



ИСТОРИЯ ИСЛАМА

Ответственный за рубрику: *Муслимов С.Ш.*
© Исламоведение, 2016. Том 7, № 4 (30)
Онлайн-доступ к журналу: <http://islam.dgu.ru>

HISTORY OF ISLAM

Person in charge of the section: *S.Sh. Muslimov*
© *Islamic Studies (Islamovedenie)*, 2016.
Vol. 7, № 4 (30)
Online access to the journal: <http://islam.dgu.ru>

УДК 297.1: 230.2
DOI: 10.21779/2077-
8155-2016-7-4-30-45

*И.А. Османова*¹

Содержание статьи

Введение
Возникновение учения мутазитов
Рационалистическая теология
мутазитов
Заключение

Информация о статье

Поступила в редакцию: 13.06.16
Передана на рецензию: 14.06.16
Получена рецензия: 30.07.16
Принята в номер: 25.09.2016

Мутази́литское движение в средневековом исламе

Санкт-Петербургский государственный университет; kalam@bk.ru

Интеллектуальное наследие *мутазитов*, их литература подверглись беспощадному уничтожению в мусульманском средневековье. *Му'тазилиты* не создали единой школы, но смогли достичь определенного политического влияния в Аббасидском халифате, которое удерживалось почти целое столетие. Оценивая состояние источников по *калам*, автор обращается к его первостепенным понятиям и излагает содержание его философско-теологических вопросов. Главными темами метафизики первых теологов ислама были Бог, свобода и разум. Познание Бога, по их мнению, возможно только средствами разума. Такова рациональная установка *калама*, признававшаяся единственно возможной и верной, следование которой считалось обязанностью человека. Формируя свое учение в рамках ислама, *мутази́литы* построили независимую систему взглядов на объективный мир и место человека в нём, органичное философско-религиозное мировоззрение, во многом определившее дальнейшее развитие исламской религиозной мысли.

Для рассмотрения религиозно-философских представлений *му'тазилитов* использовались методы сравнительно-исторического анализа, позволяющие адекватно представить их мировоззренческие позиции. Вновь обретенные идеи *мутакаллимов* возрождаются в сознании современных мусульман – в сознании людей, религиозно мыслящих и не способных порвать с верой, но в то же время ощущающих потребность в изменении установлений ислама, сложившихся многие века назад.

Политические события XX–XXI вв. тесно сблизили европейскую культуру с миром ислама. Кроме того что эти отношения никогда не прерывались, они оказывают некоторое влияние даже на религиозную жизнь мусульман. Исламские богословы и деятели культуры, обращаясь к средневековой арабоязычной философской традиции, старались доказать, что ислам как религия не противоречит нормам современной культуры. Следовательно, они легко создавали впечатление у иноверцев, что Коран отнюдь не призывает к войне, а относится терпимо к чужой религии. Средневековый ислам признавал свою связь только с иудаизмом и христианством; современные мусульмане связывают ислам с индуизмом, буддизмом, конфуцианством и зороастризмом, признавая предшественников Мухаммада.

¹ *Османо́ва Ирина Андреевна* – аспирант Санкт-Петербургского государственного университета (Институт философии), научный сотрудник отдела «Религии Востока» (Ислам) Государственного музея истории религии.

Ключевые слова: *калам, мутакаллимы, 'аш'ариты, единобожие, сотворённость Корана.*

UDC 297.1: 230.2	The content of the article	Information about the article
DOI: 10.21779/2077-8155-2016-7-4-30-45	Introduction	Received: 13.06.16
	The emergence of the Mutazilite teaching	Submitted for review: 14.06.16
	Rationalist theology of the Mutazilites.	Rewiew received: 30.07.16
I.A. Osmanova ¹	Conclusion	Accepted for publication: 25.09.16

Mutazilite Movement in the Medieval Islam

Saint-Petersburg State University (Institute of Philosophy), the State Museum of the History of Religion; kalam@bk.ru

The article is devoted to the intellectual heritage of the *Mutazilites*, whose literature was subjected to ruthless destruction in the Muslim Middle Ages. Despite the fact that the *Mutazilites* did not create a consistent school, they were able to achieve certain political influence during the period of Abbasid Caliphate, which existed for nearly a century. Estimating the condition of the sources by *Kalam* (Islamic scholastic theology), the author turns to its primary concepts and recites the content of its philosophic and theological issues. God, freedom and mind were the main metaphysical issues of the first Islamic theologians. According to them, mind is the only tool to comprehend God. This is the rational precept of *Kalam*, recognized as the only possible and correct one, and following it was considered to be a duty of a person. Developing their teaching within the framework of Islam, the *Mutazilites* constructed an independent system of views on the objective world and man's place therein, a seamless philosophic-religious worldview, that largely determined the further development of Islamic religious thought.

The methods of comparative historical analysis that allow to adequately represent *Mutazilites'* ideological position, have been applied in the study of their religious and philosophic views. The new-found ideas of *Mutakallims* reappear in the minds of today's Muslims, who would not break up with faith, but at the same time feel the need to change the centuries-old regulations of Islam.

The political events of the 19th – 20th centuries have bonded the European culture with the Islamic world. This relationship was never interrupted, and in some degree it even influences the religious life of Muslims. When turning to the medieval Arabic philosophic tradition, Islamic theologians and workers of culture aspired to prove that Islam as a religion did not contradict contemporary cultural practices. Thus, their message to the adherents of other faiths was that the Qur'an did not make a call for war, but was tolerant to other religions. Medieval Islam recognized its relationship only with Judaism and Christianity; today's Muslims, however, associate Islam with Hinduism, Buddhism, Confucianism and Zoroastrianism, thus recognizing Muhammad's predecessors.

Keywords: *Kalam, Mutakallims, Ash'arites, monotheism, creation of the Qur'an.*

Введение

Сведения о некогда мощном идеологическом движении *мутазилитов* и его литературе современный исследователь по необходимости вынужден извлекать

¹ *Irina Andreevna Osmanova* – a postgraduate student, Saint-Petersburg State University (the Institute of Philosophy), research associate at the History of Religion State Museum, the Oriental Department (Islam).

преимущественно из вторичных источников. В силу того, что большая часть *мутазилитской* литературы была уничтожена во времена мусульманского средневековья гонителями инакомыслия из числа блюстителей «ортодоксального ислама», в данных «посредствующих» трудах сохранилась лишь весьма незначительная её часть, да и то, как правило, в виде фрагментов или парафраз. Т. Ибрагим вполне справедливо отмечает, что в исламе не было единой ортодоксии, как и единой общепризнанной «мусульманской теологии». Поэтому любые рассуждения о «еретиках» и «ортодоксах» возможны только «в пределах определённых доктринальных, пространственных и временных рамок. В исламе (и особенно в суннизме, с которым большинство исследователей обычно отождествляют “ортодоксию” калама) догматика не институционализировалась и, более того, не развивалась в умозрительно-спекулятивную, религиозно-философскую дисциплину» [11, с. 76].

Гонения на *мутазилитов* усилились после того, как в 1017/18 г. в Багдаде по высочайшему велению аббасидского халифа ал-Кадира (ум. в 1031 г.) был оглашен документ, предписывающий решительно пресекать явные проявления вольнодумства. В истории ислама этот документ порой именуется «Кадиритским символом веры» (*ал-'и'тикад ал-кадирийй*), в нём прямо говорилось: «Тот же, кто утверждает, что оно [Слово Божье, т. е. Коран. – *И.О.*] сотворено в каком бы то ни было состоянии, тот неверующий, кровь которого разрешается пролить после того, как он будет приведен к покаянию» [17, с. 172–174]. По сути, этот акт был направлен не только против *мутазилитов*, но и против *'аши'аритов* [11, с. 54–55]. По свидетельству Ибн Рушда, до него уже не дошло ни одного *му'тазилитского* сочинения [11, с. 225]. Ко времени М. Маймонида трактаты *му'тазилитов* были почти полностью уничтожены или стали малодоступными. Это явствует из его знаменитого сочинения *Далалат ал-ха'ирин* [4, с. 267].

Оценивая состояние источников для изучения *му'тазилитского калама*, крупнейший отечественный исследователь философии *калама* Тауфик Ибрагим разъясняет, что под *каламом* «надо понимать то общее, инвариантное в поднимавшемся мутакал-лимами круге философских проблем, а не любое положение, выставяемое той или иной школой, которое к каламу в собственном смысле слова может не иметь никакого отношения. Так, например, известные “пять принципов” мутазилизма являются теми общими положениями, которые характеризуют это направление калама как религиозно-политическое течение и отличают его от других подобного рода движений, но они не суть принципа мутазилитского калама <...> Только в этом свете можно объяснить, в частности, то, что от произведений мутазилиита Абд ал-Джаббара сохранились именно сочинения, относящиеся к “пяти принципам” мутазилизма» [11, с. 26–27], – *Шарх ал-'усул ал-хамса* (Разъяснение пяти принципов) и *ал-Мугни фи 'абваб 'ахл ал-'адл ва-т-таухид* (Свод положений поборников справедливости и единобожия), но не сохранилось ни одного его трактата по *каламу*. Это касается остальных уцелевших памятников *мутазилитской* литературы: все они по содержанию своему не затрагивают мировоззренческих проблем *калама* как такового [11, с. 26–27].

Возникновение учения мутазилитов

Оформление первых догматических школ и течений в исламе, в которых широко обсуждались вопросы теологии, представляли, в частности, *мурджииты*, *джабариты*, *кадариты*¹. Однако вопрос о появлении первых теологов в исламе остается до конца не выясненным. Появление *мутазилитов* (араб. *ал-му'тазила*, букв. «обособившиеся», «отколовшиеся»)² в VIII в., как и любого другого доктринального учения, в истории арабо-мусульманской мысли – «это закономерное следствие сочетания многих политических, социокультурных, экономических факторов со спецификой раннего ислама» [18, с. 26]. Примечательно и то, что деятельность *мутазилитов* совпала с периодом переводов на арабский язык сочинений античных мыслителей.

Основные концепции *мутазилитской* мысли вырабатывались в рамках спекулятивной теологии – религиозной философии *калама* (араб. *калам*, букв. «речь», «рассуждение», терм. «теология»)³. В отличие от *фаласифа* (аристотелики, перипатетики), сторонники *калама*, или *мутакаллимы* (араб. *мутакаллим*, букв. «говорящий», терм. «теолог»)⁴, «неизменно признавали превосходство арабского языка (как языка откровения) и мудрости мусульманского писания над греческим языком и греческой философской мыслью» [13, с. 463].

Иначе говоря, термин *калам* в средневековой арабоязычной философии в широком смысле обозначал любое рассуждение на религиозно-философскую тему, в более

¹ Подробнее о *мурджиитах* см.: Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. – М., 2004. – С. 26–31; *аш-Шахрастани* М. Книга о религиях и сектах. – Ч. 1: Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. – М., 1984.

² Подробнее о термине *ал-му'тазила* см.: Gimaret D. Mu'tazila // The Encyclopaedia of Islam. Vol. VII. Ed. by C.E. Bosworth, E. van Donzel. – Leiden – New York, 1993. – P. 783–793; Nallino C.A. Sull' origine del nome dei Mu'taziliti // RSO 7. – 1918. – P. 429–454; Nyberg H.S. Mu'tazila / Ed. H.A.R. Gibb and J.H. Kramers. – Leiden, 1995; Watt W.M. The formative period of Islamic thought. – Edinburgh, 1973. – P. 209–211.

³ Данная лексема *калам* выражает понятие «словопрения», употребляется также в значении «диалектическое словопрение», которое ввели *мутакаллимы* – *διαλεκτικοί*, или теологи ислама – лат. *speculative theologians*. *Калам* можно соотнести с *λογος* – «слово» и *διαλεκτικη* – *такаллум* – «определенный вид словесного состязания», «словопрение». Иногда только *калам* параллельно соотносят с *λογος* и *διαλεκτικη* (анг. *discourse*). Производные понятия от *калам* чаще всего не теряют связи со значением *λογος*. Значение *λογος* – «слово», кроме *кавл* и *калам* передается также другими терминами: *лафз* и *нутк* (*Киладзе Н.В.* Философская лексика средневекового Востока (по основным материалам XI–XII вв. на арабском и грузинском языках). – Тбилиси, 1980. – С. 46–47). В исламоведческой и историко-философской литературе можно встретить совершенно разные трактовки термина *калам*. Так, выделяются следующие трактовки: *калам* – Слово Божье, христианский Логос (Э. Покок); *калам* – античный Логос (Э. Ренан); *калам* – диалектика (М. Маймонид, *аш-Шахрастани*); *калам* – *мамлут алахута* или *мамла алахия* (сир.) (Д. Макдональд). Однако исламское богословие не сразу стало называться *каламом*. До конца IX века спекулятивные аспекты теологии и права обозначались словом *фикх* (понимание, знание), а термин *калам* употреблялся в смысле теоретического знания вообще [18, с. 20]. Подробнее о термине *калам* см.: Gardet L. Kalām // The Encyclopaedia of Islam. Vol. IV. Ed. by E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat. – Leiden, 1997. – P. 468–471.

⁴ Термином *мутакаллим* обозначали лицо, которое занимается *каламом*, оно было связано не столько с формулированием основ ислама в аналитическом языке, сколько с полемикой как политического, так и религиозного характера (*Pines S.* A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallim // IOS. № 1. – 1971. – P. 224–240).

узком значении – спекулятивную дисциплину, дающую догматам ислама толкование, основанное на разуме. В свете того, что *мутакаллимы* обращались к диалектическим (в аристотелевском смысле этого термина) методам рассуждения, термин *калам* стал приобретать новую семантику. В специальном значении этот термин получал употребление для обозначения логики (*мантик*), предметом которой становится, например, описание и понимание божественного атрибута речи и предсуществующего Корана.

Под влиянием немецкой школы востоковедения первой половины XX в. доктрину *мутазилитов* называли схоластикой ислама, мусульманским вариантом религиозной философии, характеризующимся соединением раввинского иудаизма, христологических споров сиро-византийского христианства (Иоанн Дамаскин и его ученик Федор Абу Курра), индийской мировоззренческой системы (учение *суманитов*, *ас-суманийя*), логики Аристотеля и космологии стоиков, получившим развитие и господство на территории Омейядского и Аббасидского халифатов в VIII–XI вв.¹

Мощное идеологическое движение *мутазилитов* сыграло огромную роль в раннесредневековом исламе, в частности в истории развития мусульманской догматики. *Мутазилитская* литература зародилась на Востоке в ту эпоху, когда запасы знаний по истории природы и общества были более значительными, чем на Западе. Образуя своего рода элитарное направление, *мутазилизм* не нашел поддержки у простого народа. Его учение формировалось в среде образованных людей, и, к сожалению, оно не получило широкого распространения и понимания среди «простых» мусульман. Чтобы стать убежденным *мутазилитом*, необходимо было иметь глубокие познания не только в области философских и теологических наук, но и в области физики и математики. *Мутазилиты* представляли собой интеллектуальную аристократию ислама, что позволяло им свысока смотреть на «невежественную» толпу. Вместе с тем исследователями отмечается стремление *мутазилитов* привлечь внимание широких масс к их философско-теоретическим построениям и воспитать в них способность критического анализа. Правда, мы нигде не находим свидетельств о массовых переходах на сторону *мутазилитов*, большинству которых высокие идеи были совершенно недоступны.

Мутазилитское учение возникло в Басре в конце правления Омейядов. Основателем школы *мутазилитов* считается ученик известного теолога ал-Хасана ал-Басри (642–728) – *маула* (неараб, вольноотпущенник) Васил ибн ‘Ата’ (700–749). Согласно наиболее распространенной версии, Васил ибн ‘Ата’, принадлежавший к городским ремесленным и торговым кругам, о чем свидетельствует его имя ал-Газзал (прядильщик, торговец пряжей), отделился, отошел от своего учителя из-за разногласий по вопросу о том, остается ли мусульманин, впавший в тяжкий грех, верующим. В исламе самым тяжким грехом считается многобожие (*ширк*). Так, по мнению ал-Басри, мусульманина, совершившего тяжкий грех, следует признать лицемером (*мунафиком*),

¹ Steiner H. Die Mu‘taziliten oder die Freidenker im Islam: ein Beitrag zur allgemeiner Kulturgeschichte; Wolfson H.A. The Philosophy of the Kalām; Rundgren F. Über den griechischen Einfluß auf die arabische Nationalgrammatik // Acta Universitatis Upsaliensis, 2. 1976. – S. 119–144; Becker C.H. Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung // Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, 27. 1912. – S. 175–195; Peters F.E. The Origins of Islamic Platonism: the School Tradition // Islamic Philosophical Theology. Ed. Parviz Morewedge, 1979. – P. 14–45; Gardet L. Aux débuts de la réflexion théologique de l’Islam // Ibid. P. 46–59. A.

Кремер связывал *калам* с сиро-византийским христианским богословием и с иудаизмом; С. Горюхица говорил о влиянии античных стоиков; М. Хортен высказывался о заимствованиях из буддийской философии.

заслуживающим наказания в загробной жизни. Тогда как часть учеников считала, что он остается верующим, хотя и перестает быть правоверным, однако он занимает промежуточное состояние (*ал-манзила байна ал-манзилатайн*) и заслуживает наказания.

Все *мутазилиты* придерживались более или менее одинаковых взглядов относительно пяти «основоположений веры»: божественная справедливость (*ал-‘ادل*), единобожие (*ат-таухид*), обещание и угроза (*ал-ва‘д ва-л-ва‘ид*), промежуточное состояние между верой и неверием (*ал-манзила байна-л-манзилатайн*), повеление одобряемого и запрещение порицаемого (*ал-‘амр би-л-ма‘руф ва-н-нахий ‘ан ал-мункар*). Из них самыми важными для *мутазилитов* были два принципа: принцип божественной справедливости и принцип единобожия. При всем многообразии и неоднородности *мутазилитского* течения, «это было то общее, что роднило их всех независимо от любых разногласий по более частным вопросам» [22, с. 14].

Именно эти положения послужили поводом для различных дискуссий и философских построений *мутазилитов*, разработок по нескольким важным философско-теологическим проблемам: божественные атрибуты, извечность или сотворённость Корана, сотворение мира, атомизм, причинность и природа, предопределение и свобода воли. *Мутазилиты* широко использовали методы, разработанные *фикхом* (мусульманским правом). Самыми важными из них в *каламе* были методы *ра‘й* (личное суждение) и *кийас* (суждение по аналогии).

Мутазилиты уже на раннем этапе своей деятельности заявили себя открытыми противниками всякого антропоморфизма в понимании Бога. Начиная с Васила ибн ‘Ата’ и вплоть до аз-Замахшари, они опровергали представления о телесности Бога и Его локализованности, выдвигали рациональные объяснения отсутствия у Бога каких бы то ни было качеств, аналогичных человеческим. Принцип строгого единобожия для *мутазилитов* был общей исходной установкой; и «слово Бога», «Божья речь» [т. е. Коран], по их убеждению, в отличие от божественной сущности, возникло во времени, а стало быть, оно «не было вечным а *parte ante*» [7, с. 89].

Знаменитый средневековый мусульманский теолог, крупнейший знаток истории религий аш-Шахрастани отмечал особую крайность *мутазилитских* устремлений в отстаивании единобожия, указывая на то, что «*мутазилиты* проявляли чрезмерность до того, что через отрицание божественных атрибутов пришли к отрицанию [Творца]» [5, с. 33]. Любая другая интерпретация божественного слова истолковывалась как отступление от веры, многобожие (*ширк*). Большая часть верующих мусульман почитала саму речь Бога (*калам ‘Аллах*), иначе говоря, Коран, как нечто обожествлённое, что в принципе расходилось с «официальной» позицией *мутазилитов* о вхождении речи Бога в «Логос». Концепция личного и «живого» Бога *мутазилитов* задевала чувства верующих. Особая склонность *мутазилитов* к полемике объяснялась всей их системой, базирующейся на диалектике. «*Мутазилиты* говорят: “Когда спорят ученые, то правы обе стороны”. Эти схоласты вовлекали в орбиту своих умозрительных исследований все что угодно – “они хотели все знать”» [17, с. 173].

Создавая картину единства бытия и единственности Бога, *му‘тазилиты* стремились к предельной чистоте этой идеи. Наделение Бога качествами, подобными человеческим, и признание их означало, что наряду с Богом всегда существовали и другие сущности, олицетворяющие эти качества. *Мутазилиты* были решительными противниками такой идеи. Абсолютное единство Бога, по их мнению, должно заключать в себе отсутствие в Боге множественности, признание качеств или атрибутов означало бы отрицание единственности Бога, а значит и отступление от веры, от главного свиде-

тельства в исламе: «Нет никакого божества, кроме Бога». Именно в свете этого Бог может быть охарактеризован лишь через отрицание (*нафй*) автономного существования Его атрибутов. В этом смысле *мутазилитский* Бог сродни платоновскому Единому: *А есть А*, истинно то, что тождественно самому себе. Однако *му'тазилиты* позволяют себе определенное допущение, признавая всё же два качества у Бога – знание и волю. Закономерным в этом отношении было стремление *мутазилитов* занять «среднее положение». Они выдвинули принцип, согласно которому божественные атрибуты не являются ни существующими, ни несуществующими [21, с. 54], то есть они могут существовать вне разума, разве что в словесном выражении имён, что позволяет говорить о другом виде их существования – в уме (*фи ал-'акл*). Эта точка зрения сравнивается с решением проблемы универсалий Абеяром с позиций концептуализма.

В ходе многочисленных дискуссий выявляется стержневая проблема – отрицание извечности или сотворённость Корана (*халк ал-Кур'ан*). Признавая догмат о вечности Корана идолопоклонническим, *мутазилиты* утверждали, что Коран не может быть извечным и несотворённым, поскольку он – речь (*калам*) Бога, которая может содержать приказание или запрет. Так как Бог не может обращаться к самому себе, значит, его слова адресованы человеку. Принижая значимость божественного откровения, переданного устами пророка, они критиковали представление о Коране как о чуде, подтверждающем пророческую миссию Мухаммада. Более того, случалось, они брали под сомнение уникальность, неподражаемость Корана, что послужило одним из поводов для обвинения их в ереси. Иные из них дерзнули заявить, что стиль Корана всего лишь плод творческого дара пророка, который пользовался рифмованной прозой и употреблял «ужасные образы», чтобы оказать на слушателей особое воздействие и убедить их в истинности своих слов [24, с. 35]. Они отрицали безупречность слога Корана, достоверность *хадисов*, в которые вылились народные верования. Они объясняли их аллегорически. Некоторые *мутазилиты* полагали, что люди способны создавать произведения, даже превосходящие Коран по своим художественным достоинствам [11, с. 132].

Мутазилиты отрицали наличие у Бога атрибутов и отождествляли их с божественной сущностью, утверждая, что Бог один и вечный, Он имеет абсолютно уникальное бытие, к Нему неприменимо никакое двойственное отношение. С сущностью самостью Бога, которая самодостаточна, соотносятся Его атрибуты. При этом они отрицали атрибуты Бога, прибавляя к Его сущности нечто другое. Вместе с тем к самости относились такие понятия, как знание, могущество, воля и т. д., ввиду чего порой отмечали пантеистическую устремлённость *мутазилитов* при рассмотрении вопроса о соотношении Бога и мира. Для обозначения «божественных атрибутов» *мутазилиты* использовали термин *ас-сифат* (качества). Человек, по мнению некоторых *мутазилитов*, настолько могуществен, что может не только сравниваться с Богом, но и превосходить Его. В Боге главенствует разумное начало. Если Бог знает, что какой-то человек умрет по достижении 80 лет, то Он не может умертвить его до этого или оставить живым хотя бы на миг после этого. Если Бог знает, что Он создаст какую-либо вещь, Он не в силах ее не создать. Оставив у Бога единственный атрибут – знание, тождественное Его сущности, *мутазилиты* превратили его в символ закономерности мира [26].

Вероятно, как и многие философствующие, *мутазилиты* стремились к бессмертию души. Однако среди *мутазилитских* философских построений нет рассуждений о душе, чего нельзя сказать о *фаласифа*. Главными же темами метафизики первых теологов ислама были Бог, свобода и разум. Познание Бога возможно только средствами ра-

зума. Такова рациональная установка *калама*, признававшаяся единственно возможной и верной, следование которой считалось обязанностью человека. В разных течениях внутри *калама* вопрос об исполнении данной обязанности решался по-разному. *Мутази́литы* видели её исполнение возможным благодаря самому разуму, до установления Закона (*шар'*) и независимо от него; *'аши'ариты* считают её чисто религиозной, поскольку только Закон вправе предписывать что-либо из области религии; *матуридиты* признавали за разумом право учреждать соответствующие положения при отсутствии Закона [10, с. 284–285].

Рационалистическая теология мутази́литов

Предназначение разума, по представлениям *мутази́литов*, заключается в его этической функции – способности различать должное (*ваджи́б*), доброе (*хасан*) и скверное (*кабих*). Эти понятия определяют действия и заложены в них. Сами по себе добро и зло – объективные категории, которые не только не зависят от воли Бога, но и «противостоят» Ему, Его божественному предопределению. Более того, человек может и должен быть как вознагражден, так и наказан без соотнесения с божественным предопределением. Стало быть, в выборе между добром и злом человек и Бог имеют одинаковые права, что, по сути, уравнивает их. Отсюда следует другой вывод, что Бог по своей сущности представляет только доброе начало, тогда как зло не естественное состояние для него, следовательно, Он может и должен творить только добро. Такое ограничение свободы Божественной воли по-своему проступает в кораническом аяте: «кто сделал доброе дело, тому воздастся вдесятеро; а кто сделал злое дело, тому воздается равным. Они не будут притесняемы» [3, Коран 6:160]. Бог непременно должен осуществить и своё обещание (Рай), и свою угрозу (Ад), Он награждает и карает по справедливости.

Первичность разума по отношению к вере/откровению у *мутакаллимов* связана, по словам Т. Ибрагима, «с необходимостью преодоления “круга в доказательстве”»: принятие Слова Божьего (Священного Писания) и пророков требует предварительного удостоверения, во-первых, в существовании самого Бога и, во-вторых, в явлении Им посланников, а это возможно лишь посредством рационального доказательства, благодаря разуму» [9, с. 365–366].

В противоположность этому, по мнению ал-'Аш'ари, нельзя остановиться на разуме, ведь определить, как должно поступать, без помощи откровения можно лишь примерно, поскольку «наши нравственные принципы исходят из заповедей и запретов Бога, и нас ожидает награда или наказание в зависимости от того, действуем ли мы в соответствии с Божьей заповедью или нарушаем ее. Понять, что хорошо, дурно и обязательно, можно лишь приняв откровение, в котором Бог дает свои заповеди и запреты, описывает конечную цель человека (обретение радости в загробной жизни) и объясняет, что для достижения этой цели необходимо повиноваться заповедям Бога» [15, с. 190–191]. Да, несомненно, использование разума очень важно, «но его возможности ограничены, он позволяет нам понять только источник и природу откровения, а затем необходимость подчиниться Божьей власти» [15, с. 191]. В поддержку своей позиции *'аши'ариты* приводили слова из Корана: «Может случиться, что вы терпеть не можете того, что лучше для вас; и может случиться, что вы полюбите то, что хуже для вас; Бог знает, а вы не знаете» [3, Коран 2:216].

Мутази́литское учение о разумном характере добра и зла довел до логического конца знаменитый в истории ислама «безбожник» (*мулхид*), по существу в прошлом

мутазилит Ибн ар-Раванди (ум. в 910 г.). В своём трактате *Кутаб аз-зумурруд* (Изумруд) он приходит к отрицанию пророчества. По словам Т. Ибрагима, учение *мутазилитов* о разумном характере *хасан* и *кабих* (добра и зла, прекрасного и безобразного) было одним из первых в истории антиатеологической мысли подходов к идее о возможности построения добродетельного общества без откровения и пророчества, т. е. фактически без религии [11, с. 136]. Все эсхатологические представления религии, как и её догмат о божественном происхождении пророчества, поздние *мутакаллимы* почти открыто относили к области недостоверного знания, а точнее – к области знания, необходимого не для постижения истины, а для достижения чисто практических целей – для поддержания моральных устоев и законов общества [11, с. 289].

Признавая за человеком свободу воли и автономию действия, *мутазилиты* в решении проблемы «оправдания Бога» исходят, среди прочего, из представления о человеке, как творце своих поступков, который сам несёт за них полную ответственность перед Богом. Это *мутазилитское* положение соотносится с кораническим положением: «На Боге лежит указание пути» [3, Коран 16:9] и их утверждением о том, что Бог необходимо должен быть справедлив. Ведь всякое божественное действие сполна отвечает требованиям справедливости, и Бог не может уклониться от этой своей обязанности, и в этом долженствовании Его несвобода. Бог не может не быть справедливым по отношению к человеку, и Он должен указать человеку путь, ведущий к обретению блаженства.

Видный басрийский *мутазилит* Абу-л-Хузайл ал-‘Аллаф и его последователи считали, «что всё, что порождено действием человека и о чём известно [каково оно], является его действием» (например, боль от удара, качание и падение камня от толчка, восходящее движение, звук при соударении двух вещей, возможность или невозможность испускания духа, когда дух является телом). Ал-‘Аллаф заявлял, что «человек может действовать в себе самом и в ином через производимую им в самом себе причину. Что касается наслаждения, цветов, вкусов, запахов, жара, холода, влажности, сухости, трусости, отваги, голода, жажды, постижения или знания, возникающих в ином, то всё это, по мысли ал-‘Аллафа, действие Всевышнего» [1, с. 381]. Бишр ибн ал-Му‘тамир и Абу-л-Хузайл ал-‘Аллаф считали, что «человек не может создать ни силу, ни жизнь, ни тело» [1, с. 382]. Другой *мутазилит*, Ибрахим ан-Наззам, говорил: «Единственное действие человека – движение, и действие он производит только в себе самом. Молитва, пост, воления, нежелания, знание, невежество, правда, ложь, речь человека и его молчание, а также прочие его действия – движения» [1, с. 382].

Согласно учению *мутазилитов* об откровении, Бог должен посылать людям пророков. Этот принцип вменения в обязанность является обязательным для Бога. С другой стороны, по словам аш-Шахрастани, ал-’Аш‘ари полагал, что этот принцип не является необходимым для Всевышнего, ибо «к нему не относится польза и этим не устраняется от него вред. <...> Появление посланников – дело возможное, не обязательное и не невероятное» [5, с. 97].

Позже ал-Газали опровергнул *мутазилитское* положение о том, что действия Бога являются необходимыми. Ал-Газали, сыгравший «роль примирителя, подобно той, которую Ашари [Абу-л-Хасан ал-’Аш‘ари. – *Османова И.А.*] сыграл в области схоластики» [16, с. 130], считал действия Бога просто возможными, словно Он мог бы поступить по-другому, «для Него не является необходимым как-либо интересоваться благо-

состоянием [людей. – Османова И.А.], вознаграждать их терпение или наказывать их непослушание... Он не обязан посылать пророков, и если Он их не посылает, это не значит, что Он зол» [15, с. 181–182].

С мутазилитской точки зрения, Бог обязан указывать человеку прямые и явные пути к благу, пригодности (*салах*). Человек вправе сам решать, принимать ему указанный путь от Бога или нет. Выходит, что Бог ограничен в своём всевластии в сравнении со свободным человеком. Формула «Бог должен», вытекающая из пантеистической ориентации мутазилитской онтологии, отмечает Т. Ибрагим, целиком и полностью противоречит религиозно-теистическому представлению о Творце, абсолютно свободном в своих деяниях [11, с. 172–173]. Совершенно необходимым и обязательным для Бога является божественная милость, благодаря которой Он проявляет себя через пророков. Это представление тесно связано с таким не менее важным понятием, как наилучшее, наиболее пригодное, подходящее (*ал-'аслах*). Бог должен делать со своими творениями только то, что им более всего подходит, а не распоряжаться ими по своему свободному усмотрению [11, с. 172].

Мутазилитский разум уравнивал всех людей в вопросах веры, ибо каждый разумный человек может распознавать добро и зло. Разум – нравственный закон. Не все члены религиозной общины поддерживали это. Выход за границы рационального познания не может быть результатом чисто интеллектуальных усилий, для этого необходим духовный опыт – путь отрешения от избыточности мирского, «праведного ведения жизни». Такой подход предполагает, что человек обладает способностью как рационального познания, так и выхода за его пределы. Для шиитов это означало стирание границ между обыкновенным человеком и пророком. Впоследствии мутазилиты опровергали догмат о непогрешимости и обожествлении пророка, что жестко подрывало основы шиитской имамитской доктрины. Ал-Багдади сообщал: «Наши сотоварищи вместе с большей частью общины говорили, что непогрешимость есть одно из условий пророчества и посланничества, но она не является условием имамата <...> Все имамиты выражают притязание на непогрешимость имама <...> Слова “крайних” из их числа в отношении непогрешимости имама – проявление чрезмерности, как и их высказывания об антропоморфизме [ат-ташбих] и о божественности имамов» [2, с. 230–231].

Итак, мутазилиты утверждали, что «один из универсальных нравственных принципов, понятных для всех разумных людей, таков: человек должен избегать того, что вредно для него самого, и стремиться к тому, что полезно для него самого» [15, с. 189]. Этот принцип сродни кантовским взглядам, в которых наши представления и соображения основываются на разуме. Разум определяет оценку, что хорошо или полезно. Разум даёт законы, которые суть «императивы». У мутазилитов так же, как у Канта, «все императивы выражены через долженствование» [12, с. 157].

В равной степени все мутакаллимы признавали за человеком способность к рациональной деятельности в объяснении мироустройства. Упорядочив методы мышления, мутазилиты, по словам Г. фон Грюнебаума, «создали ясные теологические концепции и, можно сказать, гуманизировали учение, сделав разум критерием истины, элементом, который сливается с богом и человеком в неустойчивой гармонии. Подобно Платону в “Эвтифроне”, но независимо от него, они постигли, что является нравственным и что – разумным, как это было установлено Богом в соответствии с их собствен-

ной сущностью; нельзя сделаться добрыми или разумными по Божьему велению» [7, с. 87].

Сторонники строгого и абсолютного единобожия, *му'тазилиты* признавали за человеком возможность, способность (*'istima'a*) действовать по своему разумению. Они придерживались правила: сведущий во всех тонкостях мусульманского права волен прибегать к *иджтихаду* – «свободно высказываться по вопросам веры, опираясь на собственный разум» [18, с. 26], но, не выходя за рамки священного текста Корана, который надлежит толковать аллегорически. Буквальное понимание Корана, по их мнению, порождало враждебность и противодействие всему новому в любой сфере жизни. «Уникальный “метод калама” родился в неповторимых условиях арабо-мусульманской цивилизации, когда сосуществование различных сект и верований заставляло задумываться над безусловной истинностью религиозной традиции и толкало многих к религиозному скептицизму и индифферентизму, поскольку в спорах по тем или иным вопросам было невозможно обращаться к Писанию в качестве аргумента» [21, с. 49].

Формируя свое учение в рамках ислама, *мутазилиты* построили независимую систему взглядов на объективный мир и место человека в нем, органичное философско-религиозное мировоззрение, во многом определившее дальнейшее развитие исламской религиозной мысли. Говоря о влиянии на *калам*, Д. Макдональд отмечает, что это миропонимание в отдельных аспектах имеет сходство с философскими учениями буддийских школ [27, с. 718]¹. Кроме того, неоспоримым фактом является прямое влияние античной греческой философии на *калам*². Особый интерес представляет атомистическая теория в натурфилософии *му'тазилитов*, послужившая источником для оригинальных трактовок времени и пространства. Любопытны труды *мутазилитов* по естествознанию, в своё время популярные, прежде всего, благодаря их экспериментам, проводимым на животных.

В своем конечном развитии *мутазилиты* оправдывают название «свободомыслящих в исламе», которое дал им Х. Штайнер. «Их исходный пункт, – отмечает И. Гольдциер, – лежит в религиозных мотивах <...> первоначальные стремления *мутазилитов* нисколько не клонились к тому, чтобы освободить себя от неудобных стеснений или затронуть строгоортодоксальное мировоззрение» [6, с. 92].

Представляется, что существенным для *мутазилитов* было «стремление очистить монотеистическое понятие о Божестве от всех искажений, которые оно претерпело в традиционных народных верованиях. Особенно это важно было сделать в двух направлениях – этическом и метафизическом. Из понятия о Боге должны быть удалены все представления, искажающие веру в Его справедливость; понятие о Боге должно быть, далее, очищено от всех представлений, которые были бы в состоянии затемнить идею абсолютного единства, единосущия и неизменяемости. При этом они крепко держатся за идею творческого, деятельного, провидящего Бога и резко протестуют против аристотелевского понимания идеи божества» [6, с. 94–95].

¹ Гипотеза о подобном влиянии вряд ли может быть обоснованной. Очевидно, что буддийские религиозно-философские школы и *мутазилизм* основывали свои учения на схожих рационалистических посылах.

² Подробнее см.: *Van Ess J. The Logical Structure of Islamic Theology // Logic in Classical Islamic Culture*. Ed. Gustav E. von Grunebaum, 1970; *Madkour I. La Logique d'Aristote chez les mutakallimūn // Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge, 1979. – P. 58–70.

Несмотря на то, что *мутазилиты* не создали единой школы, они смогли достичь определенного интеллектуального и политического влияния в Аббасидском халифате, которое удерживалось почти целое столетие. В период правления трёх аббасидских халифов ал-Ма'муна (813–833), ал-Му'тасима (833–842) и ал-Васика (842–847) некоторые элементы философско-религиозного учения *мутазилитов* обретали статус критерия. Поскольку басрийские *мутазилиты* поддерживали первых аббасидских правителей в их борьбе за власть, то доминировала точка зрения, признававшая сотворённость Корана.

В дальнейшем *мутазилиты* утратили свое влияние, в то время как роль «ортодоксального ислама» усилилась. Во время правления аббасидского халифа ал-Мутаваккила (847–861) начались гонения на *мутазилитов*. Он запретил любые споры в отношении сотворённости Корана. Им была восстановлена суннитская традиция, точнее догмат о несотворённости Корана. *Мутазилитские* трактаты беспощадно уничтожались, а само учение было признано ересью. Этот период отмечен знаком отрицания всякой автономной мысли, ибо еретиками были признаны не только *мутазилиты*. Преследованию подвергались *хариджиты* и *шииты*, а также *зиндики* (еретики-дуалисты) – *хуррамиты*, манихеи и атеисты¹.

Тем не менее, сами *мутазилиты* не прекращали созывать собрания (*меджлис*) ученых в Багдаде [8, с. 264–265]. Приём *такиййа* (разумное сокрытие своих убеждений/веры) в это время стал особенно актуальным для *мутазилитских* авторов. Страхась гонений и преследований, они «вынуждены были прибегать к маскировке и камуфляжу» [11, с. 114], устраивая свои собрания вдали от городского надзора. Тщательно скрывая свои подлинные взгляды и убеждения, они прибегали к различным диалектическим ухищрениям и уловкам, особенно в своих сочинениях. Более всего этот приём проявлялся в переносе акцента, например, с вопросов о Боге и Его атрибутах на вопросы математики и натурфилософии. Надо отметить, что в эпоху мусульманского средневековья «ни один честно мыслящий и умный, но заангажированный философ не мог быть открыто честным до конца. Он вынужден был лавировать и быть непоследовательным, в чем-то менять свои взгляды, вернее их выражение в зависимости от конъюнктуры или избегать их высказывать» [25, с. 47].

Существует и другая версия упадка *мутазилитского* учения, связанная с ухудшением благосостояния иракских городов [14, с. 189–206]. *Мутазилитизм* сохранял свои позиции в Иране во времена правления знаменитого *вазира* и литератора эпохи Буидов ас-Сахиба Ибн 'Аббада (938–995) [5, с. 44], который поддерживал идейное и политическое влияние *му'тазилитизма*. Особенно преуспевала школа *мутазилита* Абу-л-Хасана 'Абд ал-Джаббара (935–1025), последователя Абу 'Али Мухаммада ибн 'Абд ал-Ваххаба ал-Джубба'и (849–915/919) и его сына Абу Хашима 'Абд ас-Салама ибн Мухаммада ал-Джубба'и (861–933/938).

Заключение

Вырождаясь в «высокую» схоластику, *мутазилитизм* стал считаться направлением бесплодных умствований, однако под этими казуистическими хитросплетениями стояла уже окрепнувшая система взглядов и идей, которая, пройдя определенный путь раз-

¹ Подробнее см.: [19, с. 226].

вития, могла спорить и опровергать. Кроме того, говоря о попытке создания *мутазилистами* рациональной теологии, надо ответить на вопрос, почему их построения не дошли до разработки чистой моральной философии, а «дегенерировали» в спекулятивное философствование? Возможно, потому, что «в отношении счастья невозможен никакой императив», «счастье есть идеал не разума, а воображения» [12, с. 158]. И. Кант не сомневался в том, что такая моральная философия должна существовать. Более того, нравственный закон в его чистоте и подлинности следует искать только в чистой философии.

Литература

1. *Ал-'Аш'ари Абу-л-Хасан*. Макалат ал-'исламийин ва-хтилаф ал-мусаллин (О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву) / пер. с араб. Смирнова А.В. // Степанянц М.Т. Восточная философия: вводный курс. Избранные тексты. – М.: Восточная литература, 1997. – С. 365–384.
2. *Ал-Багдади 'Абд ал-Кахир ибн Тахир*. 'Усул ад-дин фи 'илм ал-калам (Основы религии в богословии) [The basics of religion in theology] / пер. с араб. Туманяна Т.Г. // Философия идеальной власти. Политические концепции средневекового ислама. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. – С. 226–242.
3. Коран / пер. с араб. и коммент. Н. Богуславского. – 2-е изд. – Стамбул, 2002. – 811 с.
4. *Маймонид М.* Путеводитель колеблющихся / пер. с древнеевр. Рубина А.И. // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана (VII–XII вв.). С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 267–325.
5. *Аш-Шахрастани М.* Китаб милал ва-н-нихал (книга о религиях и сектах). – Ч. 1: Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. Прозорова С.М. – М.: Наука, 1984. – 272 с.
6. *Гольдциер И.* Лекции об исламе. – СПб.: Тип. акц. общ. «Брокгауз – Эфрон», 1912. – 302 с.
7. *фон Грюнебаум Г.Э.* Классический ислам. Очерк истории (600–1258). – М.: Наука, 1986. – 216 с.
8. *Жузе П.* Мутазилиды: догматико-историческое исследование в области ислама / сост. П. Жузе. Вып. XXII. – Казань: Тип. и лит. В.М. Ключникова, 1899. – 282 с.
9. *Ибрагим Т.* Каламское опровержение антропоморфизма // Ишрак: ежегодник исламской философии. – М., 2011. – № 2. – С. 364–398.
10. *Ибрагим Т.* Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе. – М.: Институт востоковедения РАН. – С. 284–299. [Электронный документ]. – URL: http://iph.ras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/1/t_ibrah.pdf Дата обращения: 17.08.2013.
11. *Ибрагим Т.* Философия калама (VIII–XV вв.): – 337 с. Дис. доктора философских наук: М., 1984.
12. *Кант И.* Классический немецкий идеализм // Антология мировой философии: в 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1971. – С. 89–197.
13. *Кныш А.Д.* Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // Ишрак: ежегодник исламской философии. – М., 2011. – № 2. – С. 460–501.
14. *Лауст А.* Религиозные волнения в Багдаде в IV–V вв. // Мусульманский мир. 950–1150. – М., ГРВЛ 1981. – С. 189–206.

15. Лимэн О. Введение в классическую исламскую философию: пер. с англ. – М.: Весь мир, 2007. – 280 с.
16. Массэ А. Ислам. Очерк истории: пер. с франц. – 3-е изд. – М.: Наука, 1982. – 191 с.
17. Мец А. Мусульманский ренессанс. – 2-е изд. – М.: Наука, 1973. – 473 с.
18. Мусаев М. Мутазилиты. – М.: Институт востоковедения, 1997. – 101 с.
19. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках: курс лекций / под ред. В.И. Беляева. – 2-е изд. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 428 с.
20. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. – М.: Восточная литература, 2004. – 472 с.
21. Сагадеев А.В. Калам (Обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. Сборник обзоров. – М.: Мысль, 1988. – С. 47–85.
22. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М.: Наука, 1993. – 330 с.
23. Туманян Т.Г. Философия идеальной власти. Политические концепции средневекового ислама. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. – 280 с.
24. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. Арабская литература VIII–IX веков. – М.: Наука, 1978. – 254 с.
25. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. – М.: Наука, 1983. – 169 с.
26. Фролова Е.А. Религиозная философия: калам – рационалистическая теология // История средневековой арабо-исламской философии [Электронный документ]. – URL: <http://www.allk.ru/book/618/6243.html>. Дата обращения: 22.10.2013.
27. Macdonald D.B. Kalam // Enzyklopädie der Islam. – Т. 2. – Leiden, Leipzig, 1927.
28. The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Volumes I–XIII, Leiden; London; New York, 1960–2007.

References

1. Al-'Ash'ari Abu-l-Khasan. *Makalat al-'islamiin va-khtilaf al-musallin (O chem govorili lyudi islama i v chem razoshlis' tvorivshie molitvu)* [What were the People of Islam Talking about and Where They Disaccorded When They Worshipped] / Perevod s arabskogo A.V. Smirnova [Translated from Arabic by A.V. Smirnova]// Stepanyants M.T. Vostochnaya filosofiya: vvodnyi kurs. Izbrannye teksty [Oriental Philosophy: an Introductory Course. Selected texts]. – Moscow: Vostochnaya literatura, 1997. – S. 365–384. (In Russian).
2. Al-Bagdadi 'Abd al-Kakhir ibn Takhir. *'Usul ad-din fi 'ilm al-kalam (Osnovy religii v bogoslovii)* [The Basics of Religion in Theology] / Per. s arabskogo T.G. Tumanyana [Translated from Arabic by T.G. Tumanyan]. // *Filosofiya ideal'noi vlasti. Politicheskie kontseptsii srednevekovogo islama* [The Philosophy of Ideal Power. Political Conceptions of Medieval Islam]. – Saint-Peterburg: Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo gos. universiteta, 2009. – S. 226–242. (In Russian).
3. Koran [The Qur'an] / Perevod s arabskogo i kommentarii vpolneny D.N. Boguslavskim [Translated from Arabic and commented by D.N. Boguslavsky]. 2-e izdanie [2nd edition]. – Sтамбул, 2002. – 811 s. (In Russian).
4. Maimonid M. *Putevoditel' koleblyushchikhsya* [Guide for the Waverers] / Perevod s drevneevreiskogo A.I. Rubina [Translated from Classical Hebrew by A.I. Rubina]// Grigoryan S.N. *Iz istorii filosofii Srednei Azii i Irana (VII–XII vv.)*. S prilozheniem izbrannykh

filosofskikh proizvedenii Farabi, Gazali i Maimonida [From the History of Philosophy of Central Asia and Iran (7th -12th centuries) Supplemented with selected works on philosophy by Al-Farabi, Ghazali and Maimonides]. – Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1960. – S. 267–325. (In Russian).

5. Ash-Shakhrastani M. *Kitab milal va-n-nikhal (Kniga o religiyakh i sektakh)* [The Book of Sects and Creeds]. Ch. 1: Islam / Per. s arab., vved. i komment. S.M. Prozorova [Translation from Arabic, introduction and commentary by S.M. Prozorova]. – Moscow: Nauka, 1984. – 272 s. (In Russian).

6. Gol'dtsier I. *Lektsii ob islame* [The Discourses on Islam]. – Saint-Peterburg . Tip. Akts. Obshch. «Brokgauz – Efron», 1912. – 302 s. (In Russian).

7. fon Gryunebaum G.E. *Klassicheskii islam. Ocherk istorii (600-1258)* [Classical Islam. Essay on the History (600-1258)]. – Moscow: Nauka, 1986. – 216 s. (In Russian).

8. Zhuze P. *Mutazility: dogmatiko-istoricheskoe issledovanie v oblasti islama* [Mu'tazilites: Dogmatic-Historical Study in Islam] / Sostavil P. Zhuze. Vypusk XXII. – Kazan':Tip. I lit. V.M. Klyuchnikova, 1899. – 282 s. (In Russian).

9. Ibragim T. *Kalamskoe oproverzhenie antropomorfizma* [The Kalam Refutation of Anthropomorphism] // *Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii* [Ishrak: Almanac of Islamic Philosophy]. – Moscow, 2011. № 2. – S. 364–398. (In Russian).

10. Ibragim T. *Obosnovanie bytiya Boga i Ego edinstva v kalame* [The Justification of God's Existence and Unity in Kalam]. – Moscow: Institut vostokovedeniya RAN [Institute of Oriental Studies of the RAS]. – S. 284–299. [Elektronnyi dokument]. – URL: http://iph.ras.ru/uplfile/smironov/ishraq/1/t_ibrah.pdf Data obrashcheniya: 17.08.2013. (In Russian).

11. Ibragim T. *Filosofiya kalama (VIII–XV vv.)* [The Philosophy of Kalam (8th -15th centuries.)]. – Moscow. 1984. – 337 c. Dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni doktora filosofskikh nauk [Doctoral thesis (philosophy)]: M.: RGB. 2007. – (Iz Fondov Rossiiskoi Gosudarstvennoi biblioteki [From the Russian State Library funds]). [Elektronnyi dokument]: – URL: <http://www.diss.rsl.ru>. Data obrashcheniya: 19.04.2014. (In Russian).

12. Kant I. *Klassicheskii nemetskii idealizm* [Classic German Idealism] // *Antologiya mirovoi filosofii*. V 4-kh t. T. 3. [Anthology of World Philosophy. In 4 volumes. Vol. 4]. – Moscow: Mysl', 1971. – S. 89–197. (In Russian).

13. Knysh A.D. *Bor'ba idei v srednevekovom islame: teologiya i filosofiya* [The Battle of Ideas in Medieval Islam: Theology and Philosophy] // *Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii* [Ishrak: Almanac of Islamic Philosophy]. Moscow, 2011. № 2. – S. 460–501. (In Russian).

14. Laust A. *Religioznye volneniya v Bagdade v IV–V vv. kh.* [Religious Unrest in Baghdad in the 4th - 5th Centuries AD] // *Musul'manskii mir* [Muslim World]. 950–1150. – Moscow, 1981. – S. 189–206. (In Russian).

15. Limen O. *Vvedenie v klassicheskuyu islamskuyu filosofiyyu* [Introduction to Classical Islamic Philosophy] / Per. s ang [Translated from English]. – M.: Izdatel'stvo «Ves' Mir», 2007. – 280 s. (In Russian).

16. Masse A. *Islam. Ocherk istorii* [Islam. Essay on the History]. Per. s frants. Izdanie 3-e. [Translated from French. Third edition]. – Moscow: Nauka, 1982. – 191 s. (In Russian).

17. Mets A. *Musul'manskii renessans* [The Muslim Renaissance]. – 2-e. Izd. [2nd edition]. – Moscow: Nauka, 1973. – 473 s. (In Russian).

18. Musaev M. *Mutazility* [Mu'tazilites]. – Moscow: Institut vostokovedeniya [Institute of Oriental Studies], 1997. – 101 s. (In Russian).

19. Petrushevskii I.P. *Islam v Irane v VII–XV vekakh: Kurs lektsii* [Islam in Iran in the 7th – 15th centuries: a course of lectures] / Pod red. V.I. Belyaeva. – 2-e izd. Saint-Peterburg. Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2007. – 428 s. (In Russian).
20. Prozorov S.M. *Islam kak ideologicheskaya sistema* [Islam as an Ideological System]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2004. – 472 s. (In Russian).
21. Sagadeev A.V. *Kalam (Obzor)* [Kalam (Review)] // *Klassicheskiy islam: traditsionnye nauki i filosofiya. Sbornik obzorov* [Classical Islam: Traditional Sciences and Philosophy. A Collection of Reviews]. Moscow: Mysl', 1988. – S. 47–85. (In Russian).
22. Smirnov A.V. *Velikii sheikh sufizma (opyt paradigmal'nogo analiza filosofii Ibn Arabi)* [The Great Shaykh of Sufism (an Attempt of Paradigm Analysis of Ibn Arabi Philosophy)]. Moscow: Nauka, 1993. – 330 s. (In Russian).
23. Tumanyan T.G. *Filosofiya ideal'noi vlasti. Politicheskie kontseptsii srednevekovogo islama* [The Philosophy of Ideal Power. Political Conceptions of Medieval Islam] – St. Petersburg: Izdatel'stvo St.-Peterburgskogo gos. universiteta, 2009. – 280 s. (In Russian).
24. Fil'shtinskii I.M. *Arabskaya literatura v srednie veka. Arabskaya literatura VIII–IX vekov* [Arabic Literature in the Middle Ages. Arabic Literature of the 8th – 9th Centuries]. Moscow: Nauka, 1978. – 254 s. (In Russian).
25. Frolova E.A. *Problema very i znaniya v arabskoi filosofii* [The Issue of Faith and Knowledge in Arabic Philosophy]. Moscow: Nauka, 1983. – 169 s. (In Russian).
26. Frolova E.A. *Religioznaya filosofiya: kalam – ratsionalisticheskaya teologiya* [Religious Philosophy: Kalam – Rationalistic Theology] // *Istoriya srednevekovoi arabo-islamskoi filosofii* [History of Medieval Arab-Islamic Philosophy]. [Elektronnyi dokument]. – URL: <http://www.allk.ru/book/618/6243.html> Data obrashcheniya: 22.10.2013. (In Russian).
27. Macdonald D.B. *Kalam* // *Enzyklopädie der Islam*. – T. 2. – Leiden, Leipzig, 1927.
28. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. I–XIII*, Leiden; London; New York, 1960–2007.