

Фарис Нофал

**НАТАНЕЛЬ: ФАЙЛАСУФ ИЛИ
«ПЕРИПАТЕЗИРУЮЩИЙ» МУТАКАЛЛИМ?**

Имя 'Абу ал-Бараката Хибатулла б. 'Алй б. Малка ал-Багдадй, творившего также под псевдонимом Натанель (1080 - 1164-65), хорошо известно как в арабском мире, так и на Западе. Будучи ученым, принадлежавшим к мусульманской традиции философствования, 'Абу ал-Баракат стоит в одном ряду с Саадией Гаоном (ум. 942), Маймонидом (ум. 1204) и Ибн Каммуной (ум. 1284), также испытавшими на себе колоссальное влияние средневековой арабской мысли. Тем не менее, вопрос об «идейной» идентификации системы Натанеля и поныне остается дискуссионным. Настоящая работа представляет собой попытку взглянуть на школьную принадлежность багдадского философа через призму его онтологии, которая, несмотря на сравни-

The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy / ed. by D. Frank and O. Leaman. – Cambridge University Press, 2003. – P. 71-90.

тельно большое количество исследований, ей посвященных, все же нуждается в новом освещении и подробном анализе.

Пожалуй, первое, что бросается в глаза при чтении главного трактата 'Абу ал-Бараката *ал-Му 'табар фи ал-хикма*» («Размышления о мудрости»), - это скованность всей его метафизической системы категорией «творение» *{ал-халк}*². Подобная позиция была занята философом, безусловно, не случайно: так, соотношение Необходимо-Сущего (*ваджиб ал-вуджуд*) Первоначала и возможно-сущего (*мумкин ал-вуджуд*) мироздания служило водоразделом между двумя крупнейшими школами мысли мусульманского Средневековья - арабоязычным перипатетизмом (*фалсафой*) и каламом; и если для аристотеликов Востока мир представлялся вечной во времени эманацией (*файд*) Божества, то мудрецы калама постулировали личностный (*затий*) акт творения, исключая всю цепочку посредников между Создателем и тварью. Впоследствии конфликт вокруг сущности связи Бога и того, что помимо Него» вышел за рамки фалсафы и калама, а решения их представителей подвергались в той или иной степени синтезу (достаточно вспомнить учение Мир Дамада о метавремени»³). В свою очередь Натанель, оппонируя Ибн Сйне (ум. 1037), постоянно обращается к каламической точке зрения, строя на ее основе свою собственную онтологическую концепцию.

Итак, само творение определяется Ибн Малка как созидание сущего, самостный акт [Всевышнего]»⁴. По мнению 'Абу ал-Бараката, перипатетический принцип единичного происхождения (от одного исходит всего лишь одно») должен быть отвергнут; здесь он, преимущественно, следует мысли своего современника-ашарита А ') Хамида ал-Газали (ум. 1111)⁵. Одновременно с этим, Натанель перетолковывает основной тезис эманационистов: для него он справед-

¹ Сайид, Дж. 'Абу ал-Баракат ал-Багддй ва фалсафату-ху ал-иллхиййа. Дираса ли-мавкифи-хи ан-наклиий мин фалсафат Ибн Сйна. Каир, 1996.; Сабри, Х. Ал-Фалсафа ат-табй'иййа ва ал-иллхиййа инд 'Абй ал-Баракат ал-Багддй. Каир, 1982.; Pines Sh. Studies in Abu'l-Barakāt Al-Baghdādī: physics and metaphysics / Sh. Pines. - Jerusalem: Magnes Press, 1979. и др.

² Ал-Багддй, 'Абу ал-Баракат. Ал-Му'табар фи ал-хикма. Хайдар-Абад, 1357 г.х. - Т. 3. - С. 102, 162.

³ См. подробнее: Эшотс Я. Несколько слова о Мир Дамаде / Я. Эшотс // Ишрак. Ежегодник исламской философии. - М.: Восточная литература», ООО Садра, 2014. - №. 5. - С. 139-141.

⁴ Ал-Багддй, 'Абу ал-Баракат. Ал-Му'табар фи ал-хикма. Хайдар-Абад, 1357 г.х. - Т. 3. - С. 102.

⁵ Ал-Газали, 'Абу Хамид. Тахфут ал-фаласифа. Каир, 1973. - С. 24-30.

лив лишь в том случае, когда он касается воли (*ирада*) Действителя. Иными словами, Бог творит все посредством единого воления. Однако каков характер этого воления? Является ли оно преходящим или вечным?

Как справедливо замечает в этой связи Дж. Сайид², 'Абу ал-Баракат прибегает в решении проблемы к раздваиванию» божественной воли; с момента творения в Самости Господа как бы одновременно присутствуют воление вечное и воление обновляющееся (читай - ежесекундно возникающее)³. Такое оригинальное для арабской мысли решение, на наш взгляд, черпает истоки в теологии мутазилитской и ашаритской школ калама: в то время как первая описывала волю Аллаха как «сотворенную»⁴, вторая причисляла ее к атрибутам божественной Самости⁵. Очевидно, подобный синтез Натанель предпринял, опять же, исходя из мутазилитской логики: атрибуты, так или иначе связанные с возникшим миром вещей, также должны быть сотворены⁶; но нельзя отвергать и ашаритские доводы, свидетельствующие об извечности и непреходящести воли Бога. Следовательно, одна, «предвечная» воля должна предшествовать возникновению временного континуума, а другая - постоянно действовать в нем, де-факто поддерживая его существование.

Тут же ал-Багддй вводит в свою метафизическую схему и другую идею, имеющую раннеисламские корни, а именно - концепцию ежесекундного обновления сущего Богом. Эту идею впервые развил и физически обосновал мутазилитский мутакалим Ибрахим ан-Наззам (ум. 845-846), для которого тело и акциденции, не могущие пребывать» *отабка*) в два последующих момента времени, должны поддерживаться божественным действием⁷. Позже теорию ан-Наззама модифицировали представители позднего ашаризма ал-

Ал-Багддй, 'Абу ал-Баракат. Ал-Му'табар фи ал-хикма. Хайдар-Абад, 1357 г.х. - Т. 3. - С. 161-163.

² Сайид, Дж. 'Абу ал-Баракат ал-Багддй ва фалсафату-ху ал-иллхиййа. Дираса ли-мавкифи-хи ан-наклиий мин фалсафат Ибн Сйна. Каир, 1996. - С. 115.

³ Ал-Багддй, 'Абу ал-Баракат. Ал-Му'табар фи ал-хикма. Хайдар-Абад, 1357 г.х. - Т. 3. - С. 160.

⁴ Ал-Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Ал-Ибана 'ан 'усул ад-дийана. Медина, 1400 г.х. - С. 99.; Ал-Иджи, 'Адуд ад-Дйн. Ал-Мавкиф. Бейрут, 1997. - Т. 7. - С. 232.

⁵ Ал-Бакиллани, 'Абу Бакр. Китаб ат-тамхид. Бейрут, 1957. - С. 262.

⁶ 'Абд ал-Джаббар, ал-Хамаданй. Ал-Мугни фи абваб ат-тавхид ва ал-'адл. Бейрут, 2012. - Т. 7. - С. 63.

⁷ Ал-Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Макалат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. Каир, 2000. - Т. 1. - С. 324-325, 404.

Джувайни (ум. 1085)¹, ал-Газали² и ал-Йджи (ум. 1355)³: согласно их мнению, само тело существует лишь за счет своих акциденций, кои ежесекундно творятся Всевышним; прекращение создания в теле акциденций означает его уничтожение (*фанā*). По-видимому, Натанель принимает назамовскую точку зрения, включая все сущее - как акциденции, так и субстанции - в поле постоянного божественного созидания⁴.

Интересно, что 'Абу ал-Баракат в собственных теологических построениях постоянно намекает и на одно из каламических решений проблемы причины творения. Так, говоря о бытии вещей и причине предпочтения Богом его небытию, философ замечает: Великодушие (*джуд*) есть Его стремление в Его же деяниях; сущее стало существовать благодаря Его великодушию⁵. Аллах не мог не дать существование миру из-за Своего великодушия или щедрости - а, значит, Его деяния не могут быть безобразными или несправедливыми. Нетрудно заметить, что данное утверждение не является ничем иным, кроме как своеобразной интерпретацией мутазилитского утверждения об абсолютной благодати (*хусн*) Всевышнего и Его деяний⁶.

Особо выделяя непрерывную детерминацию процессов со стороны Первоначала, ал-Багдади-мусульманин не забывает и своего иудейского прошлого. В частности, он пишет: Число ангелов... равно числу видимых и невидимых планет, известных и неизвестных сфер, и даже, быть может, их число превышает и это, становясь равным количеству осязаемых видов существ недвижимых, растительных и животных, и у каждого из них есть ангел, хранитель форм⁷. В приведенном отрывке усматривается не только ответ арабским перипатетикам, называвшим Действенный Разум (*ал- 'акл ал-фа 'āl*), последний в эманационной иерархии, «Дарителем форм» (*вахиб ас- сувар*), но и следы древнего еврейского предания, следующим образом отраженного в мидраше Берешит раба: «Каждая былинка имеет

ангела-хранителя, который властно повелевает ей: расти!»¹. Аналогичное замечание мы находим в трактате Хулин Вавилонского Талмуда: «Нет зернышка внизу, над которым не было бы высшей силы, его родителя, корня, судьбы управляющего, который бьет его и говорит: «Расти!»². В связи с этим представляется довольно странным тот факт, что вышеприведенное известное предание так и не было узвано многими исследователями творчества Натанеля, видевшими в нем указание на про-платоническую (!) ориентацию мыслителя³.

Принимая постулат о ежесекундном вмешательстве Бога в дела мироздания, Ибн Малка не забывает подробно проанализировать и проблему причинности (*сабабийя*, *'иллийя*). По мнению философа, настоящей причиной (*'ила*) каких-либо процессов может служить только Господь; то, что мы называем причинно-следственной связью, представляет собой лишь незначительные вехи на пути божественного действия: точно так же стена, хоть и не являющаяся источником света и истинной причиной освещения объектов, отражает солнечные лучи и направляет их⁴. И снова ал-Багдади возвращается к современному ему ашаризму, и, в особенности, к онтологии ал-Газали, писавшего: Связь того, что обычно называют причиной» с тем, что обычно называют следствием», не является для нас логически необходимым (*дарурийян*)... их связь между собой обусловлена предыдущим предопределением Аллаха, создавшего их... но не необходимостью⁵. Это предельное развитие тезиса ал-'АиГарй о независимости воли Божества от какой-либо имманентной обусловленности⁶ нашло многих своих последователей в лице поздних «перипатетирующих» мутакаллимов-ашаритов, выступавших против объективности учения *фаиасуфов* о природном детерминизме.

Как мы увидели выше, невозможно отрицать влияние калама на метафизику Натанеля; однако как быть с «перипатетическими» эле-

¹ Ал-Джувайни, 'Абдулмалик. Китāб ал-иршād 'илā кавāғи' ал-адилла фй 'урсул ал-и'тимād. Каир, 1950. – С. 78, 139-140.

² Ал-Газали, 'Абу Хамид. Ал-Иқтисād фй ал-и'тиқād. Бейрут, 1988. – С. 20.

³ Ал-Йджи, 'Адуд ад-Дйн. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. – Т. 7. – С. 232.

⁴ Ал-Багдади, 'Абу ал-Баракāt. Ал-Му'табар фи ал-хикма. Хайдар-Абад, 1357 г.х. – Т. 3. – С. 160.

⁵ Там же. – С. 69.

⁶ Ал-Фарāбий, 'Абу Наср. Китāб арā' 'ахл ал-мадйна ал-фāдила. Каир, 2002. – С. 80.

⁷ Ал-Багдади, 'Абу ал-Баракāt. Указ. соч. – С. 167.

¹ Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / Агада. – Москва, 1993. – С. 10.

² Цит по: Лайтман М. Каббала. Тайное еврейское учение / М: Лайтман. – Иерусалим, 1997. – Ч. 6. Предисловие к Талмуд Эсэр Асфирот. – С. 111.

³ Саййид, Дж. 'Абу ал-Баракāt ал-Багдади ва фалсафату-ху ал-илāхийя. Дирāса лимавқифи-хи ан-нақдий мин фалсафат Ибн Сйна. Каир, 1996. – С. 123-124.

⁴ Ал-Багдади, 'Абу ал-Баракāt. Ал-Му'табар фи ал-хикма. Хайдар-Абад, 1357 г.х. – Т. 3. – С. 163.

⁵ Ал-Газали, 'Абу Хамид. Тахāфут ал-фалāсифа. Каир, 1973. – С. 169.

⁶ Ал-Йджи, 'Адуд ад-Дйн. Ал-Мавāқиф. Бейрут, 1997. – Т. 1. – С. 151-153.; Ат-Тафтāзāни, Са'дуддйн. Шарх ал-мақāсид фй 'илм ал-калām. Бейрут, 1995. – Т. 1. – С. 26.

ментами его концепции? Является ли использование им аристотелианской терминологии вполне типичным закономерным для позднего калама феноменом, или же оно прямо свидетельствует о его приверженности *фалсафе*?

Для ответа на этот вопрос нам понадобится произвести анализ двух категорий, которые, пожалуй, являются архитектурными для системы арабоязычного перипатетизма (как и для перипатетизма как такового) - форма {сура} и материя {мадда, хуйула}. Оба термина приводятся и в трудах аристотеликов, и в рассматриваемом нами трактате ал-Багдадй. Но тождественны ли они по своему содержанию у этих авторов?

Как известно из источников, уже основатель *фалсафы* ал-Киндй (ум. 873) и Второй учитель» ал-Фарабй (ум. 950) утверждают примат формы над материей: хотя форма не может существовать без материи, именно она может быть ощущаемой субъектом; некоторые же виды форм, как и сама материя, остаются скрытыми от органов чувств¹. «Главный шейх» Ибн Сйна поддержал и развил этот тезис: согласно его Теологии», материя существует только с существованием формы...которая есть причина материи», в то время как утверждение за формой материи возможно после длительного умозрения², В другом месте Авиценна замечает: «Абсолютная материя - это субстанция, актуальное существование которой возможно лишь с принятием ею формы»³. Иными словами, форма и материя неразрывно связаны, являясь поодиночке чистыми абстракциями, не обладающими реальным существованием в воплощенностях; в свою очередь, материя даже принципиально не может быть определена ввиду своей универсальности.

Ибн Малка же не только использует аристотелевские понятия в смысле, отличном от вышеупомянутого, — он задает им новые, крайне жесткие рамки интерпретации. Материей»,., называют **вещь, принимающую изменчивые состояния и различные акциденции**, - учит философ. — **Тело**, через свою только телесность {джис- миййа} принимающее формы существ, **именуется первоматериен** {хуйула 'ула}... Сущее делится, согласно своему существованию, на

самости {зуввāt), покоящиеся в существовании, и на деяния {аф'āl), подходящие от них или в них; от действителя {фā'ил) исходят еяния, а то, что в нем, именуется «претерпевающим» {кабил), что есть «субстрат» (махачл), «материя», «находящееся» {мавду¹}... а исходящее от действителя называется либо «формой» (через которую вещь становится собой)... либо «акциденцией» фарад)... и можно **обо всем этом говорить как о «форме», подразумеваемая всякий атрибут вещи** (выделено нами - Ф.Н.)... Квадратность квадрата - это сущностная его форма {сура затиййа), а все остальное - ак- цидентальная {сура 'арадиййа)}¹.

Данные Натанелем дефиниции перипатетических терминов вполне укладываются в систему представлений мутакаллимов о субстанции {джавхар), акциденции и сущности {нафс, зат, цкйка). К примеру, мутазилит 'Абу 'Алй ал-Джубба'й (ум. 916) называл субстанцией то, что является носителем акциденций², а ашарит ал- Бакилланй (ум. 1013) подчеркивал принятие» субстанцией тех или иных преходящих качеств³, называя атом, «единичную субстанцию» {джавхар фард), телом⁴. Повидимому, подобное отождествление аристотелевских и каламических понятий было уже вполне обыденным явлением для философского дискурса ХИ-ХШ вв.: так, современник ал-Багдадй Фахруддйн ар-Разй (ум. 1210), неоднократно критиковавший античную идею о материи и форме в трактатах *ал- Мабахис ал-маурикиййа*, «*ал-Маталиб ал- 'апиййа*», писал: «Если мы знаем о возникновении тела, то мы знаем и о возникновении его материи - ведь если бы его материя была бы вечной, то она бы от века принимала и форму»⁵.

Говоря об учении 'Абу ал-Бараката о пустоте» {хала'), Ш. Пинес редуцирует его к платонизму, отказывая ему в связи с каламическим наследием⁶. Однако, на наш взгляд, данный вывод является поспешным в свете упомянутых выше фактов: так, дискуссия о наличии в мире пустоты уже в мутазилизме полностью абстрагировалась от

¹ Ал-Киндй, 'Абу Йусуф. Расā'ил ал-Киндй ал-фалсафиййа. Каир, 1953. — Т. 1. — С. 355.; Ал-Фāрāбй, 'Абу Наср. Китāб āрā' 'ахл ал-мадйна ал-фāдила. Каир, 2002. — С. 11.

² Ибн Сйна, 'Абу 'Алй. Ал-Илāхиййāt. Бейрут, 1990. — С. 42, 46.

³ Ибн Сйна, 'Абу 'Алй. Тис' расā'ил фи ал-хикма ва ат-табй'иййāt. Каир, 1908. — С. 17, 83.

¹ Ал-Багдадй, 'Абу ал-Баракāt. Ал-Му'табар фи ал-хикма. Хайдар-Абад, 1357 г.х. — Т. 2. — С. 10-17.

² Ал-Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллин. Каир, 2000. — Т. 1. — С. 315-316.

³ Ал-Бāкиллāни, 'Абу Бакр. Китāб ат-тамхйд. Бейрут, 1957. — С. 41.

⁴ Ал-Йджи, 'Адуд ад-Дйн. Ал-Мавāкиф. Бейрут, 1997. — Т. 2. — С. 245.

⁵ Ар-Рāзй, Фахруддйн. 'Усмат ал-анбиййā'. Кумм, 1406 г.х. — С. 28.

⁶ Пинес, Ш. Мазхаб аз-зарра 'инд ал-муслимйн ва 'алақату-ху би-мазāхиб ал-йунāн ва ал-хунūd/ Пер. с нем. М. 'Абу Рйда. Каир, 1946. — С. 80.

спора атомистов и антиатомистов, - к примеру, 'Абу ал-Кāсим ал- Ка'бй (ум. 929) признавал, наряду с существованием атома, иллюзорность пустоты¹, - приобрета физический оттенок, далекий от учения Платона и сходный с концепцией Филопона: у мутакаллимов пустота никоим образом не соотносится с небытием ('адам), пред. ставляя собой элемент объективно существующего мира ('алам) позволяющий субстанции передвигаться в пространстве. Очевидно' Ибн Малка принимал в общих чертах и этот аспект онтологии калама, при этом не уточняя явно свою позицию по проблеме мельчайшей неделимой частицы.

В заключение настоящего исследования, безусловно, краткого и в большей своей части фрагментарного, мы можем сделать несколько довольно важных выводов. Прежде всего, становится очевидным, что онтологию Натанеля ни в коем нельзя назвать перипатетической» по своей сути: как явствует из текста *ал-Му'табар*», багдадский мудрец строил свою метафизику на архитипичном для калама дуализме субстанции и акциденции, полностью подчиненном воле Творца. Но, несмотря на свое ренегатство, 'Абу ал-Баракат все же мыслит в рамках иудейской философской парадигмы, особо близкой ашаритской теоцентричной доктрине, что, безусловно, сближает его с гениями позднего калама. Таким образом, мы с уверенностью можем охарактеризовать ал-Багдадй как еврейского философа, творившего на стыке» трех тесно связанных между собою интеллектуальных школ, - иудейской мысли, калама и арабоязычного перипатетизма, — и тем самым предвосхищающего судьбу последующей эволюции арабо-иудейской рефлексивной традиции.

¹ Ан-Нисāбурй, 'Абу Рашйд. Китāб ал-масā'ил фй ал-хилāф байн ал-басрийййн ва ал-багдадийййн. Триполи, 1979. – С. 47-50.