сводится к нижеследующему.

Заратустра, пророк и основоположник зороастризма, получил в виде откровения от божества Ахурамазды тексты, включавшие все знания. Завоевание Александром Македонским персидской Державы Ахеменидов и присвоение им авестийских книг привело к распространению знаний среди египтян и греков. Последние всеми своими знаниями по различным отраслям наук, как утверждали авторы этих псевдоисторических трактатов, были обязаны Александру Македонскому, который перевёл книги зороастрийцев на греческий и коптский языки. Основная идея, внушаемая читателям этих сочинений, состояла в том, что все знания человечества происходят из Авесты, а Сасаниды сохраняли и преумножали эти знания, которые со времён Александра Македонского также получили распространение среди египтян и греков.

Таким образом, благодаря распространению в образованных кругах Арабского Халифата литературы подобного рода, античная научная и философская традиция приобретала священное значение для той части населения, которая служила социальной базой аббасидского движения за власть в мусульманской империи, – для персов, арабов, проживавших в восточной провинции Хорасан, и жителей Ирака, прежде находившегося в составе Сасанидского государства. Античное наследие расценивалось ими как своё, просто заимствованное древними греками, но которое теперь подлежало возврату «законным» его наследникам. Фактически в подобных воззрениях содержалось стремление персов к возрождению былого величия

их прежних государств и национальной культуры. В то же время и представители других народов Халифата, в том числе и арабы, всегда воспринимали Средиземноморье и Переднюю Азию как единое пространство. Ведь эти части света в течение нескольких тысячелетий находились в культурном, экономическом и политическом единстве благодаря последовательно сменявшим друг друга государствам (Египет, Ассирия, Македонская империя и государство Селевкидов). В эллинистический период начинается взаимопроникновение греческой и персидской культур.

Что касается халифа аль-Мансура, то он в указанный период времени (сер. VIII в.) решил воспользоваться зороастрийской политической идеологией для консолидации своей империи, в которой арабы уже уступили политическую и военную власть представителям других народов Халифата, в первую очередь персам.

Аль-Мансур одновременно использовал астрологическую историю, также доставшуюся ему от персов, в своих государственных целях. Перу Абу Сахля ан-Наубахта, сына астролога-перса халифа аль-Мансура, принадлежит составленное в этом жанре сочинение «Книга ан-Нахмутан» (Китаб ан-Нахмутан). Согласно этому астрологическому учению, восходящему к зороастрийскому наследию персов, история человечества носит циклический характер. Каждое новое поколение людей получает знания в соответствии с предписаниями звёзд, которые управляются божественным повелением. Аль-Мансуру было выгодно использовать подобные импликации астрологической истории, а именно утверждать, что теперь, на новом витке истории, Аббасиды обновляют знания, доставшиеся им от «древних», как это раньше делали Сасаниды, правители прежней персидской державы.

Другими словами, это астрологическое учение было использовано аль-Мансуром для выполнения политической и идеологической задач. Политическая функция астрологической истории заключалась в оправдании власти аббасидов как предопределённой расположением звёзд по воле Бога и оценке выступлений против этой власти как нарушения законов, предписанных свыше. С точки зрения идеологической это учение должно было обосновывать легитимность аббасидской власти как единственной наследницы прежней Сасанидской империи, всего её культурного наследия. Не случайно при аль-Мансуре в первую очередь переводили труды по астрологии и астрономии.

При рассмотрении предпосылок для усвоения античного знания на исламском Востоке надо учитывать большое значение в указанное время астрологии. В доисламский период на древнем Востоке это учение о связи между расположением звезд с историческими событиями, судьбами конкретных людей и целых народов, получило сильное развитие в Месопотамии, а затем в Египте, Древней Греции и Римской империи. Одновременно с развитием астрологии шло накопление научных астрономических знаний. С этой точки зрения легитимация в Аббасидском Халифате в VIII в. астрологии, а вместе с ней и астрономии, вела к узаконению знаний

«древних», т. е. вавилонян, египтян, греков, римлян, халдеев и т. д. Слова арабского историка и основоположника философии истории Ибн Халдуна (ум. 1406): «У халдеев, а прежде у жителей Сирии и живших с ними в одну эпоху коптов, была тяга к занятию магией, астрологией и к разгадыванию таинственных знаков. У них это заимствовали персы и греки» [16, с. 463–464], – указывают на убежденность мусульман о единстве их культуры с античной греко-римской цивилизацией, а последней – с культурами древних Вавилона, Ассирии и Египта.

После того как зороастрийское сасанидское культурное наследие стало легитимным в Багдаде, столице Аббасидского Халифата, и других его городах, перевод античного научного и философского наследия стал частью этого широкого процесса адаптации доисламского, а не только древнегреческого культурного наследия. Свидетельством этому служит факт, что первые переводы античных научных сочинений осуществлялись не непосредственно из текстов, составленных на древнегреческом языке, а с книг на языке пехлеви, на который эти труды, в свою очередь, были переведены с древнегреческого языка на последнем этапе существования империи Сасанидов [29, р. 28–51].

Сасанидский правитель Хосров I (501–579), время правления которого именуют «золотой эпохой» в истории Ирана, принял изгнанных из Афин по указу императора Юстиниана в 529 г. философов Платоновской академии и распорядился основать в Гундишапуре школу-академию. В ней были переведены на пехлевийский язык сочинения Гиппократ и Галена, индийские философские труды, сочинения по логике Аристотеля и комментарии к ней, в частности комментарии Порфирия. Этим объясняется, что для аббасидского халифа аль-Мансура вышеупомянутый Ибн аль-Мукаффа осуществил перевод сочинений «Категории», «Герменевтика» и «Вторая аналитика» Аристотеля и трактата «Введение к Категориям» («Исагог») Порфирия с пехлевийского языка на арабский. Фахри Маджид полагает, что во время правления аль-Мансура на арабский язык были переведены также «Альмагест» Птолемея, «Начала» Евклида и ряд других древнегреческих сочинений [32, р. 6–7].

Принятие аббасидами идеологии, восходящей к зороастрийскому культурному наследию, для консолидации Халифата, сыграло определяющую роль в деле легитимации знаний античных учёных и философов. Достаточно привести нижеследующие слова вышеупомянутого арабского историка Ибн Халдуна: «[Халиф] Абу Джа'фар аль-Мансур написал письмо византийскому императору с просьбой выслать ему научные книги [древнегреческих учёных], и тот отправил ему трактат Эвклида и ряд сочинений по естественным наукам. Мусульмане прочитали эти книги, узнали, что в них содержится, и преисполнились ещё большим желанием заполучить то, что осталось от них (от древних греков. – *И.Н.*). После него к власти пришёл аль-Ма'мун. Он отличался большим стремлением к знаниям. Им овладело сильное желание к усвоению этих знаний. Он отправил своих посланцев к византийским царям с просьбой найти книги, содержащие знания древних

греков, и скопировать их арабицей. Он отправил с этой целью переводчиков, перенял и целиком воспринял эти знания» [16, с. 465].

Наиболее плодотворный этап переводов античной научной и философской литературы на арабский язык пришёлся на период правления аббасидского халифа ал-Ма'муна (786–833). Он был в наибольшей степени универсалистом, и с его именем справедливо связывают процесс масштабного включения в культуру Халифата достижений «древних» (античное знание). Аль-Ма'мун вошёл в историю как мусульманский правитель, пытавшийся видеть исламскую культуру как совместимую с культурами остальных частей мира. Именно он развернул целенаправленную широкую деятельность по переводу античных трудов по самым различным отраслям естественнонаучного и философского знания. Достаточно сказать, что к концу X в. на арабский язык было переведено всё аристотелевское наследие, многочисленные комментарии к его сочинениям и ряд диалогов Платона («Тимей», «Государство» и «Законы»). На арабский язык были переведены, помимо вышеупомянутых «Начал» Евклида, сочинения Архимеда, астрономический труд Птолемея «Альмагест» («Математическое сочинение»), медицинские трактаты Галена и многие другие труды античных учёных.

Всё вышесказанное говорит о том, что процесс усвоения античного научного и философского наследия мусульманами следует рассматривать в историческом контексте, на фоне деятельности правителей Арабского Халифата, направленной на укрепление абсолютной монархии. Аббасиды лишь расхоронились с Омейядами в средствах достижения этой цели. Омейядские халифы видели источник легитимации своей власти в религии и арабском этноцентризме. Они брали у Византии и Персии имперские способы правления, но в целом опирались на родное для них арабское культурное наследие, узколокальное. Опоры лишь на армию из арабов и использование религиозного способа легитимации власти уже было недостаточно. Социокультурное давление (недовольство новообращённых мусульман налогами и запросы персов) и потребности в научном знании для развития экономики и государственного строительства потребовали от Аббасидов прибегнуть к другому способу легитимации своей власти – путём обращения к «знаниям древних», в том числе к древнегреческой науке и философии как части этих «знаний».

Аббасидский халиф аль-Ма'мун, правитель поликонфессионального и многоэтнического государства, старался демонстрировать открытость и проявлял терпимость (хотя и в ограниченной степени) к иным культурным и религиозным традициям. Он любил устраивать в своём дворце диспуты на теологические и философские темы [12, с. 162–163]. Его приближённые из числа мутазилитов могли во дворце халифа открыто выступать против лиц с джабритскими (детерминистскими) воззрениями. Например, поэт 'Абу аль-'Атахийя (748–825) часто выражал свою склонность к джабритизму, утверждая, что все поступки людей предопределены Богом. Однажды он в присутствии халифа заявил подобное мутазилиту Сумаме

ибн Ашрасу (ум. ок. 828), одному из приближённых аль-Ма'муна, делая движения рукой и риторически вопрошая: «Кто движет вот этой моей рукой?». Сумама грубо, но в чисто мутазилитском духе ответил: «Ею движет тот, чья мать – шлюха» (т. е. человек, сам поэт, а не Бог. – *И.Н.*), чем вызвал смех халифа. На протесты поэта, оскорблённого публичным наветом на его матушку, ал-Ма'мун ответил советом заниматься поэзией и не лезть в дела, в которых тот не разбирается [4, с. 8].

Примечателен рассказ поэта Ахмада ибн Садака (ум. 825), посетившего халифа ал-Ма'муна в день христианского праздника Входа Господня в Иерусалим (Пальмовое (Вербное) воскресенье). Перед халифом расположились двадцать служанок-фрейлин из числа рабынь-гречанок, подпоясанные так, как это было принято у христианок, одетые в роскошные одежды и украшенные драгоценностями. На груди каждой из них сверкал золотой крест, а в руках они держали пальмовые и оливковые ветви. Поэт начал исполнять песню, и гречанки приступили к танцам [3, с. 217].

Хотя известно, что аль-Ма'мун разделял мутазилитское положение о сотворённости Корана во времени, нет надёжных свидетельств, что он принял тезис мутазилитов о свободе воли человека. Его политическая позиция была, вне всякого сомнения, самодержавной, что, в свою очередь, позволяет с большой долей вероятности предполагать о его приверженности детерминизму, отрицанию человеческой инициативы. Он был деспотом, пусть и просвещённым, ориентировавшимся на византийские и персидские политические традиции. Будучи облечён званием «повелителя правоверных» (*амир аль-му'минин*), он, вне всякого сомнения, осознавал себя защитником устоев исламской религии, свидетельством чему является его активное проведение *михны*, или «испытания» веры, о чём пойдет речь ниже.

Выступая против того, что он понимал как фанатизм малообразованных слоёв населения, аль-Ма'мун сам проявлял нетерпимость, преследуя своих идейных оппонентов, видных и популярных в народе мусульманских религиозных учёных, смещая с постов, заключая в тюрьму и приказывая подвергать их телесным наказаниям. Также нетерпимое отношение он проявлял к иноверцам – зороастрийцам, особенно к манихейцам, некоторых из которых он лично принуждал отказаться от их веры. При этом он заставлял приверженцев манихейства плевать на изображение Мани, основателя этого религиозного учения, а в случае отказа приказывал казнить несчастных [12, с. 42]. В конце своей жизни аль-Ма'мун преследовал сабейцев [15, с. 445].

Надо отметить, что в целом аббасиды демонстрировали противоречивую позицию в отношении мусульманских интеллектуалов, в том числе к теологам-мутакаллимам. Правители Арабского халифата ставили интересы своей власти превыше всего. Перс Ибн аль-Мукаффа (ок. 721–760), выдающийся литератор и переводчик сочинений Аристотеля и неоплатоника Порфирия с языка пехлеви на арабский, оказался замешанным в политических интригах в период правления аббасидского халифа аль-Мансура

(754–775) и по наущению последнего был подвергнут мучительным пыткам и казнён Суфьяном ибн Му'авийей, наместником в Ираке [15, с. 172]. В годы правления пятого аббасидского халифа Харуна ар-Рашида (786–809) и аббасида аль-'Амина (809–813), сына Харуна ар-Рашида, по инициативе традиционалистов преследовались сторонники тезиса о сотворённости Корана, особенно джахмиты и мутазилиты. Затем аббасидские халифы аль-Ма'мун, аль-Му'тасим и аль-Васик при поддержке мутазилитов подвергали преследованиям уже традиционалистов с помощью *михны*, «испытания [веры]».

Процедура *михна* («испытание [веры]») проводилась для выявления лояльности мусульманских религиозных учёных верховной власти аббасидскими халифами (аль-Ма'мун, аль-Му'тасим и аль-Васик) в период с 833 по 849 г. Лояльность определялась признанием сотворённости во времени Корана. Религиозные учёные-традиционалисты, отказывавшиеся признавать тезис «философствующих» теологов-мутазилитов о сотворённости Корана во времени, подвергались преследованиям. Надо признать некорректным распространённое мнение, что инициировавший *михну* аббасидский халиф аль-Ма'мун, сторонник тезиса о сотворённости Корана во времени, желал подвести, если так можно выразиться, «теоретический базис» для произвольного обращения с предписаниями шариата ради текущих политических интересов и просто для оправдания своего роскошного образа жизни. Скорее правы те, кто считает, что аль-Ма'муна склонили к принятию его решения некоторые мутазилиты, как, например, Бишр аль-Мариси, пострадавшие от традиционалистов при прежних халифах (Харун ар-Рашид и аль-'Амин) [1, с. 64; 31, р. 93–94; 17, с. 166].

Всё это указывает на вовлечённость мутазилитов, «философствующих» исламских теологов, в борьбу аббасидских халифов за абсолютную власть в империи, за установление полного контроля над всеми сторонами жизни общества, в том числе и над религией. Письма халифа аль-Ма'муна губернатору Ирака 'Исхаку ибн 'Ибрахиму аль-Хаза'и с требованием начать *михну*, свидетельствуют о том, что его борьба с традиционалистами, занимавшими враждебную позицию к «философствующим» теологам-мутазилитам и в целом к учениям неисламского происхождения, особенно к античной философии, имела не только теологический, но и социально-политический контекст.

В них аль-Ма'мун обвиняет традиционалистов в том, что их утверждение об извечности Корана не имеет основания в свете коранического аята-стиха: «Мы сделали его арабским Кораном» (43:3, К.), поскольку последнее (слова «мы сделали его»), по его мнению, говорит о сотворённости Корана Богом во времени. Аль-Ма'мун считал, что действия традиционалистов являются свидетельством их косной мысли, склонности к антропоморфизму, или грубому уподоблению Бога тварным созданиям, и в целом их невосприимчивости к знаниям людей других культур. Он пишет: «Они объявили себя людьми истины, исламской религии и согласия, а прочих сочли людьми лжи и неверия, высокомерно обращались с народом

и прельстили невежд» [7, с. 187]. Он видел в усилении позиций традиционалистов причину роста агрессивности невежественных масс, считал, что традиционалисты разжигают фанатизм и нетерпимость, присущие малообразованным людям, что могло угрожать устоям государства и привести к деградации религиозных дисциплин и падению статуса науки в обществе [7, с. 186].

Надо признать, что мутазилиты сами своим активным участием в *михне* невольно способствовали дискредитации в массовом сознании образа теологии и философии. Но основным катализатором этого процесса было усиление в ранней мусульманской общине теологических дебатов о правоверии, подогреваемых властями. Мутазилиты оказались заложниками политизации вроде бы сугубо религиозного вопроса о «правоверии». Правоведы-факихи могли быстро найти консенсус о предметах правовых отношений, поскольку ими являются материальные вещи, ценность которых устанавливается рынком. Но споры ранних мусульман о явлениях трансцендентного характера (Бог, его атрибуты, сотворённость Корана) или о вере и статусе человека, совершившего великие грехи, быстро вылились во взаимные обвинения в неверии – как в силу крайней размытости предметов их споров, так и в силу политической подоплёки разногласий участников теологических дискуссий. Кроме того, исламские теологи, участвовавшие при поддержке Омейядов в борьбе против представителей зороастризма, других дуалистических религий и язычества в новых восточных провинциях Халифата, приобрели привычку прибегать в борьбе с инакомыслием не только к теологическим аргументам, но и к грубой силе верховной власти.

Агрессивность исламских теологов не снизилась с приходом к власти Аббасидов в 750 г. При правлении аль-Махди (правил с 775 г. по 785 г.) теологи-мутакалиммы участвовали в гонениях на *зиндиков*, последователей немонотеистических религий (манихеи, маздакиды и т. д.). В неизбежных при этом спорах с иноверьцами мусульманские теологи оттачивали аргументацию с опорой на разум, так как их оппоненты не признавали Коран и мусульманское предание (сунна) как доводы. Тем не менее исламские теологирационалисты были преисполнены чувством превосходства своей веры и религии. Данное обстоятельство, вкупе с отсутствием в исламе института, сходного с церковью в христианстве, т. е. обладающего правом на утверждение обязательной для всей общины свода догматов веры, объясняет ту лёгкость, с которой теологи могли обвинить в неверии отдельного своего товарища по цеху или группу своих коллег только за их взгляды, отличающиеся от мнения большинства. Конечно, подобные обвинения не влекли серьёзных последствий в виде физического уничтожения, но уже зрели зерна радикализации [35, р. 28–29], практики автоматического зачисления идейных противников в число неверующих, обвинения их в неверии (*такфир*).

Большинство мусульман относилось отрицательно к такому идейному радикализму, и не только по причине коранического запрета на насильственное навязывание своей веры другим («В религии нет принуждения»

(2:256, К.)), а из-за трагических событий периода гражданских войн в первые века ислама (вторая половина VII в. – первая половина VIII в.).

Дело в том, что мутазилиты, поддержав *михну*, фактически инквизицию, нарушили установленный к концу VII в. – началу VIII в. в мусульманской общине негласный общественный договор, согласно которому утверждалась веротерпимость (в известных границах) и отказ от обвинения инакомыслящих мусульман в неверии. К этому времени Халифат пережил тяжёлые потрясения, дважды погрузившись в пучину смут и гражданских войн. Из всех участников кровопролитной борьбы за власть в общине хариджиты, представители раннего религиозно-политического движения, ассоциировались у мусульман с самыми мрачными страницами этого трагического периода. Хариджиты первыми в истории ислама направили против других мусульман религиозный фанатизм и проявляли нетерпимость в вопросах веры, более того, они прибегали к массовым убийствам мусульман, не разделявших их взгляды. Мусульманская община ещё не отошла от шока, вызванного жестокостями хариджитов, которые с лёгкостью переходили от обвинения в безверии к убийствам своих идейных противников вместе с их жёнами и детьми, объявляя убийство инакомыслящих мусульман религиозной обязанностью.

Справедливости ради следует отметить, что мутазилиты, «философствующие» теологи, учли эти трагические уроки и, в отличие от хариджитов, не отделяли себя от общины. Их критика грубого антропоморфизма в описании Бога и примитивного детерминизма в области веры, а также уклонение от прямого обвинения в неверии способствовали повышению уровня веротерпимости. Мутазилизм в целом внёс большой вклад в формирование философской мысли на исламском Востоке. Но в одном мутазилиты не расходились с хариджитами – в обуславливании истинной веры действием, поступками. А ведь именно хариджиты, рассматривая поступки как условие веры (а не признак её совершенства или несовершенства), создали в истории ислама прискорбный прецедент – физическое уничтожение тех мусульман, кто был не согласен с ними.

Конечно, мутазилитские теологи не были никакими хариджитами на практике. Но мутазилиты не смогли избежать искушения властью. ‘Амр ибн ‘Убайд (ум. 762), один из родоначальников мутазилизма, был другом аббасидского халифа аль-Мансура, инициатора переводов античных сочинений на арабский язык. Желая усилить своё влияние в обществе, мутазилиты помогали Аббасидам в укреплении абсолютной монархии. Ирония заключалась в том, что они способствовали этому мощью теоретической аргументации, заимствованной из древнегреческой философии. В благодарность за это власти смещали их оппонентов, традиционалистов, в большинстве своём отрицательно относившихся к занятию теологией и философией и предпочитавших опираться в своей деятельности на два главных источника ислама – Коран и мусульманское предание (сунна).

Но все усилия Аббасидов в лице ал-Ма’муна, ал-Му’тасима и ал-Васика, предпринятые в период с 833–849 гг. в ходе *михны*, «испытания

веры», фактически инквизиции, с целью заставить мусульманских религиозных учёных признать тезис о сотворённости Корана оказались безуспешными. Эта политика была заранее обречена на неудачу, так как в исламе нет церкви как института для установления общеобязательной религиозной догматики.

Провал *михны*, поддержанной теологами-мутазилитами, и реванш традиционалистов отбил как у властей, так и у теологов всякое желание выискивать «врагов веры» путём проведения процедур, схожих с инквизицией, или установления сверху какого-либо положения вероучения как общеобязательного. Все попытки властей проводить религиозную политику с такой целью уже не находили поддержки в обществе. Дела в области исламской религии де-факто перешли в руки *улемов*, религиозных учёных, которые старались придерживаться общественного консенсуса в мусульманской общине. Постепенно в религиозных кругах укрепились установки делать упор на практическую сторону религии и избегать теологических споров во избежание дурного влияния на неподготовленные умы простых верующих. Печальный опыт общины, полученный во время гонений инакомыслящих мусульман и обвинений в неверии, вынудил даже консервативных суннитов-ханбалитов декларативно утверждать религиозную терпимость. Свидетельством этому служит «символ веры», кредо (*'акида*) в изложении Ахмада ибн Ханбала (780–855), родоначальника мусульманского традиционализма и одного из жертв *михны* (он подвергался преследованиям и телесным наказаниям в годы правления аль-Ма'муна), где приводятся следующие слова: «Мы не обвиняем в неверии никого из “людей единобожия”, даже если они совершили тяжкие грехи» [14, с. 350].

Эпоха *михна* завершилась, когда аббасидский халиф ал-Мутаваккиль в 849 г. потребовал прекратить всякие дискуссии и споры о происхождении Корана [17, с. 166]. С его именем связано начало заката мутазилизма, олицетворявшего блистательный и самый продуктивный в философском отношении период в развитии калама, исламской рациональной теологии, – мутазитов подвергают преследованиям, их сочинения уничтожают, а традиционалисты берут реванш.

С тех пор ни теология, ни философия на исламском Востоке так и не обрели статус интеллектуальных дисциплин, заслуживающих безусловного признания и уважения со стороны общества. *Михна* в целом подорвала доверие к теологии и философии в исламском обществе, в отличие от христианского Запада раннего средневековья, где античная философия в свой поздний период (II–VI вв.) сосуществовала с христианским вероучением (патристика) [22, с. 125]. Никогда уже после событий, связанных с *михной*, правящие власти в мусульманских странах не претендовали на право официально кодифицировать исламское вероучение. Хотя традиционалисты обладали влиянием на широкие массы верующих, тем не менее они не поддержали попытки властей в эпоху правления халифа ал-Кадиря (991–1031) утвердить общеобязательный свод вероучения («Кадиритский символ веры»).

Мусульманские религиозные учёные-традиционалисты не нуждались в подкреплении своего доминирующего положения в религиозной сфере формальными актами. После прекращения *михны* их позиции в общине значительно усилились. Ведь в глазах верующих главным достоинством исламских религиозных учёных-традиционалистов было то, что последние в поисках ответов на самые главные и волнующие вопросы о правове-рии, богоугодности или греховности поступков людей и т. д., опирались на *фиqh*, мусульманское правоведение, а не на малопонятные положения исламской теологии. Кроме того, мусульманские правоведы внесли реальный вклад в нейтрализацию морального перфекционизма хариджитов, выступавших с высокой требовательностью к себе и другим (мусульмане, совершившие «великие грехи», являются вероотступниками; убийство вероотступников является прямой религиозной обязанностью и т. д.).

Таким образом, в эпоху рецепции античного научного и философского наследия в Арабском Халифате в VIII–X вв. одновременно началась маргинализация теологической и философской мысли в мусульманском обществе. Причиной этого отрицательного последствия не в последнюю очередь стала вовлечённость исламских теологов в политическую жизнь Халифата и участие «философствующих» мутазилитов на стороне властей в преследованиях популярных в народе исламских религиозных учёных и правоведов-факихов, что в итоге подорвало доверие многих верующих к теологии и философии. Всё это позволяет утверждать, что доминирование самодержавной идеологии аббасидских халифов и резкие различия в культурном уровне народов Арабского Халифата в указанное время искажали смыслы античных идей, проникавших в интеллектуальные круги мусульман, начиная с VIII в. [26, р. 30, 131].

Теология была сильно дискредитирована, и все попытки властей в проведении религиозной политики с привлечением теологов оказались безуспешными. Традиционалисты взяли реванш, а за теологией укрепилась дурная репутация заносчивого искусства словопрения, цель которого – обвинение в неверии. Теология (калам) стала рассматриваться как источник социальной опасности из-за вызываемых ею распрей и смут. Умеренные теологи были вынуждены составлять сочинения с красноречивыми названиями – «Удержание простых верующих от науки калама» (Илджам аль-‘аввам ‘ан ‘илм аль-калам) (автор ‘Абу Хамид ал-Газали), «Предел в занятии наукой калама» (*Нихайат аль-икдам фи ‘илм аль-калам*) (автор аш-Шахрастани) и т. д. Представители арабо-мусульманского перипатетизма (*фальсафа*), развивавшие античную модель философствования на исламской почве, ставили философию выше теологии и старались дистанцироваться от последней.

После прекращения *михны* развитие исламской рациональной теологии (калам) не остановилось. Начиная с XI в. в качестве ведущей школы калама мутазилизм был сменён ашаризмом, складывается самостоятельная матуридитская теологическая школа, а с XII–XIII вв. происходит постепенное сближение калама и арабо-мусульманского («восточного») перипатетизма, что

завершится фактически их конвергенцией в XIV в. Но ни философия, ни калам так никогда и не приобрели в мусульманском обществе статуса настоящей науки, в отличие от коранической экзегетики, хадисоведения (религиозная дисциплина, в рамках которой изучается мусульманское предание) и т. д. Право выносить суждения о религиозных делах перешло в руки *улемов*, религиозных учёных, которые судили о вере на основании Корана и мусульманского предания и настаивали на соблюдении консенсуса в широком, общественном смысле (воздержание от обвинений в неверии, проявление терпимости и т. д.) [35, р. 32–34]. Разумеется, при определённых социально-политических условиях эти же религиозные учёные могли быстро перейти на позиции нетерпимости и вдохновлять власти на преследование неугодных им представителей тех или иных религиозно-политических и философских течений и школ.

Из вышесказанного не следует делать вывод, что правы те, кто утверждает, что в мире ислама наука и философия всегда были и будут подчинены религии. Из истории известно, что усвоенное мусульманами античное наследие сыграло важную роль в развитии культуры ислама и её расцвете в «золотую эпоху» мусульманского Востока (X–XII вв.). Захват Ираном ещё при Сасанидах путей мировой торговли с Индией и Китаем создал материальное условие для перехода культурного первенства от античной Европы к Передней Азии в мусульманский период истории этой части мира [10, с. 85]. Объективные потребности Арабского Халифата в области экономики, государственного строительства, науки и искусства сделали необратимым процесс рецепции античного знания на исламском Востоке. Усвоение мусульманами греческой науки и философии, индийской астрономии и персидской литературы обеспечило небывалый расцвет в математике, геометрии, астрономии, философии, медицине, химии и т. д. в Арабском Халифате. Культура исламского Востока сохранила и преумножила достижения античности в области науки и философии. Культурный расцвет Запада в Новое время, начиная с XV в., был бы невозможен без усвоения достижений исламской культуры её «золотого периода». «Ислам не просто поделился с Западной Европой многими достижениями своей материальной культуры и техническими открытиями, он не только стимулировал развитие науки и философии в Европе, он подвёл Европу к созданию нового представления о самой себе» [24, с. 110].

В действительности отставание мусульманского мира от Запада, начиная с XIV в., было вызвано целым комплексом социально-экономических и политических причин. Открытие европейцами альтернативных морских путей в XV–XVII вв. привело к утрате значения сухопутных торговых маршрутов, пролежавших через мусульманские страны, и к экономической стагнации на мусульманском Востоке, за которой последовал политический и духовный упадок. Эти обстоятельства вызвали постепенный переход культурного превосходства от Передней Азии к Европе. В любом случае причины отставания исламского Востока от Запада – исторического,

т. е. временного, характера, и по мере экономического развития мусульманских стран в последние десятилетия это отставание начало сокращаться. Но обсуждение этой темы выходит за рамки данной статьи.

## **Заключение**

Рецепция античного научного и философского наследия мусульманами происходила в VIII–X вв. на фоне дальнейшего укрепления абсолютной монархии в Арабском Халифате, в поликонфессиональной и многокультурной мусульманской империи, в рамках которой начался новый этап истории Запада в широком смысле (Европа, Северная Африка и Передняя Азия). Самодержавная идеология, доминирование теоцентризма и большие различия в культурном уровне разных этносов и конфессий Халифата были причинами искажения в восприятии смыслов античных научных и философских идей. Тем не менее исламские интеллектуалы, активно участвовавшие в процессе переводов на арабский язык трудов античных учёных и мыслителей, объективно вносили вклад в дело расширения пространства исламской культуры за счёт утверждения духа свободного рассуждения на религиозные и философские вопросы, легитимации духовного опыта иных культур и усвоения достижений эллинизма. Всё это способствовало укреплению политического и духовного единства многоконфессиональной и многоэтнической мусульманской империи. Благодаря усвоению античного знания в свой «золотой век» (XI–XII вв.) мир ислама в лице культуры Передней Азии не только преумножил достижения античности, но и определял мировой уровень материальной и духовной культуры. Анализ конкретных социально-политических и исторических условий, в которых протекала рецепция античного культурного наследия, позволяет выявить несостоятельность интуитивно-априорных утверждений о неких неизменных «константах» исламской культуры, якобы препятствующих мусульманам усваивать достижения современной западной цивилизации.

## **Список литературы**

1. *Аль-Багдади Ахмад*. Тарих Багдад: в 14 т. Т. 7. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘илмийа, б. г. 457 с.
2. *Аль-Исфахани ‘Абу аль-Фарадж*. Китаб аль-агани: в 24 т. Т. 1. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘илмийа, 1992. 404 с.
3. *Аль-Исфахани ‘Абу аль-Фарадж*. Китаб аль-агани: в 24 т. Т. 22. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘илмийа, 1992. 361 с.
4. *Аль-Исфахани ‘Абу аль-Фарадж*. Китаб аль-агани: в 24 т. Т. 4. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘илмийа, 1992. 420 с.
5. *Аристотель*. Физика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.

6. *Ар-Раси аль-Касим ибн Ибрахим*. Ар-Радд'ала аз-зиндик Ибн аль-Мукаффа' // *Маджму' кутуб ва раса'ил аль-Имам аль-Касим ибн Ибрахим ар-Раси*: в 2 т. Т. 1. Сана: Дар аль-хикма аль-йаманийа, 2001. 697 с.
7. *Ат-Табари*. Та'рих ат-Табари: в 5 т. Т. 5. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмийа, б. г. 680 с.
8. *Аш-Шахрастани Мухаммад*. Китаб аль-милал ва-н-нихал: в 2 т. Т. 1. Бейрут: Дар аль-ма'рифа, 1983. 255 с.
9. *Аш-Шахрастани Мухаммад*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984. 272 с.
10. *Бартольд В*. Культура мусульманства // *Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир*. М.: Книжный Клуб Киновек, 2012. С. 83–158.
11. *Большаков О.Г.* История Халифата: в 4 т. Т. 3. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. 382 с.
12. *Джаруллах Зухди Хасан*. Аль-Му'тазила. Каир: Матба'ат Миср, Шарика мусахама, 1947. 294 с.
13. *Ибн 'Усман ибн Муса 'Афанди 'Абдаллах*. Аль-Масалик фи аль-хилафиййат байна аль-мутакаллимин ва аль-хукама'. Бейрут: Дар Садир; Стамбул: Мактабат аль-иршад, 2007. 250 с.
14. *Ибн Аби Йа'ла Мухаммад*. Табакат аль-ханабила: в 3 т. Т. 1. Эр-Рияд, 1999. 479 с.
15. *Ибн ан-Надим*. Аль-Фихрист. Бейрут: Дар аль-ма'рифа, 1978. 507 с.
16. *Ибн Халдун*. Мукаддима. Сайда – Бейрут: Аль-Мактаба аль-'асриййа, 1996. 630 с.
17. *Ибрагим Т., Сагадеев А.В.* Михна // *Ислам: энциклопедический словарь* / Отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Наука, 1991. С. 166.
18. *Лимэн Оливер*. Введение в классическую исламскую философию. М.: Весь мир, 2007. 280 с.
19. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // *Философия в современном мире. Философия и наука. Критические аспекты буржуазной философии*. М.: Наука, 1972. С. 28–94.
20. *Платон*. Горгий // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 477–574.
21. *Са'ид аль-Андалуси*. Табакат аль-'умам. Бейрут: Аль-Матба'а аль-катуликийя, 1912. 144 с.
22. *Солопова М.А.* Античная философия // *Новая философская энциклопедия*: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2010. С. 125–130.
23. *Солопова М.А.* Античная философия и Восток. Избранная библиография // *Историко-философский ежегодник*. 2018. Т. 33. С. 386–418.
24. *Уотт Монтгомери У.* Влияние ислама на средневековую Европу. М.: Наука, 1976. 128 с.
25. *Ben-Shammai Haggai*. Kalam in medieval Jewish philosophy // *History of Jewish Philosophy*, ed. D.H. Frank and O. Leaman. London and New-York: Routledge, 1997. P. 115–148.
26. *Cooperson Michael*. Al Ma'mun. Oxford: Oneworld Publications, 2005. 144 pp.
27. *de Bour T.J.* The History of Philosophy in Islam. New York: Dover Publ., 1967. 216 pp.
28. *Espósito J.L.* The Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2010. 256 pp.
29. *Gutas Dmitri*. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2th-4th/5th-10th c.) (Arabic Thought and Culture). London: Routledge, 1998. 252 pp.
30. *Halkin A.S.* The Ḥashwiyya // *Journal of the American Oriental Society*. 1934. Vol. 54, No. 1. P. 1–28.

31. *Hurvits Nimrod*. Miḡna as Self-Defence // *Studia Islamica*. 2001. No. 92. P. 93–111.
32. *Majid Fakhry*. A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press, 2004. 430 pp.
33. *Togan A. Zeki Velidî*. Tarihte usul. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1981. 350 s.
34. *van Ess Josef*. The beginnings of Islamic Theology // International Colloquium of Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages, 1st, New Andover. Mass. 1973. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975. P. 87–111.
35. *van Ess Josef*. The Flowering of Muslim Theology. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. 190 pp.

# HISTORICAL ANTHROPOLOGY

**Ilshat NASYROV**

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow.  
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.  
12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation;  
e-mail: ilshatn60@mail.ru

## GREEK LEGACY IN VALUE SYSTEM OF ABBASID CALIPHS IN THE EIGHTH AND NINTH CENTURIES

The article focuses on the socioeconomic and political context to examine the absorption of Greek science and philosophy in the Abbasid Caliphate (8th–9th centuries). The research is relevant due to the fact that many Western and Russian scientists believe that the reason of the rise of Islamic fundamentalism in recent decades is the immunity of Muslims community to achievements of the west civilization. The author stresses that it is important to take into account political, ideological and cultural preferences of those in power who commissioned in the Abbasid Caliphate in the 8th–9th centuries the translations of ancient philosophical and scientific texts from Greek, Syriac and Pahlevi into Arabic. The author argues that dominance of imperial worldview, submission to autocracy and domination of theocentrism in the Islamic East prevented Abbasid rulers and Muslims theologians from grasping the ancient philosophical ideas adequately. An approach, which the author proposes here, is to assert that Greek science and philosophy nevertheless contributed immensely to the formation and further prosperity of Muslim culture. The author argues that an analysis of impact of social and political factors on the reception of Greek-Hellenistic philosophy and science in the Islamic world will help to overcome the widespread stereotype that the Islamic East was just a transmitter of Greek Legacy to Medieval Europe.

**Keywords:** ancient philosophy, cosmocentrism, the Umayyads, the Abbasids, theocentrism, Al Ma'mun, mihna, islamic rational theology (Kalam), the Mutazilites, the Peripatetic school of islamic philosophy (Falsafa)

### References

1. Al-Baghdadi, Ahmad. *Tarikh Baghdad* [History of Baghdad], Vol. 7. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, Without date. 457 pp. (In Arabic)
2. Al-Isfahani, Abu al-Faraj. *Kitab al-Aghani* [The Book of Songs], Vol. 1. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiya, 1992. 404 pp. (In Arabic)
3. Al-Isfahani, Abu al-Faraj. *Kitab al-Aghani* [The Book of Songs], Vol. 22. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiya, 1992. 361 pp. (In Arabic)

4. Al-Isfahani, Abu al-Faraj. *Kitab al-Aghani* [The Book of Songs], Vol. 4. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiya, 1992. 420 pp. (In Arabic)
5. Al-Rasi, al-Qasim ibn Ibrahim. “Al-Radd ‘ala al-zindik Ibn al-Mukaffa” [Refutation of the Heretic Ibn al-Moqaffa’], *Madjmu‘ kutub wa rasa’il al-Imam al-Qasim ibn Ibrahim al-Rasi* [Al-Imam al-Qasim ibn Ibrahim al-Rasi Collected Works], Vol. 1. Sana: Dar al-Hikma al-yamaniya, 2001. 697 pp. (In Arabic)
6. Al-Shahrastani, Muhammad. *Kitab al-milal wa al-nihal* [Book of religious and philosophical sects], Vol. 1. Beirut: Dar al-ma‘rifa, 1983. 255 pp. (In Arabic)
7. Al-Tabari. *Tarikh al-Tabari* [The History of the Prophets and Kings], Vol. 5. Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiya. Without date. 680 pp. (In Arabic)
8. Aristotel’. “Physics”, in: Aristotel’, *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Mysl’ Publ., 1981, pp. 59–262. (In Russian)
9. Ash-Shakhrastani. *Kniga o religiyakh i sektakh* (Kitab al-milal va-n-nikhal) [Book of religious and philosophical sects], Vol. 1, trans. S.M. Prozorov. Moscow: Vostochnoi literature Publ., 1984. 272 pp. (In Russian)
10. Bartol’d, V. “Kul’tura musul’manstva” [Islamic Culture], *Islam. Kul’tura musul’manstva. Musul’manskij mir* [Islam. Islamic Culture. The Islamic World]. Moscow: Knizhnyj Klub Knigovek Publ., 2012, pp. 83–158. (In Russian)
11. Ben-Shammai, Haggai. “Kalam in medieval Jewish philosophy”, *History of Jewish Philosophy*, ed. D.H. Frank & O. Leaman. London, New-York: Routledge, 1997, pp. 115–148.
12. Bol’shakov, O.G. *Istoriya Halifata* [History of Caliphate], Vol. 3. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1998. 382 pp. (In Russian)
13. Cooperson, Michael. *Al Ma‘mun*. Oxford: Oneworld Publications, 2005. 144 pp.
14. de Bour, T.J. *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publ., 1967. 216 pp.
15. Esposito, J.L. *The Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 256 pp.
16. Gutas, Dmitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2th-4th/5th-10th c.)* (Arabic Thought and Culture). London: Routledge, 1998. 252 pp.
17. Halkin, A.S. “The Ḥashwiyya”, *Journal of the American Oriental Society*, 1934, Vol. 54, No. 1, pp. 1–28.
18. Hurvits, Nimrod. “Mihna as Self-Defence”, *Studia Islamica*, 2001, No. 92, pp. 93–111.
19. Ibn Abi Ya‘la, Muhammad. *Tabaqat al-Hanabilah* [History of the Hanbalites], Vol. 1. Riyadh, 1999. 479 pp. (In Arabic)
20. Ibn al-Nadim. *Al-Fikhris*. Beirut: Dar al-ma‘rifah, 1978. 507 pp. (In Arabic)
21. Ibn Khaldun. *Mukaddima* [An Introduction]. Sajda-Beirut: Al-Maktaba al-‘asriyya, 1996. 630 pp. (In Arabic)
22. Ibn Uthmān Afandi. *Al-Masalik fil-khilaftiyyat* [The Disagreements]. Beirut: Dār Ṣādir, Istanbul: Maktabat al-irshād, 2007. 250 pp. (In Arabic)
23. Ibragim, T. & Sagadeev, A. “Mihna” [Ordeal], *Islam: Entsiklopedicheskii slovar’* [Islam: Encyclopaedic Lexicon], ed. S.M. Prozorov. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1991, p. 166. (In Russian)
24. Jarullah, Zuhdi Hasan. *Al-Mu‘tazilah* [The Mutazilites]. Cairo: Matba‘at Misr, Sharika musmaha, 1947. 294 pp. (In Arabic)
25. Limen, Oliver. *Vvedenie v klassicheskuyu islamskuyu filosofiyu* [An Introduction to Classical Islamic Philosophy]. Moscow: Ves’ mir Publ., 2007. 280 pp. (In Russian)
26. Majid, Fakhry. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004. 430 pp.

27. Mamardashvili M.K., Solov'ev E.Iu., Shvyrev V.S. "Klassika i sovremennost': dve epokhi v razvitiu burzhuaznoi filosofii" [Tradition and modernity: two epochs in the development of bourgeois philosophy], *Filosofia v sovremennom mire. Filosofii i nauka. Kriticheskie ocherki burzhuaznoi filosofii* [Philosophy in the modern world. Philosophy and science. Critical Essays on bourgeois philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1972, pp. 28–94. (In Russian)
28. Platon. "Gorgij" [Gorgias], in: Platon. *Sobranie sochinenij* [Collected works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 477–574. (In Russian)
29. Sa'id al-Andalusi. *Tabaqat al-'umam* [History of Science]. Beirut: Al-Matba'a al-katuliya, 1912. 144 pp. (In Arabic)
30. Solopova, M.A. "Ancient Greek Philosophy and the East. Selected Bibliography", *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2018, No. 23(2), pp. 386–418. (In Russian)
31. Solopova, M.A. "Ancient Philosophy", *Novaia filosofskaia entsiklopediia* [New Encyclopaedia of Philosophy], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 125–130. (In Russian)
32. Togan, A. *Zeki Velidi. Tarihte usul* [Method in History]. Istanbul: Enderun Kitabevi. 1981. 350 pp. (In Turkish)
33. Uott, Montgomeri U. *Vliyanie islama na srednevekovuyu Evropu* [The Influence of Islam on Medieval Europe]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1976. 128 pp. (In Russian)
34. van Ess, Josef. "The beginnings of Islamic Theology", *International Colloquium of Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages*, 1st, New Andover. Mass. 1973. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975, pp. 87–111.
35. van Ess, Josef. *The Flowering of Muslim Theology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. 190 pp.