

Ф.О. Нофал

МУРДЖИИЗМ БИШРА АЛ-МАРИСИ: ОПЫТ КОНТЕКСТУАЛЬНОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

Нофал Фарис Османович – аспирант. Луганский государственный университет им. В. Даля. Украина, 91034, г. Луганск, Молодежный квартал, д. 20а; e-mail: faresnofal@mail.ru

В настоящей статье автор пытается реконструировать учение багдадского мутакаллима Бишра ал-Марйси. На основании детального анализа сохранившихся источников делается вывод о синтетическом характере системы мыслителя, вобравшей в себя элементы мутазилитских, джахмитских и традиционалистских теорий. Итогом первого в современном философском исламоведении исследования наследия ал-Марйси становится утверждение о «переходной» его ценности в качестве примера движения богословия от несистематичного вольнодумства VIII в. к школьной «схоластике» классической арабо-мусульманской философии. В статье вскрывается контекст теологических спекуляций Бишра; в частности, доказывается, что отдельные элементы его системы (например, учение о «присвоении» деяний) были переняты им у ранних мутакаллимов, в то время как основные положения его «мурджиитской» доктрины значительно развивают антиантропоморфную и провиденциалистскую парадигмы предшественников. Отдельно характеризуется метод мутакаллима, диалектически соединяющий силлогистическое следование «аналогии» с безоговорочным признанием примата ревелятивного «прецедента».

Ключевые слова: Бишр ал-Марйси, мурджииты, хариджиты, ашариты, мутазилиты, классическая арабо-мусульманская философия, мусульманская теология

Личность 'Абу 'Абдуррахмана Бишра б. Гиййаса б. 'Аби Карйма ал-Марйси не может не показаться внимательному читателю классического арабо-мусульманского ересиографического трактата в прямом смысле слова личностью скандальной. Скандальность эта, впрочем, никак не отразилась на состоянии изученности наследия мутакаллима: вплоть до сегодняшнего дня информация о нем, обнаруживаемая в академической литературе, исчерпывается несколькими строками, почти дословно воспроизводящими скупые справки средневековых апологетов ашаризма¹. Предпринятый нами анализ этих справок, как и нижеследующее исследование единственного источника,

¹ См. англо-, франко- и германоязычную библиографию в следующей фрагментарной статье: *de Vaux C., Nader A., Schacht J.* Bishr b. Ghiyāth al-Maṣī // *Encyclopaedia of Islam*. Vol. 1. Leiden, 1986. P. 1241–1242. К сожалению, даже новейшее издание «Оксфордского пособия по исламской теологии» под общей редакцией С. Шмидтке (*The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxf., 2016) не содержит обстоятельных упоминаний о концепциях Биш-

отразившего основные положения учения ал-Марйси («Ответа» (*ар-Радд*)) видного хадисоведа и экзегета ‘Усмана ад-Дарими (ум. 280/894)), призван раскрыть биографический и историко-философский контекст концепций, справедливо или ошибочно приписываемых известному мурджииту, в попытке целостной, максимально возможной их реконструкции.

Первый из двух вышеозначенных контекстов – биографический – раскрывается, пожалуй, намного легче второго. Как следует из источников, отец Бишра, красильщик (*сабба‘*) Гиййас б. ‘Аби Карима, добывавший пропитание для семьи на куфийском рынке *ал-Мар‘ади*², был иудеем и к тому же вольноотпущенником потомков Зайда б. ал-Хаттаба (ум. 12/632) – брата второго праведного халифа³. Вероятно, Гиййас получил неплохое теологическое образование: по словам единоверца, богословствуя, он, как и его сын, изрядно «извращал Писание» своей общины⁴. Неизвестно, родился ли будущий мутакаллим в Куфе или, уже после переселения всего семейства, в Багдаде, в одном из пригородов которого Гиййас получил очередную должность⁵; неизвестно также, когда именно Бишр порвал с религией отца. Вместе с тем мы можем предположить, что иудей принял ислам в зрелом возрасте: так, ал-‘Исфарайни (ум. 418/1027)⁶, ‘Абдулқахир ал-Бағд‘ади (ум. 429/1037)⁷, ал-Хат‘иб ал-Бағд‘ади (463/1071)⁸ и Ибн Хаджар ал-‘Асқал‘ани (ум. 852/1449)⁹ приводят, в связи с именем Бишра, имя одного из его учителей¹⁰ – блестящего законоведа-ханафита, первого «судьи судей» (*қ‘ади ал-қуд‘ат*) Халифата ‘Абу Й‘усуфа Йа‘қуба ал-‘Анс‘ари (ум. 182/798). Пребывая в медресе ‘Абу Й‘усуфа, Бишр изучал фикх и хадисоведение до тех пор, пока не был изгнан оттуда за свое вольнодумство. Принимая во внимание то, что мутакаллим скончался в 218-219/833-834 гг. в возрасте семидесяти лет¹¹, мы вправе вывести здесь следующий факт его биографии: первая встреча учителя и ученика состоялась задолго до тридцатичетырехлетия последнего, но вместе с тем значительно позже его двадцатилетия¹². Впоследствии ‘Абу Й‘усуф, сошедшись в споре с ‘Абу ‘Абдурра‘маном, достаточно резко заметит: «Не переставай [злословить] – и не откупайся от [своей] древесной, [крестной казни]»¹³.

ра. См. также: *аш-Шахраст‘ани, Му‘хаммад ибн ‘Абд ал-Кар‘им*. Книга о религиях и сектах. Ч. 1: Ислам. М., 1984. С. 218–219; *Нофал Ф.О.* Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки. Одесса, 2016. С. 46.

² *Ал-Бағд‘ади, ал-Хат‘иб*. Та’рих Бағд‘ад. Т. 7. Бейрут, 1996. С. 66.

³ *Аз-Захаби, Шамсуддин*. Сийар а’лам ан-нубала’. Т. 10. Бейрут, 2001. С. 199.

⁴ *Ал-Бағд‘ади, ал-Хат‘иб*. Та’рих Бағд‘ад. Т. 7. С. 65.

⁵ *Ал-‘Асқал‘ани, Ибн Хаджар*. Лис‘ан ал-миз‘ан. Т. 2. Бейрут, 2002. С. 306.

⁶ *Ал-‘Исфарайни, ‘Абу ал-Музаффар*. Ат-Табсир фи ад-дин. Бейрут, 1983. С. 99.

⁷ *Ал-Бағд‘ади, ‘Абдулқахир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут, 1982. С. 116.

⁸ *Ал-Бағд‘ади, ал-Хат‘иб*. Та’рих Бағд‘ад. Т. 7. С. 61, 67–69.

⁹ *Ал-‘Асқал‘ани, Ибн Хаджар*. Лис‘ан ал-миз‘ан. Т. 2. С. 307.

¹⁰ На Бишра также оказали особое влияние хадисоведы Хаммад б. Салама (ум. 167/783) и Суфйан б. ‘Уйайна (ум. 198/814). См.: *ал-Бағд‘ади, ал-Хат‘иб*. Та’рих Бағд‘ад. Т. 7. С. 61.

¹¹ Там же. С. 70. Ср.: *ал-‘Асқал‘ани, Ибн Хаджар*. Лис‘ан ал-миз‘ан. Т. 2. С. 307, 309.

¹² Так, уже в конце своей жизни Бишр рассказывал собеседникам: «Я сочинил [первую] книгу [о сотворенности Корана] лет сорок назад» (*ал-Бағд‘ади, ал-Хат‘иб*. Та’рих Бағд‘ад. Т. 7. С. 69). Добавим, что, по аз-Захаби (ум. 748/1348), перу Бишра принадлежат следующие сочинения: «О единобожии» (Фй ат-тавхид), «Откладывание [суждений о судьбе грешника]» (ал-Ирджа’), «Ответ хариджитам» (ар-Радд ‘ала ал-хаваридж), «Способность к действию» (‘Исти‘а‘а), «Ответ рафидитам об имамате» (ар-Радд ‘ала ар-рафида фй ал-‘им‘ама), «Неверие антропоморфистов» (Куфр ал-мушаббиха), «Познание» (Ма‘рифат), «Угроза» (Ва‘ид) и др. См.: *аз-Захаби, Шамсуддин*. Сийар а’лам ан-нубала’. Т. 10. С. 201.

¹³ *Ал-‘Асқал‘ани, Ибн Хаджар*. Лис‘ан ал-миз‘ан. Т. 2. С. 307. В другой, более ранней версии этого же сообщения: «Не переставай, пока не взойдешь на дерево» (*ал-Бағд‘ади, ал-Хат‘иб*. Та’рих Бағд‘ад. Т. 7. С. 67). Сведения о политической ориентации Бишра

Основания для подобных опасений у Бишра, безусловно, были. «Последователь» (*tābi*) сподвижников Пророка Йазид б. Харун (ум. 206/821) не только заявлял о намерении убить «неверного», «чью кровь разрешено проливать [законом]», но и, по собственному признанию, неоднократно подговаривал жителей столицы расправиться с ним¹⁴. Халиф Харун ар-Рашид (ум. 193/809), преследовавший многих теологов-джахмитов, мутазилитов и шиитов, также грозил Ибн Гиййасу смертной казнью: «Мне донесли, что Бишр ал-Марисй учит о сотворенности Корана. Клянусь Аллахом, что если дано мне будет свыше, я убью его так, как не убивал никого никогда!»¹⁵. Хотя Ибн Хаджар и пишет о том, что Бишр «пострадал при ар-Рашиде»¹⁶, сам он не приводит ни одного сообщения историков, так или иначе описывающего злочлечения мутакаллама; впрочем, далее биограф рассказывает об опале мятежного халифа Ибрахима ал-Махди (ум. 224/839), в которую мыслитель впал в 202-м/817-м г. «Заняв Багдад, – продолжает ал-‘Асқалани, – Ибрахим ал-Махди бросил Бишра в темницу и собрал ученых, дабы те спорили с ним о его измышлениях. И решили они: пусть тот покается – иначе да будет убит»¹⁷. По другой, маловероятной версии, похожие события имели место в жизни Бишра в 198-м/814-м г., однако тогда житель багдадского квартала *Дарб ал-Марис*, услышав оглашенный в мечети приказ об аресте, тотчас же исчез из города¹⁸. Других сведений о странствиях Бишра, покровителем которого стал ал-Ма’мун (ум. 218/833), вернувшийся в Багдад в 819-м г., мы не обнаруживаем в сводах средневековых историографов. Эпоха правления ал-Ма’муна стала временем религиозно-философских диспутов при дворе аббасидского халифа, в которых принимал самое активное участие и Бишр б. Гиййас – «еретик» (*зундиқ*), осужденный и мутазилитами, и традиционалистами, и собственной матерью, обратившейся в ислам¹⁹.

«Позитивную», объективную часть биографии Бишра уместно будет завершить следующим описанием его внешности, приведенным ал-Хатйбом ал-Багдиди на страницах его монументальной «Истории Багдада»: «Он был нечистоплотным, невысоким старцем с взлохмаченной копной волос... Старец – большеголовый и лопухий... Таким был Бишр б. Гиййас»²⁰. Духовное же жизнеописание теолога, как при жизни последнего, так и после его смерти вызывавшее ожесточенную полемику, растворилось в противоположных его оценках; и если аз-Захаби цитирует промутазилитских авторов: «Бишр... был благочестив, религиозен и красноречив... Был он настолько благочестив, что не вступал в половые связи ночью, дабы не быть напрасно обвиненным [во грехе], и брал в жены только тех женщин, что были младше него на десять лет, дабы не жениться на молочной сестре²¹», то оппоненты описывают его не иначе как «любителя вина»²², «наместника

практически не сохранились: только ан-Наубахти (ум. IV/X в.) упоминает о прошиитской позиции мутакаллама (*ан-Наубахти*, 'Абу Мухаммад. Фирақ аш-ши'а. Каир, 1992. С. 13).

¹⁴ *Ал-Багдиди, ал-Хатйб*. Та'рих Багдид. Т. 7. С. 67.

¹⁵ Там же. С. 68.

¹⁶ *Ал-‘Асқалани, Ибн Хаджар*. Лисан ал-мизан. Т. 2. С. 307.

¹⁷ Там же. С. 308.

¹⁸ Там же.

¹⁹ По преданию, мать Бишра послала к нему основателя и эпонима шафиитского мазхаба фикха Мухаммада аш-Шафи'и (ум. 204/820) с просьбой отречься от джахмитской доктрины. См.: *ал-Багдиди, ал-Хатйб*. Та'рих Багдид. Т. 7. С. 63.

²⁰ Там же. С. 66, 68.

²¹ *Аз-Захаби, Шамсуддин*. Сийар а'лам ан-нубала'. Т. 10. С. 200–201.

²² Там же. С. 201.

Иблйса в Ираке» и скандалиста, публично глумившегося над своими шейхами²³. Даже смерть теолога и погребение его тела было воспринято его противниками достаточно насмешливо:

Когда умер Бишр б. Гиййās ал-Марйсй, никто из числа людей согласия и знания не участвовал в ходе погребальной процессии, – никто, кроме ‘Убайда аш-Шавнаййй. Он вернулся – и окружили его правоверные, сказавшие: «О, враг Аллаха! Ты отходишь от людей согласия, участвуя в похоронах ал-Марйсй?». Тогда он молвил: “Подождите – и [услышите], что я говорю вам – ибо нет погребальной процессии, от участия в которой я жду себе великой награды, подобной этой. Когда положили его в месте погребения, я встал и сказал: ‘О, Господь! Этот твой раб не верил в то, что сможет увидеть Тебя в том мире, – так скрой же Свой Лик от него в тот День, когда на Тебя воззрят верные! О, Господь! Этот твой раб не верил в мучение могил, – так истязай его в могиле так, как не истязали никого из обитателей миров! Этот твой раб не верил в весы и ходатайство [заступников], – так лиши его сего в День суда!’”». Тогда все они отошли, засмеявшись²⁴.

Тем не менее не только доксографы, но и историографы отмечают влияние теологической системы Бишра на современную ему религиозно-идеологическую картину Халифата, упоминая не только о секте мариситов, но и о многочисленных случайных исповедовавших вероучение марисийского жителя попутчиках иракцев-традиционалистов²⁵. О содержании этого вероучения и пойдет речь на нижеследующих страницах.

* * *

Отдаляясь от традиционалистского крыла исламской мысли IX в., Бишр положил в основу собственной доктрины те рационалистические когнитивные модели, что уже несколько десятилетий активно использовались различными правовыми и теологическими школами. Главными принципами, которыми руководствовался мутакаллим в своем проекте мусульманского богословия, были, как считают источники, аналогия (*қийās*) и символично-аллегорическое толкование (*та’вйл*). В связи с этим примечательно свидетельство самого ‘Абӯ ‘Абдурраҳмāна:

Заговорив в [межлисе] ал-Ма’мӯна, [‘Абӯ ал-Хузайл ал-‘Аллāф] спросил Бишра о том, к чему необходимо возвращаться при появлении разногласий. Бишр отвечал: “Да, [есть такая основа] – и это аналогия”... и добавил: “Нет у меня ничего, кроме нее”²⁶.

Ответ Бишра на вопрос первого мутазилитского натурфилософа достаточно показателен. Как известно, аналогия в исламском праве есть метод выведения правового суждения через сопоставление уже юридически разобранного события (*‘асл*) с другим, схожим событием (*фар’*) при наличии достаточного обоснования (*‘илла*) для подобного сопоставления. Основывающийся прежде всего на личном мнении (*ра’ий*) правоведа-муджтахида, *қийās* вызывал острейшую дискуссию в период разработки основ фикха: в то время как шииты и захириты с осторожностью под-

²³ *Ал-Бағдāдй, ал-Хатйб*. Та’рйх Бағдād. Т. 7. С. 67–68.

²⁴ Там же. С. 70.

²⁵ Там же. С. 69–70.

²⁶ *Ал-Хамадāнй, ‘Абд ал-Джаббār*. Фадл ал-и’тизāl // Фадл ал-и’тизāl ва табақāt ал-му’тазилла. Тунис, б.г. С. 259.

ходили к проблеме аналогии, основатели и эпонимы четырех суннитских мазхабов настаивали на необходимости его применения²⁷. Вместе с тем теологи-традиционалисты не только выступали против чрезмерного использования аналогии в области права, но и отвергали ее ценность для «догматических», вероучительных систем; именно потому ханафитские теологи, чаще других прибегавшие к методам категории *ра'ий*, становились объектом критики т. н. «людей предания» (*'ахл ал-'асар*) или «людей хадиса» (*'ахл ал-хадис*), постулирующих абсолютный примат «деятельного» авторитета Корана и сунны (а следовательно, прецедента) над усилением человеческого разума²⁸.

Будучи учеником правоведа-ханафита, систематизатора учения основателя мазхаба, Бишр был знаком и с позицией традиционалистов и шиитов по проблеме аналогии, и со спорами о сферах ее применения. Действительно, насколько допустимо судить об «отсутствующем» (*зә'иб*), метафизическом, в соответствии с объективной, «присутствующей» (*шāхид*) «физикой» мысли и космоса? Верующие в системную упорядоченность бытия и рациональную познаваемость сущего, мутакаллимы заключали о дозволенности – и даже о вменности в обязанность – самостоятельной рефлексии о Боге и мироздании, далекой от следования авторитету прецедента (*тақлīд*). Отставив в стороне споры о вознаграждении, даруемом Аллахом «слепо», произвольно совершающему благодеяния рабу, мы можем отметить, что подавляющее большинство школ калама осуждали *тақлīд* как практику, несовместимую с достоинством мыслящего верного²⁹. Так, параллельно с аналогией правовой рационалистами калама разрабатывалась и аналогия собственно философская, силлогистическая; понимаемая таким образом аналогия стала началом и венцом «позитивного» проекта калама, и в частности мутазилитской, ашаритской и матуридийской его школ.

«Позитивный» проект калама уже на этапе раннего его развития дополнялся и проектом «негативным», «апофатическим», реализовавшимся в экзегезе и теологии. Абстрактный характер дискуссий об оности Божества, Его атрибутах и действовании вывел богословие калама на качественно новый уровень, ознаменовавшийся антиантропоморфной спецификой разрабатываемых концептов. Главным упреком, адресуемым одними мыслителями другим, уже с начала второго столетия ислама становится обвинение в «уподоблении» Творца твари, – т. е. в рассуждении о Нем с учетом «физических» аналогий. Ал-Марисси, как никто другой, служил и объектом, и субъектом этой критики, в чем читатель, впрочем, сможет легко убедиться по аргументам, приводимым ниже. На настоящей же стадии исследования нас интересует специфика метода Бишра, его диалектические особенности, выделяющие «философию» мутакаллима из числа «верований и мнений» многочисленных оппонентов.

Текст упомянутого выше диспута Бишра с 'Абӯ ал-Хузайлом ал-'Ал-лāфом (ум. 235/849) проливает свет и на поставленный нами вопрос:

²⁷ Краткий обзор воззрений мутакаллимов на проблему қийās см. в: Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М., 2015. С. 69–71.

²⁸ См.: *ал-Бағдāдӣ, ал-Хатīb*. Та'рих Бағдād. Т. 13. Бейрут, 1996. С. 387–390; *ал-Муртадā ас-Саййид*. Аз-Зарй'а. Т. 2. Тегеран, 1927. С. 308; *ал-'Асқалāнӣ, Ибн Хаджар*. Фатх ал-Бāрӣ. Т. 13. Бейрут, 1986. С. 296–300.

²⁹ См.: *ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фӣ 'уғӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 41. Упоминание об аналогичном взгляде Бишра на практику «подражания» авторитету можно найти у ад-Дāримӣ (*ад-Дāримӣ, 'Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марисси. Бейрут, 1938. С. 144).

Молвил тогда 'Абū ал-Хузайл: "...как же ты отличишь здравую аналогию от неверной?". [Бишр] отвечал: "Нет у меня ничего, кроме нее". Тогда ['Абū ал-Хузайл] изрек: "...вот один из [критериев истинности аналогии]: нельзя мужу соединять основу, на которой зиждется его речь, с тем, что контрарно (*йункид*) по отношению к ней"³⁰.

Несогласие Бишра с первым мутазилистом, ознакомившимся с античной логикой, выдает его отношение к границам рационального познания и его, познания, инструментам. В отличие от ал-'Аллāфа, ал-Марйсй выступал против аристотелевского закона непротиворечия, не отходя окончательно от авторитета фикховой аналогии, ревелативного или «биографического» прецедента. Разум и вероучительные источники, выверенные теми или иными методами, ставятся мутакаллимом в один ряд, правда, при признании гносеологического примата вторых. При таком отношении к рационалистическим силлогизмам последние объявляются подчиненными императивам Писания и предания ислама, главными из которых провозглашаются императивы строгого монотеизма и антикорпорализма. «Апологетическая» функция мысли ставится, таким образом, в значительную (но не абсолютную) зависимость от «прецедента» буквы и ритуала – чем объясняется, например, корреляция антропологического детерминизма с «обязыванием» (*таклиф*) человека к совершению «невозможных» (*мā лā йутāқ*) предписаний закона. Впоследствии «абсурдистское» крыло исламского калама – и в особенности ашаритская его школа – переймет и разовьет именно такую парадигматику теологической и натурфилософской рефлексии. Здесь же достаточно заметить, что о противоречивости построений Бишра, связанной то с якобы неверным толкованием текстуального «прецедента», то с видимым пренебрежением ревелативным фундаментом всякой аналогии, неоднократно писал ад-Дāрими³¹.

Теперь же обратимся к дескрипции теолого-антропологической реализации метода Бишра – т. е. непосредственно к изложению основных положений его доктрины.

Конец первого века по Хиджре послужил началом непрекращающегося спора о чтойности божественных атрибутов (*сифāt*). Первым строгим «апофатиком» исламского мира стал Джа'д б. Дирхам, казненный за свою доктрину собственноручно наместником Куфы в Праздник жертвоприношения 105-го/724-го г. По мнению Джа'да, Аллах не может обладать какими бы то ни было атрибутами, отличными от Его самости. Любая множественность, относимая к единому Богу, как считал Джа'д, противоречит принципу монотеизма и необходимо влечет за собой постулирование существования вне времени, вместе с Господом миров, определенного числа вечных оностей³². За Джа'дом последовал и Джахм б. Сафвāн (ум. 128/746), уже отличавший атрибуты, присущие только Богу (такие, как «творение», «деяние» и «могущество»), от атрибутов твари («знание», «жизнь» и т. д.), которыми не может обладать совершенное Божество³³.

³⁰ *Ал-Хамадāйи*, 'Абд ал-Джаббār. Фадл ал-и'тизāl. С. 259–260.

³¹ *Ад-Дарими*, 'Усмāн. Ар-Раад 'алā Бишр ал-Марйсй. С. 16, 22, 39, 56. Интересно, что, по признанию самого Бишра, он проповедовал «нечто иное, нежели Писание, повеление [Пророка] или предание предков... объемлющее Коран, сунну и консенсус [ученых]... чему, тем не менее, необходимо следовать» (*ал-Бағдāдйи*, ал-Хатйб. Та'рих Бағдād. Т. 7. С. 64).

³² *Ибн Касйр*, 'Имād ад-Дйн 'Абū ал-Фидā' 'Исмā 'ил. Ал-Бидāйа ва ан-нихāйа. Т. 9. Каир, 1998. С. 350; *Ибн Нубāта*, *Джамāl ад-Дйн*. Сарх ал-'Уйўн. Бейрут, 1964. С. 203; *Ибн Таймиййа*, *Тақийй ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-хамавиййа. Мекка, 1931. С. 15.

³³ *Ал-'Исфарāййинйи*, 'Абū ал-Музаффар. Ат-Табсйр фй ад-дйн. С. 96; *аш-Шахрестāнйи*, *Мухаммад б.* 'Абд ал-Карйм. Китāб ал-милал ва ан-нихāl. Бейрут, 1993. С. 97–98.

«Джахмитом» Бишра называло подавляющее большинство его современников – и одним из оснований подобной оценки считалось учение ал-Марисы о божественных атрибутах, тем не менее близкое «зрелому» мутазилитскому вероучению. «Бишр б. Гиййас ал-Марисы – неверный, отрицающий [реальность] атрибутов его Господа и [несотворенность] Его имен, джахмит», – замечал ад-Даримй³⁴, остро критиковавший негативное богословие мыслителя: по свидетельству ересиографа, 'Абу 'Абдурахман отрицал самостоятельное, отличное от самости (*zā'id* 'алā аз-зāt) Бога существование атрибутов. «Поистине, все эти атрибуты принадлежат Аллаху; и все они суть единая вещь: слух неотличим от зрения, лицо – от руки, а рука – от самости (*нафс*)», – проповедовал теолог³⁵. Подобно ан-Наззāму (ум. 231/845-846), Бишр утверждал: «субстанциональные», «самостные» (*zātиййа*) атрибуты, тождественные самости Аллаха, различаются между собой лишь номинально, в то время как сотворенные, «оперативные» (*фи'лиййа*) атрибуты представляют собой «нечто иное, нежели Аллах»³⁶. При этом ал-Марисы по-своему отличал один тип атрибутов от других, что создало определенные трудности перед изучавшими его наследие доксографами, использовавшими поздние мутазилитские и ашаритские «догматические» классификации.

Первым «самостным» атрибутом Божества, к исследованию которого приступал Бишр, было «знание» ('*илм*). По свидетельству Ибн Таймийи (ум. 728/1328), мутакалим верил в сотворенность божественного знания, т. е. относил его к числу «оперативных» атрибутов Всевышнего³⁷. Однако более ранний «ар-Радд» ставит под сомнение сообщение родоначальника современного салафизма: согласно ад-Даримй, Бишр не только учил о несотворенности и вечности «самостного» знания Аллаха, но и сводил к нему такие атрибуты, как «взор» (*назар*) и «слух» (*сам* ')³⁸. Будучи трансцендентной миру субстанций и акциденций (и одновременно имманентной ему), самость Бога, по 'Абу 'Абдурахману, «ведает» о запахах, вкусах и звуках, а не воспринимает их перцептивно (*тудрику-хā*). Более того, символично-аллегорическому толкованию мыслитель подвергал и такие атрибуты, упоминаемые в Коране и сунне, как «трон» (*курсийй*) и «престол» ('*арш*), якобы указывающие на знание, «объемлющее небеса и землю»³⁹. Позиция Бишра, которую займут впоследствии и мутазилиты⁴⁰, достаточно последовательна: не являясь телом (*джисм*), Господь не может в прямом смысле слова слышать или видеть. В противном случае единый Бог обладает определенными «физиологическими» «частями» (*аб 'ād*), одни из которых могут быть описаны как «могущие» (*қавиййа*) осязать, видеть и слышать, а другие – как «бессильные» ('*аджиза*), бесчувственные⁴¹.

³⁴ Ад-Даримй, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марисы. С. 3.

³⁵ Там же. С. 22.

³⁶ Там же. С. 7.

³⁷ Ибн Таймиййа, Тақийй ад-Дин. Мувафақат саҳиҳ ал-манқул. Т. 2. Бейрут, 1985. С. 14.

³⁸ Ад-Даримй, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марисы. С. 13, 41.

³⁹ Там же. С. 71.

⁴⁰ См., например: ал-'Аш 'арй, 'Абу ал-Хасан. Мақālāt ал-'ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Бейрут, 1990. С. 235. В связи с этим вызывает удивление исследователя тот факт, что согласие мутакалима с этим пунктом мутазилитских теорий так и осталось незамеченным критикой ал-Бағдādй, особо подробно рассматривавшего «консенсус мутазилитов и Бишра» (*ал-Бағдādй, 'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. С. 116, 212).

⁴¹ Ад-Даримй, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марисы. С. 44.

С мутазилитской теологией концепцию Бишра сближает и отрицание возможности «воззреть на Аллаха» в Судный день⁴². Это положение богословия ал-Марйси открывает ряд его спекуляций на тему соотношения сотворенных пространства и времени с нетварным их Началом. Коль скоро имматериальный Бог чужд всякой телесности, Он не может располагать свойствами тела, следовательно, не может быть локализован в том или ином месте (*макан*)⁴³. Полемизуя с традиционалистами, опирающимися, в свою очередь, на свидетельства сунны, Бишр отвергал предания, определяющие пространство над седьмым небом и престолом Аллаха как «местопребывание» Всевышнего. «У Аллаха нет предела (*хадд*) или конца (*нихайя*)»⁴⁴, – замечал он, добавляя: «Аллах не содержит чем-либо, не соприкасается и не смешивается с [вещами]... Он не отделяется от твари, уединяясь»⁴⁵. Не мог богослов принять и буквального смысла преданий, повествующих о «спуске» (*нузул*) вездесущего Бога с Его трона⁴⁶: акцидентальное по своей сути движение мыслимо в пространстве – но немислимо в Аллахе, превосходящем пространство. В свете этого утверждения Бишр толковал божественный «спуск» как «ниспослание милости», а слово *каййум*, встречающееся в тексте Корана⁴⁷ и зачастую переводимое на русский язык как «сущий», как указание на абсолютную статику Вседержителя⁴⁸. Время (*заман*, *вақт*) же, изначально связываемое философами Ближнего Востока с движением (*харака*)⁴⁹, также, как думал ал-Марйси, не касается жизни⁵⁰ Бога: ибо «нельзя говорить так, будто Аллах теперь там же, где был»⁵¹. Любое динамичное изменение, осмысливаемое в дуальной парадигме Бишра, должно быть отлечено от нетварного акта действия (*фи'л*), имеющего статичное метафизическое основание: сотворенные в пространстве сущности действуют, изменяясь, тогда как их Господь действует безотносительно к переменчивому «течению» движения и времени.

Поставленная в таком ключе проблема божественного действия решается 'Абу 'Абдуррахманом довольно просто. Мир творится по предвечному замыслу Аллаха и Его воле ('*ирāда*), являющейся «самостным» атрибутом

⁴² Там же. С. 13–15. Как уточняет Бишр, верные «узнают» в Судный день о Боге «без тени сомнения», а не «увидят Его» (там же. С. 56). Очевидно, мыслитель отсылает здесь своего читателя к каламической концепции «покоя души» (*сукун ан-нафс*), определяющей меру истинности знания степенью «очищенности» его от сомнения (*шакк*). См.: *ан-Нисāбурī*, '*Абу Рашид*. Ал-Мас'ил фи ал-хилаф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн. Триполи, 1979. С. 299–300.

⁴³ *Ад-Даримī*, '*Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 4, 19–20.

⁴⁴ Там же. С. 23.

⁴⁵ Там же. С. 68, 79. Вполне вероятно, что настоящая формулировка была заимствована Бишром из теологического словаря халкидонского христианства или иудейского мистического трактата.

⁴⁶ Там же. С. 18–19, 98–99.

⁴⁷ Коран 2:255. Следует отметить, что в качестве доказательства тезиса о «недвижимости» Бога Бишр приводил следующие коранические аяты: «И так Мы показываем Ибрахиму власть над небесами и землей, чтобы он был имеющий уверенность. И когда покрыла его ночь, он увидел звезду и сказал: “Это – Господь мой!” Когда же она закатилась, он сказал: “Не люблю я закатывающихся”. Когда он увидел месяц восходящим, он сказал: “Это – Господь мой!” Когда же тот зашел, он сказал: “Если Господь мой меня не ведет на прямой путь, я буду из людей заблудившихся”» (6:75–77). См.: *ад-Даримī*, '*Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 55.

⁴⁸ *Ад-Даримī*, '*Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 19–20.

⁴⁹ См.: *Нофал Ф.О.* Понимание времени и временности в каламе // *Философский журнал*. 2015. № 1(14). С. 47–56.

⁵⁰ Как неизвестную твари «жизнь» Аллаха Бишр истолковывал любое «движение», метафорически приписываемое Ему доктринальными источниками. См.: *Ад-Даримī*, '*Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 20.

⁵¹ *Ад-Даримī*, '*Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 97.

божества. Вместе с тем сотворенному миру нужен свой религиозный закон, который субъект воспринимает как особую волю Бога; этот-то закон, творимый из-за людей и для людей, и является «оперативным», невечным атрибутом⁵². По аналогии с «двумя волями» Бишр выделял в божественной самости две «мощи», «способности к действию» (*қудратайн*), якобы обозначаемые в текстах хадисов как «два пальца» Всевышнего⁵³. К сожалению, объяснение этой теории мутакаллима до нас не дошло; тем не менее мы вправе предположить, основываясь на интерпретации последователей ал-Марйсы, что два «могущества» Бога суть не что иное, как способность творить как добро, так и зло, объективность существования которых не вызвала у теолога особых сомнений⁵⁴. В этой связи неудивительно, что Бишр, как и мутазилиты, категорически отрицал несотворенность, вечность речи Аллаха – и, в частности, Корана⁵⁵.

Итак, речь Аллаха сотворена, а значит, сотворен и язык (*луға*), донесший ее до человека⁵⁶. Здесь мысль Бишра снова сближается с построениями басрийских мутазилитов⁵⁷, считавших, будто божественные имена (*'асмā'*) – как и имена вообще – представляют собой простые именованья (*тасмиййāt*), отличные от самости поименованного (*мусаммā*). Выведенные из атрибутов Бога, тварных или нетварных, имена Господа являются изобретением человека, так же отличающимся от Бога, как отлична сожженная бумага с текстом Корана от его, Корана, слов и смыслов⁵⁸. «Этот мир походит на рай только своими именами»⁵⁹, – заключал ал-Марйсы, возводивший языковое творчество твари ко временам, предшествовавшим изгнанию праотцов человечества из Первого Сада. Языковые системы оказываются, таким образом, бессильны передать субъекту не только «чтойность», но и «как-овость» божественной самости и ее атрибутов; из «метафизической» ущербности, необъективности языка следует и ущербность человеческого разума как такового – и тем более воображения⁶⁰.

Абстрактность противоречивых построений Бишра так и не была в полной мере осмыслена теологами-традиционалистами. Как и более поздние доксографы, критиковавшие «абстракции» последних видных мутазилитов⁶¹, ад-Даримй писал: «Бишр... не знает места (*макāн*) единого своего [Бога], Который не пребывает ни в этом мире, ни в следующем... Единый его [Бог] походит на небытийствующее (*ма 'дўм*)»⁶². Как считал автор «Ответа», мутакаллим, в «джахмитском» духе рассуждавший о диалектике самости Аллаха

⁵² Ал-'Аш'арй, 'Абу ал-Ҳасан. Мақālāt ал-'ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Бейрут, 1990. С. 199. К похожему выводу три века спустя придет другой ренегат – Натанель, 'Абу ал-Баракāt ал-Бағдādй (ум. 1164-65): *ал-Бағдādй*, 'Абу ал-Баракāt. Ал-Му'табар фи ал-ҳикма. Т. 3. Хайдарабад, 1937. С. 160–163.

⁵³ *Ад-Даримй*, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйсы. С. 59.

⁵⁴ Там же. С. 60–66.

⁵⁵ Там же. С. 94, 107; *ал-Бағдādй*, 'Абулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. С. 116; *ал-Исфарāййинй*, 'Абу ал-Музаффар. Ат-Табсйр фи ал-дйн. С. 99; *ал-Бағдādй*, *ал-Ҳатйб*. Та'рих Бағдād. Т. 7. С. 67–68. См.: *de Vaux C., Nader A., Schacht J.* Opt. cit. P. 1242.

⁵⁶ См.: *ад-Даримй*, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйсы. С. 7–11.

⁵⁷ *Ан-Нисāбури*, 'Абу Рашид. Ал-Масā'ил фи ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-бағдādиййин. С. 158.

⁵⁸ *Ад-Даримй*, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйсы. С. 7–10.

⁵⁹ Там же. С. 43.

⁶⁰ «Никому не должно представлять (йатаваххам) об атрибутах Аллаха Всевышнего то, смысл чего явлен в душе» (там же. С. 45).

⁶¹ См.: *ал-Бағдādй*, 'Абулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. С. 109–110; *аш-Шахрастāни*, *Муҳаммад б.* 'Абд ал-Карйм. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. С. 92–93.

⁶² *Ад-Даримй*, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйсы. С. 4.

и Его атрибутов, игнорировал в своих теориях онтологическую проблематику, рефлексировав о «подобии» (*мисл*) образов традиции сотворенным вещам, но не о непостижимости способа (*кайф*) существования божества⁶³. Так или иначе, но мутазилитская теология, развитая 'Абӯ 'Абдурраҳмāном, была дополнена «провидециалистской» антропологией, прочно связавшей учения мутакаллима с консервативным течением мусульманской мысли⁶⁴.

Ранний калам, сформулировавший вопрос о «сущности» веры (*'имāн*), руководствовался и теологическими, и политическими мотивами. Согласие последнего «праведного» халифа 'Али б. 'Абӯ Талиба (ум. 40/661) с требованием смутьянов начать третейский суд в 37-м/657-м г. привело к возникновению первого вышедшего против правителя ополчения, хариджитского. Новая религиозно-политическая группировка учила о неверии (*куфр*) любого великого грешника, послушавшегося приказа Всевышнего – и уже потому достойного смерти⁶⁵. Вера представлялась хариджитам как единство дела (*'амал*, *фи 'л*), слова (*қавл*) и внутреннего исповедания (*и 'тиқād*); следовательно, неверное проведение в жизнь любого из «столпов» веры приводит к ее, веры, исчезновению. Иного взгляда на проблему веры держался основатель доктрины «откладывающих» (мурджиитов) Гайлāн ад-Димашқӣ (ум. 106/724), определявший *'имāн* как интенциональное исповедание, релятивно связанное с действием. Вынесение суждения о «верности» или «неверии» субъекта на основании его грехов, по ад-Димашқӣ, невозможно, а раз так, то «приговор» грешнику должен быть отложен (*мурджа'*) до Судного дня. Гайлāн, провозгласивший абсолютную свободу человека, все же отмечал: «первая», «необходимая» вера, априорная «вера-в-Бога», создается Аллахом; задача человека – самостоятельно прийти к «вере-к-Богу» через умозрение⁶⁶. Об умозрительной природе веры говорил и Джахм б. Сафвāн, отказывавший, правда, человеку в свободе действия⁶⁷.

Ал-Марйсӣ же значительно развил фиде-теорию Джахма. По мнению Бишра, вера есть внутреннее и внешнее постулирование (*тақдӣқ*) богооткровенных – и открытых разумом – истин. Впрочем, внутреннее постулирование объявлялось им первоосновным: наблюдаемое другими нарушение закона, согласно мыслителю, не свидетельствует о неверии грешника, но служит указанием (*'алам*) на возможное отступничество⁶⁸. Запрещавший своим последователям рассуждать о «степени» верности того или иного мусульманина предписаниям религии, 'Абӯ 'Абдурраҳмāн все же отмечал: любое слушание является великим (*кабӣра*) грехом, за который субъект и понесет впоследствии соответствующее наказание в аду⁶⁹. Однако наказание правоверного не может длиться вечно: какими бы ни были прегрешения правильно исповедовавшего Бога человека, он выйдет из преисподней для вечной жизни в раю⁷⁰. Ссылаясь на сообщения ал-'Аш'арӣ (ум. 324/936) и Ибн Хазма (ум. 456/1064), повествующие об эсхатологии Бишра, мы вынуждены усомниться

⁶³ *Ад-Даримӣ*, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйсӣ. С. 21.

⁶⁴ См.: *ал-'Андулусӣ*, Ибн Хазм. Ал-Фиқал фӣ ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 2. Каир, 1929. С. 89.

⁶⁵ *Аш-Шахрастāнӣ*, Муҳаммад б. 'Абд ал-Карӣм. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. С. 133–134; *ал-Бағдāдӣ*, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. С. 33.

⁶⁶ *Ал-Бағдāдӣ*, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. С. 136.

⁶⁷ Там же. С. 120. См. также: *Нофал Ф.О.* Категория «вера» в классической исламской теологии. С. 18–47.

⁶⁸ *Ал-'Аш'арӣ*, 'Абӯ ал-Хасан. Мақālāt ал-'ислāмиййин ва ихтилāф ал-муṣаллйн. Т. 1. С. 222.

⁶⁹ Там же. С. 225.

⁷⁰ Там же. С. 229; *ал-'Андулусӣ*, Ибн Хазм. Ал-Фиқал фӣ ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 4. Каир, 1929. С. 38.

в достоверности текстов, так или иначе приписывающих мутакаллиму веру в конечность загробного блаженства праведников или мучения грешников, несуществованиерая и ада и т. н. «могильного испытания»⁷¹.

Более последовательным в изложении Бишра становится и антропологический детерминизм Джахма, отрицавшего, как мы уже замечали выше, присущность человеку атрибута могущества. Вслед за Ибн Куллāбом (ум. 241/855) – а может, и раньше него – ал-Марисй предлагает вниманию своих оппонентов теорию «присвоения» (*касб*) деяний, согласно которой человек лишь присваивает создаваемое (*махлūқа*) Богом в данный момент времени «атомарное» действие, а не производит (*йухдис*) его самостоятельно. При этом Аллах наделяет субъекта преходящим, единичным «могуществом», сопровождающим тот или иной акт и исчезающим сразу по его завершении⁷². Из настоящей детерминистской антропологической схемы Бишра мы можем вывести и архитектурный для ашаритского и багдадско-мутазилитского калама постулат о принципиальной дескретности как времени, так и связанного с ним человеческого могущества, «привходящего» в нейтральную самость действующего. Учение же о «поддерживающей» мироздание воле Бога мы находим и у ашаритов, и у ан-Наззāма, и у 'Абū ал-Баракāта ал-Бағдādй, по-разному относившихся к категоричным формам провиденциализма.

* * *

В завершение нашего опыта реконструкции мурджиитской системы ал-Марисй отметим, что, к сожалению, дошедший до нас материал не позволяет нам судить о деталях натурфилософии мыслителя, которая, как можно предположить, носила синтетический характер. Будучи современником первых представителей «зрелого калама», начавших спекуляции о субстанции и акциденции, атоме и пустоте, Бишр не мог оставаться в стороне от горячих споров багдадских мудрецов; тем не менее концепции 'Абū 'Абдуррахмāна в том виде, в котором они были изложены здесь, знаменуют собою переход от теологического калама нач. II в. по хиджре к «стройной» рефлексии столичных религиозно-философских школ. Возможно, именно «переходная» специфика противоречивого учения мутакаллима и привела к быстрому его исчезновению со сцены мысли Халифата – и, как следствие, к потере основных текстов, излагавших доктрины, более близкие к теологии восторжествовавшего после 849-го г. традиционализма, чем преследуемые учения мутазилитов. Мурджиизм Бишра ал-Марисй, исследованный нами в настоящей работе, становится, таким образом, важнейшим примером движения богословия от несистематичного вольнодумства VIII в. к школьной «схоластике» классической арабо-мусульманской философии.

Список литературы

Ад-Даримй, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марисй. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1938. 214 с.

Аз-Захабй, Шамсуддйн. Сийар а'лām ан-нубалā': в 24 т. Бейрут: Му'ассасат ар-рисāла, 2001.

⁷¹ *Ал-Бағдādй*, ал-Хатйб. Та'рих Бағдād. Т. 7. С. 65, 70.

⁷² *Ал-'Андулусй*, Ибн Хазм. Ал-Фисал фй ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 3. Каир, 1929. С. 14, 32.

Ал-’Андулусӣ, Ибн Ҳазм. Ал-Фиқал фӣ ал-милал ва ал-ахвā’ ва ан-ниҳал: в 5 т. Каир: Мактабат Сӯбайх, 1929.

Ал-’Асқалāнӣ, Ибн Ҳаджар. Лисāн ал-мизāн: в 10 т. Бейрут: Дār ал-башā’ир ал-’ислāмиййа, 2002.

Ал-’Асқалāнӣ, Ибн Ҳаджар. Фатҳ ал-Бārӣ: в 13 т. Бейрут: Дār ар-Раййāн, 1986.

Ал-’Аш’арӣ, ’Абӯ ал-Ҳасан. Мақālāt ал-’ислāмиййин ва ихтилāф ал-муқаллйн: в 2 т. Бейрут: ал-Мактаба ал-’асрӣййа, 1990.

Ал-Бағдāдӣ, ’Абдулқахир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут: Дār ал-āфāқ, 1982. 214 с.

Ал-Бағдāдӣ, ’Абӯ ал-Баракāt. Ал-Му’табар фи ал-ҳикма: в 3 т. Хайдаробад: Дā’ират ал-ма’āриф ал-’усмāниййа, 1937.

Ал-Бағдāдӣ, ал-Ҳатīb. Та’рӣх Бағдād: в 24 т. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-’илмиййа, 1996.

Ал-’Исфараййнӣ, ’Абӯ ал-Музаффар. Ат-Табсӣр фӣ ад-дйн. Бейрут: ’Алам ал-кутуб, 1983. 230 с.

Ал-Муртадā ас-Саййид. Аз-Зарӣ’а: в 3 т. Тегеран: б.и., 1927.

Ан-Насафӣ, ’Абӯ ал-Му’йн. Табсират ал-адилла фӣ ’усӯл ад-дйн. Анкара: Ри’āсат аш-шу’ун ад-дйнӣйа ли-л-джумҳурӣйа ат-туркиййа, 1993. 607 с.

Ан-Наубахтӣ, ’Абӯ Муҳаммад. Фирақ аш-шӣ’а. Каир: Дār ар-рашād, 1992. 111 с.

Ан-Нисāбурӣ, ’Абӯ Рашид. Ал-Масā’ил фӣ ал-ҳилаф байн ал-басрӣййин ва ал-бағдāдӣййин. Триполи: Ма’хад ал-инмā’ ал-’арабийй, 1979. 420 с.

Аш-Шахрастāнӣ, Муҳаммад б. ’Абд ал-Карīm. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут: Дār ал-ма’рифa, 1993. 665 с.

Аш-Шахрастāнӣ, Муҳаммад ибн ’Абд ал-Карīm. Книга о религиях и сектах. Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: ГРВЛ, 1984. 270 с.

Ибн Касӣр, ’Имād ад-Дйн ’Абӯ ал-Фидā’ ’Исмā’ил. Ал-Бидāйа ва ан-ниҳāйа: в 20 т. Каир: Хаджар, 1998.

Ибн Нубāта, Джемāl ад-Дйн. Сарҳ ал-’Уйӯн. Бейрут: Дār ал-фикр ал-’арабийй, 1964. 589 с.

Ибн Таймиййа, Тақийй ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-ҳамавиййа. Мекка: ал-Ма’таба’а ас-салафӣййа, 1931. 637 с.

Ибн Таймиййа, Тақийй ад-Дйн. Мувафақат саҳӣх ал-манқӯл: в 10 т. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-’илмиййа, 1985.

Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: Языки славянской культуры; Садрa, 2015. 152 с.

Нофал Ф.О. Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки. Одесса: Феникс, 2016. 210 с.

Нофал Ф.О. Понимание времени и временности в каламе // Философский журнал. 2015. № 1(14). С. 47–56.

Фадл ал-и’тизāl ва табақāt ал-му’тазила. Тунис: ад-Дār ат-тунисиййа ли-н-нашр, б.г. 447 с.

De Vaux C., Nader A, Schacht J. Bishr b. Ghiyāth al-Ma’fīsi // Encyclopaedia of Islam. Vol. 1. Leiden: Brill, 1986. P. 1241–1242.

The Oxford Handbook of Islamic Theology / Ed. by S. Schmidtke. Oxf.: Oxford University Press, 2016. 864 p.

Murji'ism of Bishr al-Marisi: an essay of contextual reconstruction

Faris Nofal

PhD student. Lugansk National University named after V. Dahl. 20a Molodezhny kvartal, Lugansk, 91034, Ukraine; e-mail: faresnofal@mail.ru

In the present article, the author attempts to reconstruct the doctrine of Bishr al-Marisi, a Baghdad *mutakallim*. A detailed analysis of the remaining sources allows him to arrive at the conclusion that Bishr's thinking had a systematic and synthetic quality in that it incorporated the elements of *Mu'tazilite*, of *Djahmi*, and also of traditionalist theories. The main result of this paper, which is the first comprehensive survey of al-Marisi's writing to appear in modern Islamic studies, consists in defining the 'transitional' value of his work as the evidence of theology gravitating from non-systematic freethinking of 8th century toward institutional 'scholasticism' of classical Arabic philosophy. Also, the author explores the background of Bishr's theological speculation, showing that while some elements of the latter's system (such as, e.g., the theory of 'appropriation' of acts) were indeed borrowed from the early *mutakallimūn*, the core postulates of his 'Murji'ite' doctrine are a genuine step forward in the development of the anti-anthropomorphist and providentialist paradigm of his predecessors. It is further demonstrated that Bishr's method dialectically combines the syllogistic pursuit of 'analogy' with an unquestionable acknowledgement of the primacy of a revelatory 'precedent'.

Keywords: Bishr al-Marisi, Murji'ah, Khawaridj, Ash'arites, Mu'tazilites, classical Arabic philosophy, Muslim theology

References

- Ad-Dārimī, 'Uthmān. *Ar-Radd 'alā Bishr al-Marīsī* [Answering Bishr al-Marisi]. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyyah, 1938. 214 pp. (In Arabic)
- Al-'Andalusī, Ibn Ḥazm. *Al-Fiṣal fī al-mīlāl wa al-ahwā' wa an-niḥāl* [The Separator Concerning Religions, Heresies, and Sects], 5 Vols. Cairo: Maktabat Ṣubayḥ, 1929. (In Arabic)
- Al-'Ash'arī, 'Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-'islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn* [Theological Opinions of the Muslims'], 2 Vols. Beirut: al-Maktabah al-'aṣriyyah, 1990. (In Arabic)
- Al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Faṭḥ al-Bārī* [Victory of the Creator], 13 Vols. Beirut: Dār ar-Rayyān, 1986. (In Arabic)
- Al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Lisān al-mīzān* [The Tongue of the Scales], 10 Vols. Beirut: Dār al-bashā'ir al-'islāmiyyah, 2002. (In Arabic)
- Al-Baghdādī, 'Abdulqāhir. *Al-Farq bayn al-firaq* [The Difference between Sects]. Beirut: Dār al-āfaq, 1982. 214 pp. (In Arabic)
- Al-Baghdādī, 'Abū al-Barakāt. *Al-Mu'tabar fī al-ḥikmah* [The Most Important of Wisdom], 3 Vols. Hyderabad: Dā'irat al-ma'arif al-'uthmāniyyah, 1937. (In Arabic)
- Al-Baghdādī, al-Khaṭīb. *Ta'rīkh Baghdād* [The History of Bagdad], 24 Vols. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyyah, 1996. (In Arabic)
- Al-'Isfarāyīnī, 'Abū al-Muẓaffar. *At-Tabṣīr fī ad-dīn* [The Right Opinion in Religion]. Beirut: 'Ālam al-kutub, 1983. 230 pp. (In Arabic)
- Al-Murtaḍā as-Sayyid. *Az-Zarī'ah* [Justification], 3 Vols. Teheran, 1927. (In Arabic)
- An-Nasafī, 'Abū al-Mu'īn. *Tabṣīrat al-adilla fī 'uṣūl ad-dīn* [A Study in the Arguments of the Principles of Religion]. Ankara: Ri'āsat ash-shu'ūn ad-dīniyyah li-l-jumhūriyyah at-turkiyyah, 1993. 607 pp. (In Arabic)
- An-Nawbakhṭī, 'Abū Muḥammad. *Firaq ash-shī'a* [Shi'i Sects]. Cairo: Dār ar-rashād, 1992. 111 pp. (In Arabic)
- An-Nīsābūrī, 'Abū Rashīd. *Al-Masā'il fī al-khilāf bayn al-baṣriyyīn wa al-baghdadiyyīn* [The Difference Problems of Basri and Baghdadi Mu'tazilites]. Tripoli: Ma'had al-inmā' al-'arabiyy, 1979. 420 pp. (In Arabic)

Ash-Shahrastānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm. *Kitāb al-mīlāl wa an-niḥāl* [Book of Religions and Sects]. Beirut: Dār al-ma‘rifah, 1993. 665 pp. (In Arabic)

Ash-Shakhrastani, Mukhammad ibn ‘Abd al-Karim. *Kniga o religiyakh i sektakh. Chast’ 1. Islam* [Book of Religions and Sects], Vol. 1, trans. by S. Prozorov. Moscow: GRVL Publ., 1984. 270 pp. (In Russian)

Az-Zahabī, Shamsuddīn. *Siyar a‘lām an-nubalā’* [Biographies of Noble Persons], 24 Vols. Beirut: Mu‘assasat ar-risālah, 2001. (In Arabic)

De Vaux, C., Nader, A. & Schacht, J. “Bishr b. Ghiyāth al-Marīsi”, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1. Leiden: Brill, 1986, pp. 1241–1242.

Faḍl al-i‘tizāl wa ṭabaqāt al-mu‘tazilah [The excellence of Mu‘tazilites]. Tunis: ad-Dār at-tūnisiyyah li-n-nashr. 447 pp. (In Arabic)

Ibn Kathīr, ‘Imād ad-Dīn ‘Abū al-Fidā’. *Al-Bidāyah wa an-nihāyah* [The Beginning and the End], 20 Vols. Cairo: Ḥajar, 1998. (In Arabic)

Ibn Nubātah, Jamāl ad-Dīn. *Sarḥ al-‘Uyūn* [Expanse of Eyes]. Beirut: Dār al-fikr al-‘arabiyy, 1964. 589 pp. (In Arabic)

Ibn Taimiyyah, Taqiyy ad-Dīn. *Ar-Risālah al-ḥamawiyyah* [Ḥama’ Letter]. Makkah: al-Maṭba‘ah as-salafiyyah, 1931. 637 pp. (In Arabic)

Ibn Taimiyyah, Taqiyy ad-Dīn. *Muwafaqat saḥīḥ al-manqūl* [Accordance of Transferrable and Faithful], 10 Vols. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1985. (In Arabic)

Nofal, F. “Ponimanie vremeni i vremennosti v kalame” [Understanding of Time and Temporality in Kalam], *Filosofskii zhurnal*, 2015, No. 1(14), pp. 47–56. (In Russian)

Nofal, F. *Ibrahim ibn Sayyar an-Nazzam*. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ.; Sadra Publ., 2015. 152 pp. (In Russian)

Nofal, F. *Kategoriya “vera” v klassicheskoi islamskoi teologii. Istoriko-filosofskie ocherki* [The Category of Faith in Classical Islamic Theology. Philosophical Essays]. Odessa: Feniks Publ., 2016. 210 pp. (In Russian)

Scmidtke, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016. 864 pp.