

Т Р У Д Ы
ПЕРВОЙ СЕССИИ АРАБИСТОВ

14—17 июня 1935 г.

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ • XXIV

А. Я. БОРИСОВ

ОБ ОТКРЫТЫХ В ЛЕНИНГРАДЕ МУ'ТАЗИЛИТСКИХ РУКОПИСЯХ И ИХ ЗНАЧЕНИИ ДЛЯ ИСТОРИИ МУСУЛЬМАНСКОЙ МЫСЛИ

Мое настоящее сообщение вызвано вполне конкретным поводом, благодаря чему и содержание его является в своей основе строго конкретным и, в известной мере, узко-специальным. В течение последних лет мне удалось обнаружить в Ленинграде довольно значительное количество рукописей, имеющих отношение к одному из наиболее интересных моментов истории ислама — к движению так наз. му'тазилитов. Ни в какой мере не будучи исламоведом, я, тем не менее, счел себя обязанным предпринять первые шаги к тому, чтобы обнаруженный мною материал дошел до сведения специалистов. Результатом этой первоначальной, а для меня, вероятно, и окончательной стадии изучения ленинградских му'тазилитских рукописей явилось их описание, отнюдь не претендующее на полноту, но, тем не менее, вполне достаточное, чтобы дать всем интересующимся понятие о характере материала. Это самое описание положено мною и в основание моего настоящего доклада, рамки которого, таким образом, оказываются несколько тесными. Я не ставлю своей задачей изобразить здесь общую картину развития му'тазилитского движения или дать истолкование сущности этого — во многом для нас пока неясного — идеологического явления; разрешить подобную задачу станет возможным лишь после того, как будет в основном завершена ведущаяся сейчас нашими историками работа по изучению социально-экономической структуры халифата и форм проявления его классовых и иных противоречий. Большой шаг вперед в этом последнем направлении представляет, несомненно, доклад А. Ю. Якубовского, заслушанный нами на одном из первых заседаний настоящей сессии; на данных этого доклада я в значительной степени и основываю те несколько общих соображений, которые будут посланы мною характеристике ленинградских му'тазилитских рукописей в качестве краткого введения.

Мы можем констатировать необычайную сложность социальной обстановки омейядского халифата, где классовые противоречия осложнялись взаимоотношениями между завоевателями-арабами и всей массой покоренного местного населения, весьма пестрого и этнически и конфессиононально. Сирия, местопребывание арабской власти, в течение ряда десятилетий жила за счет богатого Ирака, питая этим резко-оппозиционные настроения во всех слоях населения этой области. Аббасидский переворот, совершенный силами антиомейядской оппозиции, не только не уничтожил, однако, раздиравших халифат противоречий, но в известной мере даже обострил их. При Аббасидах к господствующей группе арабских феодалов примкнула численно перевешивающая ее группа феодалов иранских, бывших прежде в неравноправном положении со своими арабскими собратьями по классу. Нередко лишь внешне отойдя от зороастризма к исламу, эта группа иранских феодалов возродила в халифате ряд традиций сасанидской государственности. Что же касается народных масс, то, убедившись, что иранские феодалы ничуть не менее враждебны им, чем арабские, они устремляются на борьбу против самых основ феодального общества. „Если в омейядском периоде, — говорит А. Ю. Якубовский, — общая ненависть к Сирии и Дамаску, как символам угнетения арабских феодальных верхов, могла на время объединить классово-враждебные элементы Ирака, то при Аббасидах, когда иракские феодалы стали хозяевами положения, трудящиеся массы получили возможность легко видеть, где их настоящие враги“.¹

Вполне естественно, что сложная социальная обстановка породила не менее сложную обстановку идеологическую. Я оставляю здесь в стороне те многочисленные и подчас не вполне нам ясные пережитки старых местных традиций — греческих, вавилонских, арамейских, иранских и иных, — которые цепко держались в халифате в первые века его существования. Общины сиро-византийских христиан различных толков, а также иудеев, самаритян, манихеев и зороастрийцев, харранские звездопоклонники, остатки гностицизма и древних вавилонских верований (вроде учения так наз. мандеев) — все это, несомненно, делало идеологическую жизнь халифата чрезвычайно пестрой. Однако, согласно теме моего доклада, мы должны остановить здесь наше внимание лишь на идеологии мусульманского населения халифата, так или иначе нашедшей свое выражение в литературных памятниках на арабском языке.

Надо помнить, что ислам аббасидского периода представляет уже нечто иное, нежели ислам времени Омейядов. Если при Омейядах ислам был в основном распространен лишь на территории Сирии, то теперь мусульманство простирается значительно более широко — и в среде иранских феодалов, вошедших в состав господствующей верхушки, и в среде других слоев населения — купцов, ремесленников, крестьян. Само собою

¹ А. Ю. Якубовский. Цитирую по рукописному тексту доклада.

разумеется, что при этом меняется и самый облик ислама: под его оболочкой, подчас очень тонкой, отчетливо проступают очертания старых местных идеологических традиций, самых разнообразных и нередко враждебных одна другой. Довольно скоро под именем единой „веры Мухаммеда“ складывается несколько в основном независимых аспектов ислама, в различной степени приближающихся к учению Корана и Сунны, а подчас и не имеющих с последними ничего существенно общего, несмотря на чисто внешнее признание мусульманских „основ“. Каждый из этих аспектов в основном, несомненно, связывается с определенной социальной группой, отображая в себе ее мирозерцание. И хотя работа по выявлению социального базиса идеологических конструкций халифата еще не проделана, тем не менее здесь можно наметить — в самых общих и, так сказать, предварительных чертах — четыре главных направления.

Во-первых, при дворах крупнейших феодалов — аббасидского халифа и, позднее, династий, водворившихся в различных областях халифата — культивировалась так наз. арабская философия; наиболее кратко это идеологическое течение следует, на мой взгляд, определить, как своеобразную формулу, в которую отлился — в условиях слагающегося феодального общества — философский синкретизм, существовавший в Месопотамии и Сирии со времен эллинизма. Во-вторых, среди высшего городского слоя и некоторой части феодалов большой популярностью пользовались догматические доктрины му'тазилитов, о которых подробнее будет сказано ниже. В третьих, преимущественно в кругах ремесленников возникло и распространилось мистическое направление, известное под именем суфизма, идеологические истоки которого представляются загадочными и выводятся одними из Индии, другими — из христианства и неоплатонической философии, в действительности же, возможно, в значительной степени коренятся в мало известных нам верованиях сасанидского Ирана. Наконец, в четвертых, крестьянские движения халифата, по своим тенденциям антифеодальные и уравнивательные, сопровождаются религиозными теориями, часто лишь номинально связанными с исламом, по существу же являющимися отголосками идей старых иранских маздакитов. Эта схема в том виде, как она изложена здесь мною, конечно, очень упрощена и не во всех своих элементах одинаково убедительна; при дальнейшей работе многое в ней должно быть дополнено, углублено и изменено; в частности, именно в пункте, касающемся му'тазилитства, для меня более всего неясного и проблематического; и все же, я считаю для себя необходимым пока придерживаться изложенной схемы — в качестве своего рода рабочей гипотезы.

Из четырех названных идеологических течений первое, а именно арабская философия, наименее значительное по количеству своих адептов, является не только по своим истокам, но и по своей основной тенденции прямым и непосредственным продолжением античной философии. В то время, когда в христианских странах Европы, на исконной территории антич-

ных государств, всюду безраздельно господствовала феодальная схоластика, — на Востоке, в аббасидском халифате, одетая в оболочку арабской речи, доживала свой долгий век античная философская традиция. Называя арабскую философию прямым продолжением античной, я отнюдь не хочу сказать, что она лишена всяких черт феодальной идеологии; утверждать это было бы абсолютно неправильным, так как арабская философия обладает целым рядом и крупных и мелких признаков идеологии феодализма; я имею здесь в виду лишь основную тенденцию арабской философии, которая продолжает собою основную тенденцию античной философии в ее позднейшей — так наз. александрийской — стадии. Эту основную тенденцию, согласно высказываниям ее носителей, можно вкратце формулировать следующим образом: философия есть религия мудрецов, религия, стоящая выше всех остальных народных религий; мудрец, т. е. философ, может притти к познанию религиозных основ, исходя лишь из своей собственной личности, из своего разума и чувства и не прибегая ни к чему, находящемуся за пределами его существа. Эту тенденцию мы находим ясно выраженной, напр., в энциклопедии „Любящих Братьев и Верных Друзей“; нетрудно видеть, что это та самая тенденция, которая лежала в основе систем, возникших в эпоху разложения античного общества и известных под именем неоплатонизма и неопифагорейства. Арабская философия, в ее метафизической части, так же как и эти последние, есть прежде всего „философская религия“. Понятно отсюда, что она внутренне ничем не связана с исламом, становясь с ним порою в самые резкие противоречия, что нашло свое ясное выражение в знаменитом учении латинских аверроистов о двух истинах; вполне понятны поэтому и гонения, претерпеваемые мусульманскими философами со стороны ортодоксов.¹

Но если арабская философия в ее метафизике есть „философская религия“, то му'тазилитское течение, из которого впоследствии возникла ортодоксальная догматическая школа аш'аритов, с полным правом может быть названо схоластикой ислама, хотя и схоластикой еретической. Как и всякая схоластика, доктрина му'тазилитов вырастает всецело из стремления дать разумное обоснование религиозных догматов ислама, т. е. является „религиозной философией“, в которой разум призван на служение вне-разумным положениям религии. И если арабская философия является своеобразным гибридным — феодально-античным — идеологическим организмом, быть может, единственным в своем роде в истории человеческой мысли, то му'тазилитство есть уже чисто феодальная идеология. Что касается материала, из которого му'тазилитские учителя сконструировали свои системы,

¹ Необходимо отметить здесь, что вопрос о причинах, вызвавших пережитки античной идеологии в условиях слагающегося феодального общества, в высшей степени интересен, но и настолько же сложен; в настоящий момент я не пытаюсь его разрешить, за отсутствием ряда необходимых для этого данных, однако полагаю, что ключ к нему лежит в особых свойствах переднеазиатского феодализма той эпохи со свойственными ему значительными пережитками рабства.

то вопрос этот не вполне еще ясен, однако очевидно, что в качестве материала здесь были использованы элементы различных идеологических течений, существовавших в передней Азии в эпоху первых Аббасидов. Еще Штейнер и Кремер указывали на связь некоторых му'тазилитских положений с сиро-византийским христианским богословием в том его виде, в каком оно изложено в трудах Иоанна Дамаскина и Феодора Авукара; Шрейнер связал некоторые моменты раннего му'тазилитства с иудейством; Горовиц выяснил влияние античных стоиков на одного из крупнейших му'тазилитских авторитетов — Ибрахима ан-Наззама; влияние аристотелевской логики не нуждается ни в каких доказательствах; вероятно, затем, известное воздействие манихейства; наконец, Хортен говорит о возможных заимствованиях из буддийской философии.

Действительно, система му'тазилитов, несмотря на разнородность своих составных элементов, в целом — органически самостоятельная, в одном кардинальном пункте как бы приближается к учению философских школ буддизма, влияние которого на развитие мусульманской догматики все же едва ли может быть доказано. Все дело, повидимому, лишь в том, что и буддийские мыслители и му'тазилиты исходили из одних и тех же — чисто рационалистических — предпосылок, последовательно и целно их развивая, что и привело как тех, так и других, при всей независимости их путей, к относительно близким выводам. Как известно, средиземноморский философский цикл (так называю я комплекс философских традиций, существовавший и развивавшийся в бассейне Средиземного моря, имея своей исходной точкой античную Грецию), — средиземноморский философский цикл до самого XVII в., когда зарождается новая философия буржуазной Европы, не знал строгих и законченных гносеологических систем — в противоположность индийскому философскому циклу, где гносеологические проблемы всегда стояли в центре внимания мыслителей. Му'тазилиты представляют, насколько мне известно, единственное исключение: принадлежа всецело к средиземноморскому циклу, они, однако, создали довольно законченную систему рационалистической теории знания, резко отличаясь этим от остальных философских и религиозно-философских учений как мусульманских стран, так и феодальной Европы. Этой своей стороной учение му'тазилитов представляет для нас особенный интерес, и полная история гносеологии и логики не может быть написана без учета сохранившихся памятников му'тазилитской философской литературы. Очень интересна, кроме того, атомистическая теория, лежащая в основе му'тазилитской натурфилософии и обуславливающая собою своеобразные концепции времени и пространства. Заслуживает внимания также система морали му'тазилитов с казуистически разработанным учением о зле и воздаянии.

В мою задачу не входит здесь изложение самой му'тазилитской доктрины. Подробное изложение ее завело бы меня слишком далеко, и, кроме того, в значительной мере выходит за пределы моей компе-

тенции; краткий же пересказ не имеет смысла, так как он, несомненно, являлся бы негодной попыткой дублировать прекрасный очерк И. Гольдциера в его „Лекциях по исламу“ — книге, смею надеяться, хорошо известной каждому арабисту. Не берусь я также дать здесь очерк исторических судеб му'тазилитства; отмечу лишь, что уже очень рано му'тазилитская догматика связывается с ши'итством. Когда ал-Ма'мун, в определенный период своего правления, попытался опереться на средние, ши'итски настроенные слои населения, му'тазилитство приобрело такое значение, что одно из основных его положений — догмат о сотворенности Корана — было на время провозглашено государственной теорией. Правда, вскоре после этого произошел поворот в политике халифов, и му'тазилиты, после кратковременного торжества, подверглись жестоким преследованиям; но позднее, в X столетии, в эпоху распада аббасидского халифата, при дворе ши'итов-Бувейхидов, равно как и в государстве Саманидов, му'тазилитские учителя вновь встретили благосклонный прием, находя последователей и покровителей среди высших государственных деятелей эпохи. Так, приверженцем му'тазилитских воззрений был ас-Сахиб Абу л-Касим Исма'ил Ибн 'Аббад (ум. 995 г. хр. э.), исполнявший должность везира сначала при Бувейхиде Му'айяд ад-Даула, а затем при брате последнего, Фахр ад-Даула; этот сановник, принадлежавший к числу образованнейших людей своего времени, посвящавший свои досуги литературным занятиям и собравший библиотеку, с трудом умещавшуюся на четырехстах верблюдах, известен, между прочим, своим покровительством одному из крупнейших авторитетов позднего му'тазилитства, кадию 'Абд ал-Джаббару, о котором речь будет ниже. В эпоху Бувейхидов и Саманидов му'тазилитское движение переживает, в известной мере, свой второй — и последний — расцвет, распространяя свое влияние на отдаленные восточные и северо-восточные области мусульманского мира, где этому влиянию удалось продержаться в течение ряда столетий; так, в Хорезме оно, по словам В. В. Бартольда, „имело представителей еще в конце XIV в., при Тимуре, когда в других мусульманских областях ученых этого направления давно уже не было“.¹ Ко всему этому необходимо добавить, что на му'тазилитстве в значительной степени основывается господствующая ши'итская догматика и в современной ши'итской литературе еретический рационализм первых веков ислама дожил до наших дней.

Всего вышеуказанного, конечно, еще слишком мало для того, чтобы считать данную здесь характеристику му'тазилитства хотя бы относительно полной; отмеченные мною черты этого сложнейшего идеологического явления явно отрывочны и недостаточны и, собственно, даже не могут быть названы характеристикой; однако более подробное освещение этого вопроса заставило бы меня выйти за пределы задачи, поставленной мною

¹ В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана, 1927, стр. 65.

себе в настоящем сообщении. Мне нужно было лишь показать, что такое сильное и длительное движение, каким было движение му'тазилитов, — движение, распространившееся в свое время по всему огромному пространству мусульманского мира, вплоть до Испании, — движение, из которого в значительной мере вышла ортодоксальная догматика аш'аритов и которое, как было только что сказано, дожило до наших дней в ши'итстве, — мне нужно было лишь показать, что такое движение заслуживает глубокого и всестороннего изучения и что без этого изучения невозможно подлинное понимание ислама и вообще идеологии мусульманских стран феодального периода. Но здесь мы встречаемся с фактом, хорошо знакомым всякому, кому приходилось иметь дело с изучением так называемых „ересей“: несмотря на то, что му'тазилиты, как нам хорошо известно, создали огромную и разнообразную литературу, ортодоксы, в течение ряда столетий, приложили столько усилий для ее истребления, что, когда в прошлом столетии Штейнер предпринял написание первой вообще монографии, посвященной „вольнодумцам ислама“ (так называл он му'тазилитов),¹ то под его руками не оказалось, за исключением трудов аз-Замахшари, ни одного действительно му'тазилитского сочинения, и изложение пришлось строить исключительно на сведениях, почерпнутых из вторых рук, от ортодоксальных мусульманских авторов, отнюдь не свободных от враждебных му'тазилитам тенденций. Шахрастани, Ибн Хазм, ал-Иджи и Маймонид — вот основные источники, на которых в течение долгого времени европейская наука основывала свои представления о доктрине му'тазилитов. Однако уже с конца прошлого века стали понемногу обнаруживаться жалкие остатки подлинной му'тазилитской письменности. Шведский ориенталист Нюберг в арабском предисловии к недавно изданному им му'тазилитскому трактату (Китаб ал-Интисар)² говорит о трех путях, которыми дошли до нас эти остатки. Во-первых, отдельные памятники му'тазилитской литературы были обнаружены среди трактатов близкой к му'тазилитству иеменской секты Зейдийя, обширные собрания рукописей которой хранятся в Милане и Берлине. Во-вторых, некоторые из му'тазилитских сочинений попали в частные библиотеки ортодоксальных мусульманских ученых, ценивших их за обилие разнообразных сведений и тонкую разработку ряда положений, не связанных непосредственно с проблемами „справедливости и единосущия“. К числу таких сочинений относится, напр., изданный Нюбергом трактат ал-Хаята — Китаб ал-интисар, а также находящаяся в Берлинской библиотеке и еще полностью неизданная книга о разногласиях багдадских и басрийских му'тазилитов, принадлежащая перу Абу Рашида ан-Найсабури. Наконец, в третьих, несколько единичных памятников му'тазилитства избежали уничтожения лишь благодаря случайности, как, напр., хранящийся также в Берлинской библиотеке ал-Китаб ал-Мухит

¹ Steiner. Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam, Lpz., 1865.

² H. S. Nyberg. Le Livre de Triomphe et de la Réfutation . . . , Le Caire 1925, стр. 10.

кадия 'Абд ал-Джаббара. Однако к этим, указанным Ньюбергом, трем путям необходимо прибавить четвертый путь, на который, в самое последнее время, удалось напасть автору настоящего доклада. Этим четвертым путем является старая арабоязычная литература восточных караимов.

Уже давно известно, что средневековая догматическая и философская письменность евреев Востока испытала на себе глубокое влияние мусульманских му'тазилитских идей, причем караимы подверглись этому влиянию в несравненно большей степени, нежели раббаниты; так, догматические труды крупнейших караимских авторитетов — Якуба ал-Киркисани, Сахла ат-Тустари, Юсуфа ал-Басира и Абу л-Фараджа Фуркана — представляют собою, в основном, лишенные оригинальности своды поздне-му'тазилитских воззрений. В виду этого, само собою разумеется, что караимские ученые, живо интересуясь му'тазилитством, изучали и переписывали для себя мусульманские му'тазилитские трактаты, и эти-то копии, написанные, к тому же, в большинстве своем еврейскими буквами, избегли уничтожения со стороны ортодоксального ислама и дошли, — правда, лишь во фрагментах, — до нашего времени. Тайники караимских молитвенных домов Палестины и Египта послужили, таким образом, убежищем для обломков мусульманской му'тазилитской письменности.

Из этих именно тайников и составила, в основе своей, знаменитая коллекция еврейских и еврейско-арабских рукописей, собранная крымским хахамом караимов, Авраамом Фирковичем, во время его поездок по Востоку, и хранящаяся ныне в Ленинградской Государственной Публичной Библиотеке им. Салтыкова-Щедрина. Эта замечательная и далеко еще не исчерпанная коллекция уже обогатила науку рядом неизвестных доселе первоклассных памятников еврейско-арабской литературы, которым посвящена серия публикаций Гаркави, Коковцова, Израельсона и др.; однако и для истории мусульманской письменности здесь хранится под спудом немало ценного материала.

В течение моих шестилетних занятий рукописями А. Фирковича, мне удалось обнаружить среди них ряд фрагментов, несомненно принадлежащих мусульманским му'тазилитским сочинениям. До настоящего момента мною зарегистрировано 13 таких фрагментов значительной величины — от 30 до 147 листов, дающих в сумме около 1100 листов текста, и 10 отрывков меньшей величины — по несколько листов каждый. Сохранность некоторых из этих отрывков мало удовлетворительна: они значительно повреждены тлением и жучком.

Все обнаруженные мною му'тазилитские фрагменты написаны на старой восточной бумаге, семь — крупным квадратным еврейским письмом, характерным для древнейших караимских рукописей, остальные 6 — беглым и мало разборчивым насхом, почти совершенно лишенным диакритических точек. Некоторые из этих последних (т. е. написанных насхом) рукописей производят впечатление спешных черновиков, до того небрежно их выполнение: в них нередки зачеркнутые слова, а иногда и целые строки.

Что касается времени и места написания, то из несомненно му'тазилитских фрагментов всего лишь один снабжен колофоном с соответствующими данными. Из колофона мы узнаем, что данный фрагмент написан неким 'Али Ибн Сулейманом в Фостате (т. е. старом Каире) в месяце Раджабе 472 г. хиджры (т. е. в конце ноября или начале декабря 1083 г.). Среди рукописей Фирковича мне удалось, кроме этого отрывка, найти еще два фрагмента, несколько более раннего времени, переписанные тем же 'Али Ибн Сулейманом, но не в Фостате, а в селении по имени Танас, на границе Ифрикии и Магриба; один из этих фрагментов датирован месяцем Шаввалем 436 г. хиджры (т. е. апрелем 1044 г.), другой же — месяцем Зу-л-хиджа 446 г. хиджры (т. е. февралем 1057 г.). Оба последних фрагмента содержат, как мне кажется, части одного и того же догматического сочинения, му'тазилитский характер которого несколько сомнителен, почему я и не включил его в серию описанных мною рукописей.

Кто же этот переписчик 'Али Ибн Сулейман? Оказывается, что это — лицо в достаточной мере известное, которому в европейской науке посвящена даже небольшая литература. В 1928 г. американский ученый С. Сköz (из Филадельфии) издал одно арабское сочинение, принадлежащее перу средневекового караимского писателя, Абу л-Хасана 'Али Ибн Сулеймана ал-Мокаддаси.¹ В обширном предисловии С. Сköz пытается выяснить вопрос о времени и месте жизни этого автора, причем в распоряжении его оказываются две даты, из которых одна очень подозрительна. Несомненно все же, что названный автор действовал во 2-й половине XI в.; что же касается места его жизни, то на основании куньи — ал-Мокаддаси — Сköz считает за таковое Иерусалим (Бейт ал-Мокаддас). Выводы Сköz подверглись критике палестинского ученого Банета, в результате чего между обоими учеными возникла полемика, не приведшая, за неимением действительно веских аргументов, ни к каким окончательным результатам. Для меня несомненно, что названный переписчик трех ленинградских фрагментов, 'Али Ибн Сулейман, есть не кто иной, как именно этот караимский писатель Абу л-Хасан 'Али Ибн Сулейман ал-Мокаддаси. Вопрос, вызвавший полемику между Сközом и Банетом, благодаря этим новым данным оказывается разрешенным: выясняется, что местом жизни 'Али Ибн Сулеймана, несмотря на его кунью, является не Иерусалим, а северная Африка, и что начало его литературной деятельности следует отодвинуть еще в первую половину XI в.²

Таким образом, из тринадцати ленинградских му'тазилитских фрагментов единственный датированный относится к XI в. хр. э.; что же касается остальных, лишенных датировки, то, судя по внешним признакам, их следует отнести к тому же столетию или, по крайней мере, к следую-

¹ S. L. Skoss. The Arabic commentary of 'Ali ben Suleiman the Karaite on the Book of Genesis. Philadelphia, 1928.

² Подробности этого вопроса см. в моей статье: „К вопросу о времени и месте жизни караима 'Али ибн Сулеймана“ (печатается).

щему, позже которого они вряд ли могли быть написаны. Местом их возникновения является, повидимому, северная Африка; впрочем, некоторые из них могут происходить и из Передней Азии. С определенностью судить об этом мы не имеем возможности, так как А. Фиркович не оставил никаких указаний о месте приобретения им той или другой рукописи, локализация же на основании почерка едва ли может считаться вполне безупречной, в виду недостаточной разработанности как арабской, так, особенно, и еврейской палеографии.

Если трактаты, сохраненные зейдитами, являются продуктами деятельности багдадской школы му'тазилитов, традиция которой перешла к иеменским сектантам, то ленинградские рукописи содержат сочинения другой, более древней и более, пожалуй, популярной школы — басрийской. Однако среди них мы не находим памятников, восходящих к эпохе расцвета этой школы, не находим сочинений ее крупнейших авторитетов, Абу 'Али Мухаммеда ал-Джуббаи (ум. 915 г. хр. э.) и его сына, Абу Хашима 'Абд ас-Салама (ум. 932 г. хр. э.); в ленинградских фрагментах сохранились лишь трактаты, принадлежащие к позднейшей поре существования басрийской школы, эпохе эпигонов му'тазилитства, хронологически — ко второй половине X и первой половине XI столетий.

Так как почти все ленинградские фрагменты не имеют ни начала, ни конца, то определение авторов и заглавий сочинений представляется предприятием почти неосуществимым, особенно если принять во внимание скудность наших сведений о му'тазилитской литературе вообще. Мне удалось установить имена всего лишь двух авторов. Один из них — известный кадий Абу л-Хасан 'Абд ал-Джаббар Ибн Ахмад ал-Хамадани, происходивший из селения Асадабад. В начале своей деятельности он принадлежал к догматической партии аш'аритов, но затем перешел в лагерь му'тазилитов, примкнув к тому же басрийскому толку „ал-Джуббайя“, из которого, за несколько десятилетий перед тем, вышел сам ал-Аш'ари.

В то время, к которому относится начало деятельности 'Абд ал-Джаббара, т. е. в 50-е годы X в. хр. э., учение Абу 'Али ал-Джуббаи приобрело широкую популярность в форме, приданной ему сыном последнего, Абу Хашимом 'Абд ас-Саламом, основателем значительнейшего из поздних му'тазилитских толков, известного под именем „ал-Бахшамийя“. 'Абд ал-Джаббар в длинном ряде сочинений продолжил и развил взгляды Абу 'Али и Абу Хашима. В 971 г., когда 'Абд ал-Джаббар находился в Багдаде, упомянутый выше буидский везирь Исма'ил Ибн 'Аббад призвал его в Рей, где он был облечен званием главного кадия на территории владений Муайяд ад-Даула. За время своей более чем пятидесятилетней деятельности в Рейе, 'Абд ал-Джаббар создал здесь многочисленную школу, пользуясь неизменным расположением Ибн 'Аббада, который отзывался о нем, как о „лучшем из людей“. Кадий пережил своего покрови-

теля на 30 лет и скончался в Рейе в 414 или 415 г. хиджары (т. е. в 1023—1025 гг. хр. э.), имея более 90 лет от роду.¹

Литературная деятельность кадия 'Абд ал-Джаббара была, по имеющимся у нас сведениям, очень значительной, и труды, вышедшие из-под его пера, пользовались в свое время популярностью, однако впоследствии они разделили судьбу остальной му'тазилитской литературы, и в настоящие дни, насколько я знаю, из них известны всего лишь два, а именно: 1) изданный в начале нашего века полемический трактат, озаглавленный: Танзих ал-куран 'ан ал-мата'ин (очищение Корана от поношений) и 2) большой свод му'тазилитских основ, ал-Китаб ал-мухит, сохранившийся в единственной рукописи Берлинской библиотеки, но не в своем первоначальном виде, а в эксцерптах одного из учеников автора, Ибн Маттавайхи.

Среди ленинградских рукописей находятся два фрагмента сочинений 'Абд ал-Джаббара. Один из них — меньший — является частью названного свода — ал-Китаб ал-мухит, однако незначительные размеры отрывка (30 листов) не дают возможности определить, имеем ли мы здесь дело с подлинным текстом автора, или так же, как в берлинской рукописи, лишь с сокращенной редакцией Ибн Маттавайхи. В тексте фрагмента встречаются ссылки на два другие труда 'Абд ал-Джаббара, не дошедшие, насколько мне известно, до наших дней: 1) ал-Китаб ал-мугни, или просто — ал-Мугни, и 2) Китаб ад-дава'и вас-савариф. Второй фрагмент, значительно большего размера (67 листов), содержит части сочинения, название которого мне определить не удалось. Несомненная принадлежность этого сочинения перу 'Абд ал-Джаббара может быть установлена из встречающихся на его страницах ссылок, как на более ранние труды автора, на книги ал-Мугни и Китаб ад-дава'и вас-савариф, упоминаемые, как только что было сказано, и в ал-Китаб ал-мухит.

Другим автором, которого мне удалось определить на материале ленинградских рукописей, является известный ши'итский деятель, аш-Шариф ал-Муртада Абу л-Касим 'Али Ибн Тахир, глава (накиб) багдадских алидов (он умер в Багдаде в 1044 г. хр. э.). Литературное наследие этого автора состоит из ряда трактатов ши'итского содержания; кроме того, ему приписывается большой диван, содержащий десять тысяч стихов, и сборник апокрифических сентенций халифа 'Али.² Среди ленинградских фрагментов один содержит части текста принадлежащей перу аш-Шарифа ал-Муртада книги, озаглавленной: Китаб захират ал-'алим ва басират ал-мута'аллим — „Сокровище сведущего и разумение наставленного“. Сочинение это полностью выдержано в чисто му'тазилитском духе. Заглавие книги и имя ее автора вполне определенно указаны в колофоне фраг-

¹ Литературу о 'Абд ал-Джаббаре см. в моей статье: „Мутазилитские рукописи Государственной Публичной Библиотеки в Ленинграде“ — „Библиография Востока“, вып. 8—9 (1935), стр. 69 слл.

² Литературу об аш-Шарифе ал-Муртада см. в моей статье, названной в предыдущем примечании.

мента, а потому находятся вне сомнения: рукопись написана в 1083 г. хр. э., т. е. всего лишь через 39 лет после смерти автора. Следует отметить, что в известных мне списках сочинений аш-Шарифа ал-Муртада „Книга сокровища сведущего“ отсутствует.

Что же касается остальных фрагментов, то мне не удалось установить ни авторов, ни заглавий содержащихся в них сочинений; однако можно с уверенностью сказать, что большинство этих сочинений относится, самое раннее, к первой четверти XI в., так как почти во всех них цитируется кади ал-кудат („кадий кадиев“), т. е. Абд ал-Джаббар, умерший, как было сказано, в 1024 г. хр. э.

По содержанию, ленинградские фрагменты в той или иной мере затрагивают почти все проблемы, входящие в круг доктрины му'тазилитов. Так, один из отрывков содержит часть сочинения по натурфилософии; названия глав показывают, что здесь говорится о трех путях познания субстанции, о постижении атома и о различных его свойствах, о земле, о движении звезд, причем отвергается учение философов, представляющее звезды одушевленными существами, об обстоятельствах бытия и небытия субстанции, о пустоте и полноте и о других подобных вопросах. Гносеологическим проблемам посвящен ряд глав во многих фрагментах. Здесь говорится о сущности знания, о различных его видах, о путях к знанию, об истинном знании и о ложном, о сомнении и т. п. В большинстве отрывков имеются разделы, посвященные проблемам тесдицей и морали (абваб ал-'адл); часто встречаются также главы, трактующие об атрибутах (абваб ат-таухид). Дать более подробную характеристику содержания рукописей я не могу здесь не только потому, что эта в высшей степени специальная материя сильно затянула бы мое изложение, но еще и потому, что это для меня отчасти трудно и фактически: помимо того, что почерк многих из фрагментов мало разборчив и почти лишен диакритических точек, сами фрагменты сильно повреждены, листы их часто перемешаны в хаотическом беспорядке, так что систематическому изучению материала должна предшествовать большая и сложная предварительная работа, которую я сейчас — по ряду причин — лишен возможности проделать в нужной мере.

Если мы теперь поставим вопрос о значении открытых в Ленинграде му'тазилитских фрагментов, то прежде всего придется отметить, что ценность этих материалов несколько умеряется их происхождением из поздней эпохи му'тазилитства. В конце X и начале XI вв., когда были написаны сочинения, сохраненные нам ленинградскими фрагментами, учение му'тазилитов уже выродилось в схоластику в худшем смысле этого слова. В бесконечных спорах как между багдадской и басрийской школами, так и между различными авторитетами внутри каждой из этих школ, дело шло часто более о словах, чем о смысле. Казуистикой были наполнены и многочисленные му'тазилитские выпады против аш'аритов. Однако необходимо признать, что и эти казуистические хитросплетения, если в них достаточно разобраться, значительно разъясняют суть миропонимания му'тазилитов,

так как под их словесной шелухой, не лишенной порою тонкости и остроумия, почти всегда можно различить вполне определенную систему идей. Поэтому ленинградские фрагменты, несомненно, представляют существенный интерес, являясь немаловажным дополнением к уже имеющемуся материалу. Очень интересны также ленинградские рукописи и многочисленными цитатами из более старых му'тазилитских авторов, подлинные сочинения которых не сохранились; так, здесь встречаются наиболее часто: Абу 'Али ал-Джуббаи, Абу Хашим 'Абд ас-Салам, Абу 'Усман ал-Джахиз, известный мастер арабской прозы и один из крупнейших авторитетов басрийской школы му'тазилитов, Ибрахим ан-Наззам, Абу 'Абдаллах ал-Басри, Абу л-Хузайл ал-'Аллаф, Абу л-Касим ал-Балхи, Джа'фар Ибн Харб, Бишр Ибн Му'тамир, Ибн ар-Раванди и другие. Довольно часто, кроме того, приводятся названия различных му'тазилитских сочинений, среди которых встречаются и совершенно неизвестные; так, например, Абу Хашиму 'Абд ас-Саламу приписывается сочинение ал-Багдадийят, нигде не отмеченное в списках трудов этого автора.

На мой взгляд, ленинградские фрагменты, несомненно, значительно обогатят наши сведения об учении му'тазилитов, однако, действительная и всесторонняя оценка ленинградского материала должна исходить не от меня. Как я уже говорил в начале настоящего доклада, я ни в какой мере не являюсь исламоведом, и задачу изучения обнаруженного мною нового му'тазилитского материала я поставил себе, так сказать, в самом минимальном объеме. Сообщить всем интересующимся более подробные сведения о ленинградских фрагментах есть уже дело исламоведов, которое, надо надеяться, в будущем ими будет выполнено. Что же касается меня, то я ограничил свою задачу лишь предварительным описанием материала; в настоящий момент это описание закончено и напечатано в одном из органов Института востоковедения Академии Наук.¹

16 июня 1935 г.

¹ См. выше, примечание 1 к стр. 123.