

УДК 165.9(567)"08/09"

## ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ АЛ-КА'БИ: ПОПЫТКА РЕКОНСТРУКЦИИ

**Ф.О. Нофал**

*студент III курса философского факультета заочного отделения,  
Одесский национальный университет имени И.И. Мечникова  
Тел: +38095-821-76-88; email: faresnofal@mail.ru*

*В предлагаемой вниманию читателя работе впервые предпринята попытка реконструкции эпистемологических построений видного деятеля эпохи заката классического мутазилизма, багдадского мутакаллима 'Абу ал-Касима ал-Балхи ал-Ка'би, на основе трактата 'Абу Рашида ан-Нисабури «ал-Маса'ил фи ал-хилаф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн». Также автором прослеживается связь теории познания философа с аналогичными концепциями его предшественников и преемников, творивших в рамках традиции калама.*

*Ключевые слова: арабо-мусульманская философия, калам, мутазилизм, ашаризм, ал-Ка'би.*

*У запропонованій роботі вперше зроблена спроба реконструкції епістемологічних побудов видного діяча епохи занепаду класичного мутазілізму, багдадського мутакаліма 'Абу ал-Касіма ал-Балхі на основі трактату "ал-Маса'іл фі ал-хілаф байн ал-басрійійн ва ал-багдадійійн". Автором простежується зв'язок теорії пізнання філософа з аналогічними концепціями його попередників і наступників, які творили у рамках традиції каламу.*

*Ключові слова: арабо-мусульманська філософія, калам, мутазілізм, ашарізм, ал-Ка'бі.*

*In the given article the author has considered the theory of knowledge of 'Abu al-Qasim al-Balkhi on the basis of "Abu Rashid an-Nisaburi"'s tractate "al-Masa'il fi al-khilaf bayn al-basriyyin wa al-bagdadiyyin". The author of this work researches the connection between al-Balkhi's theory and teachings of other mutakallimun.*

*Keywords: Arabic philosophy, kalam, mu'tazilism, ash'arism, al-Ka'bi.*

Как это ни странно, но вокруг фигуры 'Абу ал-Касима 'Абдуллаха б. Ахмада б. Махмуда ал-Балхи ал-Ка'би (273/886-887 – ок. 317/929) сложился парадоксальный дисбаланс: с одной стороны, специалист по истории арабо-мусульманской мысли не может не знать имени этого философа, фактически явившего собой вершину развития классической багдадской школы мутазилизма; вместе с тем, детальных сведений о видном мутакаллиме Багдада и его построениях в доксографических источниках Средневековья практически нет. До недавнего времени, помимо кратких биографических справок Ибн ан-Надима (ум. 438/1047) [10: 219], ал-Хатиба ал-Багдади (ум. 463/1071) [6: 9: 384], Ибн Халликана (ум. 681/1281) [11: 3: 45] и Ибн ал-Муртада (ум. 840/1437) [9: 88-89] в распоряжении исследователя учения ал-Ка'би находились четыре фрагмента из «Макалат ал-исламийийн» ал-Аш'ари (ум. 324/936) [4: 230, 232, 358, 557], глава из труда 'Абдулкахира ал-Багдади (ум. 429/1037) "ал-Фарк байн ал-фирак" [5: 100-101] и разрозненные фрагменты из трактатов 'Абд ал-Джаббара (ум. 415/1025) [1; 2; 3; 15: 297]. Однако ситуация коренным образом изменилась с публикацией М. Зийадой и Р. ас-Саййидом [13] полного текста трактата «ал-Маса'ил фи ал-хилаф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн» 'Абу Рашида ан-Нисабури (ум. после 415/1025) – последователя багдадской школы, впоследствии, под влиянием 'Абд ал-Джаббара, ставшего видным деятелем басрийского мутазилизма. Неоднократно ссылаясь на утраченные ныне сочинения 'Абу ал-Касима (к примеру, ан-Нисабури более

40 раз приводит обширные выдержки из работы ал-Балхи «*Уйун ал-маса'ил ва ал-джавабат*»), 'Абу Рашид рисует масштабную картину каламических споров X-XI вв., защищая позиции другого известного басрийца, 'Абу Хашима ал-Джубба'и (ум. 321/933). На сегодняшний день «*ал-Маса'ил*» является единственным источником, который может дать обстоятельное описание натурфилософии и гносеологии ал-Ка'би в сравнении с системами его современников. Исследованию же теории познания мыслителя в контексте эпистемологии калама и посвящена настоящая статья.

Рассмотрение вопроса о механизмах познания в каламе начинается с вопроса о природе знания. Согласно универсальному для классической арабской мысли и лексики взгляду, слова «знание» (*'илм*; мн. ч. *'улум*) и «познание» (*ма'риф*; мн. ч. *ма'ариф*) являются синонимами; само же знание определялось мудрецами мутазилизма по-разному. В то время как ан-Наззам (ум. 231/845-846) называл знание «движением души» [14], ал-Джубба'и видел знание в «постулировании (*и'тикад*) вещи такой, какая она есть» [1: 12: 13]. Сам 'Абд ал-Джаббар писал: «Знание – это смысл (*ма'на*), обуславливающий покой души (*сукун ан-нафс*) знающего по отношению к тому, что он употребил» [1: 12: 13]. 'Абд ал-Джаббар признавал справедливость определения ал-Джубба'и, делая соответствие знания объективной реальности критерием его истинности, ибо «душа невежды подчас тоже может упокоиться» [1: 12: 15].

В свою очередь, 'Абу Рашид ан-Нисабури, замыкающий ряд виднейших мыслителей басрийской школы, говорит о «постулировании» как о некой единице информации, которая может быть или не быть знанием. Ведь вправду, рассуждает философ, слепое следование чужому примеру (*таклид*) не является знанием, хотя и «походит на него» (*мин джисн ал-'илм*; букв. «из того же вида, что и знание») [13: 287]. В свете этого становится понятным и другое утверждение 'Абу Рашида о том, что «знание бывает знанием по своей модальности (*ли-вуку'и-хи 'ала ваджх*), а не по своей сущности (*ли-'айни-хи*)» [13: 287]; модусы же, благодаря связи с которыми «постулирование» обращается в «знание», бывают трех видов: умозрение, память об умозрении или действие субъекта, знающего о постулируемом [13: 288]. Исходя из тех же посылок, ан-Нисабури отказывает «постулированию» во влиянии на «покой души» при отсутствии определенной модальности [13: 223].

Ал-Ка'би, напротив, был сторонником мнения о сущностном различии между знанием и другими интеллигибилиями. Установив объективную связь «знания» и «известного» (*ма'лум*), мутакаллимы отказывались признавать «видовую» тождественность всех без исключения мыслей человека. Мы знаем, например, о плешивости Зайда – и эта информация, черпающая свои истоки из реального мира вещей, просто не может не быть знанием; именно потому единичная вещь может быть известна лишь через единичное знание в один момент времени (*вакт*) [13: 333]. Слепое подражание авторитетам, таким образом, может быть определено как знание, если пример авторитетов верен сам по себе [13: 302], а любое знание о каком-либо феномене, пусть даже и о другом знании, подразумевает реальное существование последнего [13: 300, 335]. Здесь 'Абу ал-Касим следует духу и букве строгого багдадского материализма, в полной мере раскрывшегося в учении ал-Хаййата (ум. 311/932-933): по мнению мутакаллимов столицы Халифата, мироздание, зиждущееся на объективных, врожденно присущих ему законах, не может быть иллюзорным, а человек как его часть подчинен его детерминации. Следует заметить, что из этого положения вытекает и логика натурфилософии ал-Балхи, де-факто возводящая выводы из эмпирических наблюдений в ранг своеобразных аксиом (так, 'Абу ал-Касим отрицал возможность существования субстанции, лишенной акциденций [13: 62], равно как и действия, совершенного не по врожденной природе (*таб'*) вещи [13: 130-140]).

Все знания, приобретаемые человеком, по традиции, восходящей к основателю классического мутазилизма 'Абу ал-Хузайлу ал-'Аллафу (ум. 235/849) [8: 98-99], делились мутакаллинами всех школ на две большие группы – знания «необходимые» (*даруриййа*) или «обыденные» (*бадихиййа*) и знания «приобретаемые» (*касбиййа*), «умозрительные» (*назариййа*) или «[обретаемые] по выбору» (*ихтийариййа*). Необходимое знание представляет собой знание, обретение которого не зависит от воли человека и не нуждается в сложном теоретизировании. Таковым, по мнению мутазилитов, являются знания о прекрасном и безобразном, а также простейшие логические аксиоматические умозаключения. 'Абд ал-Джаббар также выделял в необходимом знании знание «вынужденное» (*идтирариййа*) и собственно «необходимое», которое, в свою очередь, заключает в себе сведения о бытии Бога и об элементарных этических нормах, каковые хоть и приобретаются каждым человеком через размышления, но не являются при этом «элитарными» как тонкое умозрительное знание [1: 12: 59; 3: 53]. В свою очередь, знание умозрительное – это дискурсивное знание, приобретение которого зависит от воли и деятельности субъекта. Настоящей эпистемологической классификацией пользовалось подавляющее большинство мыслителей калама, тем не менее, непрерывно споривших о потенциях человеческого разума, а, следовательно, о правомерности отнесения тех или иных знаний к соответствующим видам результатов интеллектуальной деятельности индивида.

Каким же образом связаны знания необходимые и умозрительные? На этот вопрос мутазилиды отвечали по-разному. Очевидно, что для ал-'Аллафа первый тип знания служил базисом, фундаментом (*манша'*) знания дискурсивного; аналогичного мнения придерживался и 'Абд ал-Джаббар [1: 12: 165-166]. Ал-Балхи же говорил о первоосновности знания необходимого для каждого знания приобретенного [13: 313, 346], тем не менее, решительно разводя два этих типа: хоть необходимое знание и является условием возникновения знания умозрительного, получение его никак не может быть связано с рефлексией. И наоборот – дискурсивное знание как таковое не может быть получено посредством эксперимента или простой перцепции. Таким образом, 'Абу ал-Касим разошелся с

басрийцами, допускающими «познание всего, что известно доказательно, через необходимость, и части необходимых знаний – через доказательство» [13: 330]. Интересно, что ал-Ка'би не забывал рассматривать познавательные способности субъекта через призму его физиологии. К примеру, ан-Наззам считал разум атрибутом живой души, в то время как неживое тело оказывалось лишь его орудием (*ала*) [5: 119; 16: 55]. У 'Абу ал-Касима, напротив, именно тело является источником разума (*ал-'акл*): согласно философу, структура (*бунниййа*) сердца «рождает» (*туваллид*) разум, рассеянность (*сахв*) или безумие (*джунун*) [13: 319]; сама структура сердца обусловлена определенным складом (*мазадж*), определяющим степень восприимчивости индивида к разного рода аффектам и знаниям [13: 318]. Более того – спящий человек, так же как и бодрствующий, может постигать любые истины благодаря непрерывной деятельности своего сердца [13: 324]. Следовательно, процесс познания, относительно независимый от воли субъекта, не завершается на протяжении всей его жизни и зависит, прежде всего, от его телесных особенностей.

Отметим еще и тот факт, что 'Абу ал-Касим в вопросе о «физиологии» познания следует абсолютному большинству своих предшественников: сердце считалось «местом постижения» сути вещей ал-'Аллафом, ал-Хусайном ан-Наджжаром [4: 391, 216], 'Абд ал-Джаббаром и другими. Однако, в связи с предыдущим тезисом, закономерно возникает вопрос: каково же, по ал-Ка'би, соотношение воли и детерминации в познавательном процессе? На первый взгляд, ответ очевиден: по своему выбору человек постигает лишь некоторые умозрительные истины (и то не все – например, спящий может познать во время сна сущность соотношения божественной Самости и Ее атрибутов). Тем не менее, это не совсем так, ведь 'Абу ал-Касим замечает, что даже сенсильное познание может быть действием (*фи'л*) индивида в том случае, если его воля (*ирада*) стала причиной готовности чувств, приведшей к перцепции. «[Сознательно] открывая глаз, человек сам приобретает посредством глаза образ и знание», – иллюстрирует свою мысль мутакаллим, принимая соответствующую концепцию основателя багдадской школы мутазилизма Бишра б. ал-Му'тамира (ум.210/825-826) [13: 305].

Ал-Ка'би, как и ан-Наззам, допускал объективную передачу знаний от одного человека к другому, но если последний объяснял это с чисто физической стороны (частички виденного Зайдом при рассказе прикрепляются к глазам 'Амра, тем самым передавая последнему зрительный образ), то схема ал-Балхи до нас, увы, не дошла – формулировка, приводимая ан-Нисабуре, лишь говорит о возможности «творить знание в чужом сердце» [13: 308]. При отсутствии в трактате упоминания об аргументации философа (которая, скорее всего, носила явный материалистический хар-р), упреки, выдвигаемые автором "*ал-Маца'ул*" 'Абу ал-Касиму, выглядят весьма справедливо: ведь абстрактные интеллигибили не могут обладать некоей «устремленностью» (*и'тимад*) в пространстве и материи, а, значит, их перемещение из субстанции в субстанцию невозможно.

Врожденное и неизбежное познание, по мнению философа, не может исчезнуть, оставив сердце человека, и потому субъект либо находится в постоянном процессе познания, либо его сердце занимают «смыслы», противоположные (*дидад*) знанию [13: 317]; таковыми являются сомнение (*шакик*) и рассеянность [13: 338, 341]. Будучи акциденцией, рассеянность зависит от субстанции сердца, от определенных причин [13: 343] – и эта мысль ал-Ка'би близка к учению ал-Джубба'и о рассеянности как о «порче сердца» [13: 341]. «Умозрение (*назар*) рождает знание», – писал о рефлексии 'Абд ал-Джаббар [1: 12: 77], отражая господствующее в среде мутазилитов мнение относительно инструмента познавательного процесса. С точки зрения представителей басрийской школы, сущность умозрения проявляется в аргументации (*истидлал*), в то время как багдадские мутакаллимы определяли его как оперирование определенным числом знаний для *обыденного* (читай: неизбежного, необходимого) получения нового знания. Судя по тексту ан-Нисабуре, ал-Балхи держался первой дефиниции [13: 345]. Ал-Ка'би, также как и его предшественники и современники, постулировал фундаментальную этическую ценность умозрения. Например, мыслитель писал: «Представим два знания: один из них приводит к приближению [к Господу], а другое – нет. Какое же из них лучше?.. Если мы присовокупим к первому знанию умозрение, а ко второму – [цель] приближения [к Богу], то умозрение, присовокупленное к первому знанию, будет лучше, нежели второе, которое приближает [к Творцу]. Причина этого кроется в труде, сопряженном с умозрением» [13: 323]. Иными словами, аксиологически доброе рассуждение ставится 'Абу ал-Касимом выше продукта этого рассуждения, а благое усердие человека – над его прекрасной целью.

Но возможно ли в принципе проверить верность силлогизмов? Отвечая на этот вопрос положительно, разные мыслители предлагали свое решение проблемы верификации результатов умозрения. Так, часть мутазилитов считала сам венец умозрения, знание, главным критерием верности первого, а 'Абу ал-Касим замкнул рефлексию на самой себе, сделав «умозрение показателем истинности другого умозрения» [13: 345-346]. Причина этого кроется в уже описанном выше понимании ал-Ка'би сущности знания: если всякое знание является таковым по своей сущности (а нечто иное по отношению к нему таковым быть не может), то умозрительная цепь, состоящая из звеньев-доказательств, может быть проверена только посредством другой системы-цепи; само *единичное* доказательство определялось философом как «знание о вещи, нахождение (*вуджуд*) ее» [13: 343].

Одной из самых острых проблем, служивших подлинными водоразделами между средневековыми философскими школами Ближнего Востока, являлся вопрос о природе этического знания. Примат разума, провозглашенный мутазилистами, подвел границы человеческого *ratio* к черте божественного, позволив, однако, субъекту взглянуть на мир как на систему объективных процессов; тем самым объективными и не зависящими от Откровения были признаны такие характеристики как «прекрасное» (*хасан*) и «безобразное» (*кабах*), задающие координаты этико-

эстетического поля философии «обособившихся», а после – и матуридитов [1: 6: 26, 59; 12: 221-224]. Ал-Ка‘би, как и другие мутазилиты, обяжал каждого человека к исследованию доброго и злого, мерзкого и благообразного [2: 23-24], равно как и к познанию Бога, к которому можно подойти через разум «как в этой жизни, так и в жизни следующей» [3: 52]. Но какова специфика обретения объективного знания о добре и зле? Как не спутать его с личными, страстными субъективными оценками? Отвечая на этот вопрос, ’Абу ал-Касим вновь опирается на возможности разума, имеющего свойство прогрессировать или деградировать на протяжении жизни человека. К примеру, мутакаллим писал: «Ребенок оценивает вещь как прекрасную, исходя из иллюзорной преходящей пользы, [извлекаемой из нее]; говорит он и о безобразном из жалости к себе – ведь его разум не достиг необходимой зрелости, чтобы отличать безобразное от прекрасного как совершеннолетний» [13: 326]. Следовательно, только по достижении определенного возраста субъект обретает совершенство разума, а, вместе с ним – совершенную свободу действий. Тем не менее, ал-Балхи не решался полностью отделить знание и познавательный процесс от человеческой самости. Еще говоря о физике движения, философ допускал характеристику оного как «благого» или «безобразного», исходя из его цели, а, точнее – из намерения (*ниййа* или, как у ал-’Аллафа, *талаб*) действителя [13: 210]. Но если у басрийцев намерение служит неким модусом действия, обуславливающим видовую его принадлежность, то ал-Ка‘би как бы вводит намерение в сущность деяния, тем самым по своей природе становящегося либо добрым, либо злым. Эту же схему ’Абу ал-Касим переносит и на знание. В частности, он замечает в «’Уйун ал-маса’ил»: «Ежели муж, будучи врагом Пророку... подумает и скажет: «Я исследую его, мир ему, деяния верно, и ежели он окажется прав, то я буду знать, как отвечать ему и остерегаться его... ежели умозрение докажет, что он неправ (и это невозможно!), то я успокоюсь, а лживость его речей будет явно доказана», – и он исследует это, а умозрение приведет его к познанию Бога и Его Пророка, мир ему, – то это умозрение будет грехом, а грех не может быть верой» [13: 315]. Завершая обсуждение эпистемологических построений ал-Балхи, ан-Нисабури упоминает о довольно интересном мнении первого относительно разрыва, который может образоваться в определенном умозрительном процессе. В самом деле, если по своей сущности рефлексия, как и ее продукт, является либо доброй, либо безобразной, то, что влечет за собой ее прекращение, прерывание (*мухла*)? В соответствии со своим пониманием божественной справедливости, ’Абу ал-Касим размышляет: так как исследование добра является обязанностью (*ваджиб*), то оставление данного исследования должно караться Богом в соответствии с его тяжестью. Логика философа, классическая для исламской правовой мысли (*фикх*), ясна: дееспособный мусульманин (*мукаллаф*) призван именно в этот, конкретный момент времени слушаться повеления Всевышнего, и умышленное нарушение архитектоники деяния в определенный момент влечет за собой особое наказание, не зависящее от возобновления его в будущем. Неслучайно ал-Ка‘би использует аналогию с молитвой (*салат*), нарушение *ракаата* которой делает ее недействительной [13: 347-348].

Подводя итоги настоящего исследования, следует отметить, что гносеология ’Абу ал-Касима ал-Балхи ал-Ка‘би гармонично вписывается в общую канву его натурфилософского и теологического учения. Причинно-следственные цепи, соединяющие у мутакаллима различные самости и процессы между собой в физическом мире, так же объективно действуют и в сфере познания субъекта – части единого имманентного целого. Позже эту линию своеобразного «эпистемологического объективизма» продолжит ашарит ’Абу Бакр ал-Бакиллани (ум. 402/1013 г.), развивший его в самый что ни на есть настоящий реализм: по мнению философа, сами чувства представляют собой «осознания (*идракат*), скрытые в материальных телах» [7: 37]. Вместе с тем, предпринятая нами попытка реконструкции философских взглядов знаменитого багдадского мутакаллима проливает свет на гносеологическое учение багдадской школы мутазилизма в целом, которое, в лице ал-Ка‘би, приобрело историческую завершенность и рациональную системность, знаменуя собою зенит деятельности «обособившихся» в классический период развития арабо-мусульманской мысли.

## ЛИТЕРАТУРА

1. ’Абд ал-Джаббар, ал-Хамадани. Ал-Мугни фи абваб ат-тавхид ва ал-’адл/ ’Абд ал-Джаббар, ал-Хамадани. – В 20-и тт. – Бейрут, 2012. – 4000 с.
2. ’Абд ал-Джаббар, ал-Хамадани. Ал-Мухит би-т-таклиф/ ’Абд ал-Джаббар, ал-Хамадани. – Каир, 1965. – 450 с.
3. ’Абд ал-Джаббар, ал-Хамадани. Шарх ал-’усул ал-хамса/ ’Абд ал-Джаббар, ал-Хамадани. – Каир, 1996. – 830 с.
4. Ал-Аш’ари, ’Абу ал-Хасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин/ ал-Аш’ари, ’Абу ал-Хасан. – Висбаден, 1980. – 728 с.
5. Ал-Багдади, ’Абдулкахир. Ал-Фарк байн ал-фирак/ ал-Багдади, ’Абдулкахир. – Бейрут, 1982. – 376 с.
6. Ал-Багдади, ал-Хатиб. Та’рих Багдад/ ал-Багдади, ал-Хатиб. – В 21-м тт. – Бейрут, 1997. – 9848 с.
7. Ал-Бакиллани, ’Абу Бакр. Китаб ат-Тамхид/ ал-Бакиллани, ’Абу Бакр. – Бейрут, 1957. – 470 с.
8. Ал-Гураби, ’А. ’Абу ал-Хузайл ал-’Аллаф/ ал-Гураби, ’А. – Каир, 1949. – 154 с.
9. Ибн ал-Муратада, Ахмад. Табакат ал-му’тазила/ Ибн ал-Муратада, Ахмад. – Бейрут, 1961. – 209 с.
10. Ибн ан-Надим, Ахмад. Ал-Фихрист/ Ибн ан-Надим, Ахмад. – Тегеран, 1971. – 431 с.
11. Ибн Халликан, Шамс ад-Дин. Вафиййат ал-а’йан/ Ибн Халликан, Шамс ад-Дин. – В 8-и тт. – Бейрут, 1972. – 3972 с.

12. Ал-Матуриди, 'Абу Мансур. Китаб ат-тавхид/ ал-Матуриди, 'Абу Мансур. – Александрия, 2010. – 300 с.
13. Ан-Нисабури, 'Абу Рашид. Ал-Маса'ил фи ал-хилаф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн/ ан-Нисабури, 'Абу Рашид. – Триполи, 1979. – 420 с.
14. Нофал Ф.О. Гносеология ан-Наззама в контексте му'тазилитской и общекаламской теории познания / Ф.О.Нофал // Філософські дослідження, 19. – Луганськ: Видавництво СНУ ім. В. Даля, 2013. – С.32-39.
15. Фадл ал-и'тизал ва табакат ал-му'тазила. Та'лиф ал-Балхи ва 'Абд ал-Джаббар ва ал-Джушшами / ал-Ка'би, 'Абу ал-Касим, 'Абд ал-Джаббар ал-Хамадани, ал-Джушшами, ал-Хаким. – Тунис, б.г. – 450 с.
16. Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх. Китаб ал-милал ва ан-нихал/ аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх. – В 2-х тт. – Бейрут, 1993. – 734 с.

*Рекомендовано до друку д.філос.н., проф. каф-ри всесвітньої філософії та естетики Східноукраїнського національного університета імені Даля В.М. Шелюто  
Стаття надійшла до редакції 02.12.2014*