

ПОНИМАНИЕ ВРЕМЕНИ И ВРЕМЕННОСТИ В КАЛАМЕ

Нофал Фарис Османович – аспирант Восточноукраинского национального университета им. В.Даля. 91034, Украина, Луганск, Молодежный квартал 20а; E-mail: faresnofal@mail.ru

В статье рассматривается понимание сущности времени в мутазилитской и ашаритской школах калама. На примере учений о времени и темпоральности крупнейших мутакаллимов автор делает вывод об уникальности философии времени арабо-мусульманских мыслителей и их нередуцируемости к античному наследию. Последовательно анализируя различные концепции крупнейших мыслителей мусульманского Востока, исследователь прослеживает их генезис и эволюцию, а также внутреннюю взаимосвязь, позволяющую говорить о несомненной преемственности традиций калама. Отдельно показано, как до-перипатетический классический калам основывает свое понимание времени на концептах действия и процесса, тогда как поздние ашариты, испытавшие значительное влияние арабоязычного перипатетизма, предпочитают говорить о непознаваемости времени или же о его субстанциональности. Уникальным как для восточной, так и для западной традиций философствования представляется концепция Фахруддина ар-Рāзй, введшего время в свою эманационную схему и придавшего ему особый онтологический статус. Особое внимание в статье уделено проблеме дискретности времени в каламе, а также взаимосвязи «длящегося» или «исторического времени» (заман-времени) и «сейчас-времени» (вакт-времени) с точки зрения виднейших ашаритских мыслителей.

Ключевые слова: темпоральность, время, философия времени, вакт-время, заман-время, калам, арабоязычный перипатетизм, арабо-мусульманская философия

Категория времени, служившая основой для многих физических и метафизических построений величайших мыслителей первых веков ислама, была подробно рассмотрена в рамках философских поисков калама. Вопрос о том, какова природа временности, ее связи с вечным Абсолютом и преходящим миром явлений, стал одной из центральных проблем онтологии мутакаллимов, предложивших, в свою очередь, оригинальные ее решения. Оставляя в стороне достаточно подробно исследованный ранее вопрос о логических основаниях каламического учения о времени¹, мы попытаемся в рамках настоящей работы проследить генезис и эволюцию представлений крупнейших деятелей мутазилизма и ашаризма о сущности времени и временности, тем более интересных специалисту, что ни один исследователь до сегодняшнего дня не приступил к их системному описанию и анализу².

Однако для начала, дабы предвосхитить неизбежные отсылки к античному наследию, необходимо вкратце упомянуть о воззрениях древнегреческих философов на *χρόνος*, особенно важные для нас в свете глубокого знакомства мутакаллимов с трудами Платона и Аристотеля.

¹ Анисов А.М., Смирнов А.В. Логические основания философии времени мутазилитов // Философский журнал. 2009. № 2(3). С. 132–163.

² Монография же 'А.Султāна «Идея времени у ашаритов» (Фикрат аз-замāн 'инд ал-ашā'ира. Каир, 2000), к сожалению, абсолютно не затрагивает определения ашаритами самого времени, предпочитая этому анализ категорий «вечность» и «возникновение». Других работ по этой тематике нам обнаружить не удалось.

Античная мысль, как и арабская философия, тесно связывала понятие времени с пространственным континуумом. В опровержении Зеноном Элейским самой идеи движения мы встречаем допущение дискретности времени, состоящего из неделимых атомарных моментов «теперь»³. Платон, критикующий онтологию элеатов, смотрит на время иначе: оно, будучи подобием вечности, одновременно причастно ей, сотворено Демиургом вместе с миром и постоянно движется от прошлого в будущее через настоящее⁴. Тем не менее остается непонятной чуждость самого времени, которую не проясняет и Аристотель. Согласно взглядам Стагирита, «хронос» непрерывен, безначален и бесконечен, он связан с движением, но не тождественен ему⁵. Время является «числом движения по отношению к предыдущему и последующему», и поскольку движение связано с числом, само время континуально, а не дискретно⁶. Время и движение – взаимопределяющие величины, но лишь потому, что движение подвержено изменению, чем и обусловлена сама возможность счета, деления на «до» и «после». Эта способность вычленять из непрерывности временного бега отдельные моменты принадлежит душе⁷. Система «Первого учителя» была подвергнута критике Платином, осуждавшим Аристотеля именно за то, что последний не объяснил сути времени самого по себе, безотносительно ко движению⁸. Плотин предлагает свое решение этой проблемы: время есть жизнь мировой души⁹.

Для мутакаллимов время (*вақт*, *замāн*) по своей природе дискретно. Это прослеживается и терминологически. Уже в метафизических построениях мутазилитов «пребывание» (*бақā*) конкретной вещи (*шай*) или акциденции (*'араф*) связано с «[моментом(ами)] времени». В частности, полемика разворачивается вокруг вопроса о возможности пребывания акциденции «в два последующих [момента] времени» (*вақтайн*, *замāнайн*). И если 'Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллаф (ум. 235/849 г.) допускал продолжительное существования случайных свойств вещей, то его ученик ан-Наззām (ум. 231/845 г.), ссылаясь на отсутствие достаточного основания для длительного пребывания генерируемых субстанцией (*джавхар*) акциденций, отстаивал противоположные позиции¹⁰. Иными словами, понятие «времени» использовалось в каламе как для обозначения тех или иных моментов, связанных с миром явлений, так и для указания на темпоральность как таковую.

Но что же такое «время»? Начало дискуссий о его природе положено еще первым натурфилософом калама 'Абӯ ал-Хузайлем. Согласно ал-Аш'арӣ (ум. 324/936 г.), ал-'Аллаф считал время сотворенной (*мухдас*) акцидентальной формой, не пребывающей ни в месте (*макāн*), ни в теле (*джисм*)¹¹. Время определялось им как «разница между деяниями, промежутки между одним деянием и другим»¹²; «протяженного» же времени

³ Phys. VI 9, 239b 10–240a1.

⁴ Tim. 37a–41e.

⁵ Phys. IV, 11, 219a 4–7.

⁶ Ibid. IV, 219a 10–14, 220a 6–17.

⁷ Ibid. IV, 14, 223a.

⁸ Enn. III 7, 10.

⁹ Ibid. III 7, 11.

¹⁰ См.: Ал-Аш'арӣ, 'Абӯ ал-Хасан. Мақāлāt ал-ислāmиййн ва ихтилаф ал-мусаллйн. Каир, 2000. Т. I. С. 358–359.

¹¹ Там же. С. 358.

¹² Там же. С. 365.

нет, поскольку «может существовать лишь один [момент] времени»¹³, т. е. «сейчас», в котором возможно совершение лишь одного деяния (*фи'л*). Для 'Абу ал-Хузайла время – это продукт действия. Однако человек действует в себе (*фи нафси-хи*), или же вне себя, но лишь в соответствии со внутренними своими причинами (*асб'аб*). Следовательно, помимо прочего время является и трансцендентной, не присутствующей в самом действователе или действии мерой процессов¹⁴.

Хотя мы и не находим в сохранившихся источниках анализа категории времени Му'аммаром б. 'Аббадом ас-Суламй (ум. 215/830–831 г.), мы можем отметить важную деталь. По Му'аммару, Бога нельзя назвать «вечным» (*қадйм*) до сотворения Им мира, т. е. до появления времени, вне которого Он остается поныне¹⁵. Фактически ас-Суламй, в отличие от Платона, постулирует первичность возникшего времени, без соотношения с которым невозможны никакие темпоральные характеристики: время – феномен мира вещей, созданный с ним и с ним пребывающий. Вечность и бесконечность без времени суть пустые понятия, невозможные даже в чистой теории.

Близкой к аристотелевскому пониманию временности, но, тем не менее, существенно отличной от него, представляется позиция 'Абу 'Али ал-Джубба'й (ум. 303/916 г.). Согласно его учению, время являет собой исключительно субъективную оценку человека, связанную с произвольно им выбираемыми феноменами: «Время – это то, что ты устанавливаешь для вещей. Если ты скажешь: “Я приду к тебе, когда придет Зайд”, – то ты установил приход Зайда временем своего прихода»¹⁶. Исходя из этой логики, ал-Джубба'й называет и движения сфер «временами, положенными для вещей Аллахом»¹⁷. Время у 'Абу 'Али теряет свой онтологический статус, становясь послушным инструментом, своего рода абстракцией в руках мыслящего субъекта, который и определяет продолжительность того или иного момента, исходя из собственного желания или потребности, ибо количество моментов и действий, в них совершаемых, ал-Джубба'й не определяет вовсе. Вполне возможно, что, в отличие от ал-'Аллафа, 'Абу 'Али допускал наличие (пусть и умозримое) длящегося времени, времени исторического.

«Мақ'алат» ал-Аш'арй сохранил и другие «безликие» учения ранних мутакаллимов о природе времени. В частности, некоторые мыслители, называя время акциденцией, отказывались обсуждать его сущность, в то время как другие спорили об универсальности времени для всех вещей¹⁸. К сожалению, детали этих диспутов до нас не дошли, а предельно общие формулировки доксаграфа не позволяют однозначно судить об их сути или содержании.

В свою очередь, ученик ал-Джубба'й и основатель ашаризма 'Абу ал-Хасан ал-Аш'арй развивал концепцию своего учителя. Так, Ибн Фурак (ум. 406/1015 г.) следующим образом передает определение времени 'Абу ал-Хасаном: время – «это нечто возникшее, возникающее с возникновением чего-либо другого»¹⁹. Иначе говоря, ал-Аш'арй, как и 'Абу 'Али, постулирует

¹³ *Ал-Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Мақ'алат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллйин. Каир, 2000. Т. 2. С. 116.*

¹⁴ *Ал-Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Мақ'алат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллйин. Каир, 2000. Т. 1. С. 400.*

¹⁵ Там же. С. 324.

¹⁶ Там же. С. 365.

¹⁷ Там же. С. 365.

¹⁸ Там же. С. 365–366.

¹⁹ *Ибн Фурак, 'Абу Бакр. Мақ'алат аш-шайх 'Абу ал-Хасан ал-'Аш'арй. Каир, 2005. С. 389.*

относительность временного отсчета, зависящего исключительно от соположенных процессов. При этом родоначальник ашаризма отмечает, что в качестве временной системы координат может быть взято абсолютно любое явление. «Срок», положенный человеку, – это «время», т. к. оно зависит от возникновения смерти; «время», положенное кредитором – это момент, отменяющий ожидание им денег от должника. Как и ал-Джубба'й, 'Абӯ ал-Ҳасан допускает возможность использования движений небесных тел в качестве мерила, определяющего время, отказывая ему в богоданности и связывая с человеческим разумом²⁰.

Выстраивая свое видение темпоральности, ал-Аш'арӣ критикует предшественников. Взгляд ал-'Аллафа на время представляется 'Абӯ ал-Ҳасану абсурдным. Если время относительно, – и на этом «первый ашарит» настаивает, – то у каждого из событий, «очерчивающих» атомарный момент времени, может существовать свое особое время, связанное с другими событиями. Исходя из этих посылок, невозможно установить саму разницу между двумя действиями, «расплывающимися» в качестве констант²¹. Не менее важно для ал-Аш'арӣ определить онтологическую природу времени (существующего либо как акциденция, либо как субстанция). И так как время связано с процессами, то мутакаллим относит его к акцидентальным формам, замечая, что у того или иного момента времени может быть «свое время, связанное с возникновением чего-либо иного». Интересно, что 'Абӯ ал-Ҳасан допускает сотворение вещи вне времени и пространства, ибо время возможно только через соотнесение одних феноменов мира с другими, которых может и не быть при сотворении единичной вещи.

Как наверняка уже успел заметить читатель, все упомянутые выше мыслители обращают внимание исключительно на *сейчас-время*, на единичный момент времени. Каков же, в таком случае, статус времени прошедшего, исторического временного пространства? Пожалуй, первое, пусть и беглое, обсуждение данного вопроса мы встречаем у ашарита 'Абӯ Бакра ал-Бақиллāнӣ (ум. 402/1013 г.). Для этого впервые в истории калама философ отчасти разводит понятия *замāн* и *вақт*. В то время как второй термин по-прежнему указывает у него преимущественно на один отдельный «атом» времени, первое слово подчас служит определением для времени длящегося. Так, 'Абӯ Бакр отмечает: «Если кто-то молвит: “Когда Он был?”, – да будет сказано ему: этот твой вопрос подразумевает, что Он находится во времени (*замāн*), до которого Его не было, ибо “когда” есть вопрошание о времени; мы же известили тебя о том, что Он, бывший до времени и сотворивший его с пространством, вечен. Он существует до [времени и места]. Установление же времени существования вещи в виде года или ста тысяч лет говорит о том, что существование его небытийствовало до этого времени (*замāн*)»²². Этого же разграничения мутакаллим придерживается и далее: «Срок (*'аджал*) человека – это [момент] времени (*вақт*), когда он, согласно знанию Аллаха, неизбежно умрет... Продолжительность же (*джалл*) его жизни – это отрезок времени (*замāн*), когда он, согласно знанию Аллаха, – велик Он и преславлен! – жив; нельзя от нее отнять или добавить к ней»²³. Как явствует из вышеприведенных отрывков, для ал-Бақиллāнӣ *замāн-время*, длящееся историческое время, состоит из *вақт-времен* – атомарных моментов, служащих основой для метафизики и физики, имеющих дело с миром отдельных явлений.

²⁰ Ибн Фурак. 'Абӯ Бакр. Мақālāt аш-шайх 'Абӯ ал-Ҳасан ал-'Аш'арӣ. С. 389–390.

²¹ Там же. С. 390.

²² Ал-Бақиллāнӣ. 'Абӯ Бакр. Китāб ат-тамхїд. Бейрут, 1957. С. 265.

²³ Там же. С. 332.

По стопам ал-Бāкиллāни идет и великий философ ислама 'Абū Хāмид ал-Гāзālī (ум. 505/1111 г.). В частности, критикуя арабоязычных перипатетиков, 'Абū Хāмид следующим образом определяет *замāн-время*: «Время – это то “до”, от представления которого не может отвязаться разум; это реально существующая вещь»²⁴. Далее мыслитель уточняет: «Нет иного смысла у времени, кроме того, что выражается [словами] “до” и “после”»²⁵. Вместе с этим необходимо отметить, что *вақт-время* у ал-Гāзālī определяется волеием ('*ирāда*) субъекта.

Позиции «временного агностицизма» в позднем ашаризме отстаивал имам Сайфуддīн 'Али ал-Āмидī (ум. 631/1233 г.). В трактате «*Абкār ал-афкār фī 'уṣūл ад-дīн*» ал-Āмидī посвящает проблеме времени целую главу, которую начинает с обзора всех предыдущих учений о темпоральности, после чего обращается к их анализу. В самом деле, рассуждает Сайфуддīн, время не может быть тождественно ни движению, ни двигателю, ни причине действия – значит, оно есть «мера (*миқдār*) движения, которому оно соответствует и благодаря которому имеет место; [время] равно [движению] по своему существованию»²⁶. Время делимо, и между двумя его частями (*джуз 'айн*) находится момент (*āн*) «конца времени», где «прошлое соединяется с настоящим»²⁷. Время также не может быть субстанцией, т. к. субстанции подчинены времени, следовательно, оно акцидентально и «обновляемо», как и прочие акциденции, Богом.

Однако, хоть мутакалим и склоняется к предпочтению этой, в значительной степени аристотелевской, позиции, он все же замечает, что она строится на довольно шатком допущении: «Всякий может возразить: “Ниоткуда не следует, что это время есть нечто налично существующее, ведь то, что вы упомянули, говорит о его необходимости”»²⁸. [Справедливо] же одно из двух: либо знание о его существовании необходимо, либо необходимо само понятие времени; первое – несправедливо, а второе – справедливо, но из него невозможно вывести наличное существование [времени], ибо знание о некотором понятии шире, нежели знание о его наличном существовании»²⁹. Долгие рассуждения, включающие и опровержение акцидентальности времени³⁰, приводят ал-Āмидī к заключению: «Если мы и признаем, что оно существует – что мешает нам утверждать его существование в умах, но не в воплощенностях?»³¹. Так, 'Али уходит в итоге от точного ответа на вопрос о сущности времени, предлагая читателю самому выбрать между его абстрактностью и реальностью, относительностью или константностью³².

²⁴ Ал-Гāзālī, 'Абū Хāмид. Тахāфут ал-фалāсифа. Каир, 1973. С. 11.

²⁵ Там же. С. 16. Данное определение совпадает с дефиницией времени ал-Киндī (*ал-Киндī, 'Абū Йусуф*. Расā'ил ал-Киндī ал-фалсафиййа. Каир, 1953. Т. 2. С. 32–34).

²⁶ Ал-Āмидī, Сайфуддīн. Абкār ал-афкār фī 'уṣūл ад-дīн. Каир, 2005. Т. 3. С. 227; ср.: *он же*. Ал-Мубīн фī шарх ма'āни алфāз ал-хукамā' ва ал-мутакаллимйн. Каир, 1993. С. 96.

²⁷ Там же. С. 228.

²⁸ Под необходимым знанием мутакалиммы подразумевали тот его вид, приобретение которого не нуждается в посреднике: оно накапливается непосредственно со дня рождения индивида и представляет собой простейший логический и этический базис субъекта познания.

²⁹ Там же. С. 228.

³⁰ Там же. С. 229–230.

³¹ Там же. С. 230.

³² В связи с этим спустя почти век представитель позднего калама ат-Тафтāзāни, замечает, что ашариты «согласны в сокрытости чужойности времени» от умов (*ат-Тафтāзāни, Са'ūdуддīн*. Шарх ал-мақāсид фī 'илм ал-калām. Бейрут, 1995. Т. 2. С. 188). Сам мутакал-

Развитие классического калама венчает его сближение с арабоязычным аристотелизмом, подготовленное еще трудами ал-Газālī. Одной из подлинных вершин «перипатезирующего калама» VI–VII вв. хиджры стала фигура выдающегося философа Фахруддина ар-Рāzī (ум. 606/1210 г.), продолжившего в своих трудах поиски ашаризма посредством инструментария фальсафы. Особенно интересной нам представляется эволюция воззрений ар-Рāzī на сущность темпоральности³³, подводящих итог живому и самобытному развитию философии времени одной из величайших школ арабо-мусульманской мысли.

Итак, свой путь к решению проблемы времени Фахруддин начинает в трактате «*ал-Мабāхис ал-машриқийя*», где он все еще не осмеливается вынести окончательного решения относительно природы хроноса: «Знай, что до сих пор я не постиг сути времени, и да будет твое стремление, о читатель, направлено на извлечение из сей книги всех возможных мнений»³⁴. Тем не менее философ отдает свое предпочтение аристотелевскому взгляду на время («Ты узнаешь... что время безначально, бесконечно и связано с движением»³⁵), замечая, что время континуально³⁶. В дальнейшем ар-Рāzī-автор «*ал-Мулаххаṣ*» и «*Мафātīх ал-ғайб*» возвращается к классическому для мутакаллимов учению о времени. Время рассматривается им как отношение одних феноменов к другим, «благодаря которому возможны “до” и “после”»³⁷. В начале этого этапа мутакаллим все еще считал время абстракцией, не обладающей наличным существованием³⁸, однако уже в «*Мафātīх*» он замечает: «Аллах – велик Он! – вначале создал срок (*мудда*), а после сотворил небеса и землю в нем, мерой шести дней»³⁹. Следовательно, уже при написании своего *тафсйра* Фахруддин отмечал независимость времени как некоего сущего, созданного особо, *в рамках которого и благодаря которому* было сотворено мироздание. Возможно, здесь ар-Рāzī следует духу перипатетической традиции, видевшей во времени условие возможности фиксации событий.

Однако третий и последний период творчества ар-Рāzī, представленный такими работами, как «*Шарх ‘уйүн ал-ҳикма*» и «*ал-Маṭāлиб ал-‘āлийя*», вносит значительные коррективы в его метафизику времени. Так, мыслитель пишет: «На мой взгляд, ближе всего к истине такое [понимание] времени и срока: ... оно – сущее, существующее благодаря себе, обособившись своей самостью. Его отношение к самости вечных сущностей, не подверженных изменению именуется вечностью (*сармад*), его отношение к предшествовавшему движению и изменению – веком (*дахр*), а его отношение

лим, принадлежащий к «перипатезирующему ашаризму», называет время мерой «быстрейших движений – ежедневных движений, относимых к величайшей небесной сфере» (Там же. С. 189).

³³ Известный мыслитель М.Иқбал в связи с этим замечает (во многом несправедливо), что ар-Рāzī был единственным «ученым-мусульманином, уделившим исключительное внимание головоломке времени» и в итоге пришедшим к ее неразрешимости (Иқбал М. Тадждид ат-тафкйр ал-дйнийй фй ал-ислам. Каир, 1968. С. 90; ср.: Иқбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002. С. 85).

³⁴ Ар-Рāzī, Фахруддин. Ал-Мабāхис ал-машриқийя фй ‘илм ал-‘илāхиййāt ва ат-ṭабиййāt. Хайдар-Абад. 1343 г.х. Т. 1. С. 647.

³⁵ Там же. С. 629.

³⁶ Там же. С. 595.

³⁷ Ар-Рāzī, Фахруддин. Ал-Мулаххаṣ фй ал-ҳикма ва ал-манṭиқ. Б.м., б.г., 107; он же. Ат-Тафсйр ал-кабйр ‘ав Мафātīх ал-ғайб. Бейрут, 1981. Т. 1. С. 181.

³⁸ Ар-Рāzī, Фахруддин. Ал-Мулаххаṣ фй ал-ҳикма ва ал-манṭиқ. Б.м., б.г., 108.

³⁹ Ар-Рāzī, Фахруддин. Ат-Тафсйр ал-кабйр ‘ав Мафātīх ал-ғайб. Бейрут, 1981. Т. 24. С. 104.

к близким друг ко другу изменениям – временем (*замān*)»⁴⁰. Эту же мысль Фахруддйн повторяет и в последнем труде, делая весьма важное заявление: «Мы не утверждаем, что самость, чтойность [времени] текуча, изменчива и противоречива – почему бы ему не быть бесконечной, безначальной, вечной субстанцией? Но когда возникает творение, то это творение соотносится с ним, и тогда под действием изменений в них меняются их отношения (*нисаб*) к той субстанции; итак, изменения не затронули самость той субстанции»⁴¹.

Из приведенных выше отрывков следует несколько важных выводов. Во-первых, ар-Рāзӣ впервые в истории калама постулирует субстанциональность времени. Во-вторых, рождение объективно существующих временных характеристик происходит по традиционной для арабоязычного перипатетизма эманационной трюичной схеме. Но удивительно, что мутакаллим, обосновывая сотворенность мира, наделяет временную субстанцию свойствами необходимо-сущего, – в частности, вечностью⁴², – фактически наделяя ее свойствами Бога. Как бы ощущая несоответствие своей темпоральной концепции доктрине единобожия и предвосхищая возможные нападки правоверных, Фахруддйн отмечает: «Время... не является необходимо-сущим во всех смыслах, ибо оно необходимо-сущее благодаря другому и возможно-сущее само по себе..., в то время как Аллах пречист от изменений»⁴³. В этом объяснении невозможно не заметить противоречия тексту того же самого трактата – ведь несколькими строками ранее время объявлялось ар-Рāзӣ абсолютно самостоятельной, вечной, не подверженной преходящим явлениям сущностью. Тем не менее мы можем предположить, что мутакаллим, прибегая к схемам фальсафы, пытался особо выделить время в иерархии эманации⁴⁴ (ибо Первый разум у перипатетиков Востока также описывается и как необходимо-, и как возможно-сущее⁴⁵), стремясь построить свою особую космологическую картину, нам сегодня в полной мере неясную. По-видимому, смерть остановила дальнейшую разработку Фахруддйн его оригинальной системы, и его трактат «*ал-Маṭālib*» так и остался неоконченным.

Итак, подводя итог нашему исследованию, следует отметить, что философия времени калама в частности и арабо-мусульманской мысли в целом еще долго будет оставаться белым пятном в мировой истории философии и арабистике. Наша же работа, преследовавшая своей целью «контурное» описание основных вех развития представлений мутакаллимов о времени и темпоральности, показала главное – уникальность и самобытность учений о времени в каламе, не редуцируемых к античному наследию. Быть может, самостоятельность построений рационалистов ислама, во многом

⁴⁰ *Ар-Рāзӣ, Фахруддйн*. Шарх 'уйӯн ал-ҳикма. Каир, 1905. Т. 1. С. 156; ср.: *он же*. *Ал-Маṭālib* ал-'āлиййа фӣ ал-'илм ал-'илāхийй. Бейрут, 1987. Т. 2. С. 36.

⁴¹ *Ар-Рāзӣ, Фахруддйн*. *Ал-Маṭālib* ал-'āлиййа фӣ ал-'илм ал-'илāхийй. Бейрут, 1987. Т. 2. С. 31.

⁴² Самого Творца, находящегося «не в субстрате», философ также называет «субстанцией» (*Ар-Рāзӣ, Фахруддйн*. *Ал-Маṭālib* ал-'āлиййа фӣ ал-'илм ал-'илāхийй. Бейрут, 1987. Т. 1. С. 184–185).

⁴³ *Ар-Рāзӣ, Фахруддйн*. *Ал-Маṭālib* ал-'āлиййа фӣ ал-'илм ал-'илāхийй. Бейрут, 1987. Т. 2. С. 31–32.

⁴⁴ Уже в ранних своих трудах ар-Рāзӣ принимал – пусть и с некоторыми модификациями – теорию эманации (*файд*). В последнем своем труде он вернулся к синтезу неоплатонизма и космологии ал-Киндӣ. См.: *Ар-Рāзӣ, Фахруддйн*. *Ал-Мабāхис ал-машриқиййа фӣ 'илм ал-'илāхиййāt ва ат-таби'иййāt*. Хайдар-Абад, 1343 г.х. Т. 2. С. 511–513; *он же*. *Ал-Маṭālib* ал-'āлиййа фӣ ал-'илм ал-'илāхийй. Бейрут, 1987. Т. 2. С. 384, 443.

⁴⁵ См., к примеру: *ал-Фārābī, 'Абу Наṣр Мухаммад*. 'Уйӯн ал-масā'ил фӣ ал-манṭиқ ва мабāди' ал-фалсафа. Б.м., 1910. С. 7–9.

предвосхищающих идеи европейских философов Нового времени, обратит на себя внимание специалистов, которые, в свою очередь, сумеют представить более полную картину понимания времени и временности в каламе.

Список литературы

- Ал-Амиди, Сайфулдин.* Абкар ал-афкар фи 'усул ад-дин. Каир: Дар ал-кутуб ал-кавмийя, 2005. 2030 с.
- Ал-Амиди, Сайфулдин.* Ал-Мубин фи шарх ма'ани алфаз ал-хукамә' ва ал-мутакаллимйн. Каир: Мактабат Вахба, 1993. 132 с.
- Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан.* Мақалат ал-исламиййн ва ихтилаф ал-мусаллин. Каир: Мактабат ан-нахда, 2000. 680 с.
- Ал-Бақиллани, 'Абу Бакр.* Китаб ат-тамхид. Бейрут: ал-Мактаба аш-шаркийя, 1957. 470 с.
- Ал-Газали, 'Абу Хамид.* Тахфут ал-фаласифа. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1973. 375 с.
- Ибн Фурак, 'Абу Бакр.* Мақалат аш-шайх 'Абу ал-Хасан ал-'Аш'ари. Каир: Мактабат ас-сақафа ад-динийя, 2005. 372 с.
- Иқбал, М.* Тадждид ат-тафкир ад-диний фи ал-ислам. Каир: Лиджнат ат-та'лиф ва ат-тарджама ва ан-нашр, 1968. 250 с.
- Ал-Кинди, 'Абу Йусуф.* Расә'ил ал-Кинди ал-фалсафийя. Каир: Дар ал-фикр ал-'арабий, 1953. 300 с.
- Ар-Рәзи, Фахруддин.* Ал-Мабәхис ал-машрикийя фи 'илм ал-'иләхийят ва ат-таби'ийят. Хайдар-Абд: Маджлис да'ират ал-ма'ариф, 1343 г.х. 1180 с.
- Ар-Рәзи, Фахруддин.* Ал-Мағалиб ал-'әлийя фи ал-'илм ал-'иләхий. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'арабий, 1987. 1167 с.
- Ар-Рәзи, Фахруддин.* Ал-Мулаҳхас фи ал-ҳикма ва ал-мантиқ. Б.м., б.г. 743 с.
- Ар-Рәзи, Фахруддин.* Ат-Тафсир ал-кабир 'ав Мафәтиҳ ал-ғайб. Бейрут: Дар ал-фикр, 1981. 7040 с.
- Ар-Рәзи, Фахруддин.* Шарх 'уйун ал-ҳикма. Каир: Мактабат ал-анджало, 1905. 741 с.
- Султан, А.* Фикрат аз-замән 'инд ал-ашә'ира. Каир: Мактабат ал-Хәниджй, 2000. 252 с.
- Ат-Тафтәзани, Са'уддин.* Шарх ал-мақасид фи 'илм ал-калам. Бейрут: 'Алам ал-кутуб, 1995. 2300 с.
- Ал-Фәрәби, 'Абу Наср Муҳаммад.* 'Уйун ал-масә'ил фи ал-мантиқ ва мабади' ал-фалсафа. Б.м., 1910. 230 с.
- Анисов А.М., Смирнов А.В.* Логические основания философии времени мутазилитов // Филос. журн. 2009. № 2 (3). С. 132–163.
- Иқбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. и коммент. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит. РАН, 2002. 200 с.

Understanding of time and temporality in Kalam

Faris Nofal

PhD student, East-Ukrainian National University named after V. Dahl, 91034, Ukraine, Luhansk, Molodizhny kvartal 20a; E-mail: faresnofal@mail.ru

The paper examines the understanding of the essence of time and temporality in the Ash'arite and Mu'tazilite schools of Kalam. Referring to the theories of time elaborated by the most prominent Muttakallimun, the author concludes that Arabic philosophy of time is unique and irreducible to the ancient heritage. Analyzing the various concepts of greatest thinkers of the Muslim East, the author traces their genesis and evolution, as well as their interrelation, which affords him to speak about the undoubted succession of Kalam traditions. Besides that, it is shown how the pre-Peripatetic, classic Kalam bases its understanding of time on the concepts of process and action, whereas the later Ash'arites, who have experienced a significant impact of Arabic peripatetism, prefer to talk about unknowability of time or its substantiality. Unprecedented for both Eastern and Western traditions of philosophizing is the concept represented by Fahrurddin al-Razi who introduces time in his emanational scheme and gives it a special ontological status. Particular attention is paid to the problem of discrete time in Kalam and the interrelation between the "lasting", or "historical time" (*zaman*-time), and the "now-time" (*waqt*-time) as it appears from the standpoint of the most prominent Ash'arite thinkers.

Keywords: temporality, time, philosophy of time, waqt, zaman, Kalam, Arabic peripatetism, Islamic philosophy

References

- Al-Āmidī, Sayfuddīn. *Abkār al-afkār fī 'uṣūl al-dīn* [The First Thoughts About the Basics of Religion]. Cairo: Dār al-kutub al-qawmiyya, 2005. 2030 pp. (In Arabic)
- Al-Āmidī, Sayfuddīn. *Al-Mubīn fī sharḥ alfāz al-ḥukamā' wa al-mutakallimīn* [The Clear Explanation of Sages' and Mutakallims' Words]. Cairo: Maktabat Wahba, 1993. 132 pp. (In Arabic)
- Al-Ash'arī, 'Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-islamiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn* [Theological Opinions of the Muslims']. Cairo: Maktabat an-nahḍa, 2000. 680 pp. (In Arabic)
- Al-Bāqillānī, 'Abū Bakr. *Kitāb al-tamhīd* [Introduction Book]. Beirut: al-Maktaba al-sharqiyya, 1957. 470 pp. (In Arabic)
- Al-Fārābī, 'Abū Naṣr. *'Uyūn al-masā'il fī al-manṭiq wa mabādi' al-falsafa* [The Sources of Questions in Logic and Beginnings of Philosophy], 1910. 230 pp. (In Arabic)
- Al-Ghazālī, 'Abū Ḥamid. *Tahāfut al-falāsifa* [The Incoherence of the Philosophers]. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1973. 375 pp. (In Arabic)
- Ibn Fūrak, 'Abū Bakr. *Maqālāt al-shaykh 'Abū al-Ḥasan al-Asharī* [Theological Opinions of ash-shaykh 'Abū al-Ḥasan al-Asharī]. Cairo: Maktabat ath-thaqāfa ad-dīniyya, 2005. 372 pp. (In Arabic)
- Iqbāl, M. *Tajdid at-tafkīr ad-dīniyy fī al-islām* [The Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Cairo: Lijnat at-ta'līf wa at-tarjama wa an-nashr, 1968. 250 pp. (In Arabic)
- Iqbāl, M. *Rekonstrukciya religioznoy mysli v islame* [The Reconstruction of Religious Thought in Islam], trans. by M.Stepanyanc. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002. 200 pp. (In Russian)
- Al-Kindī, 'Abū Yūsuf. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* [Philosophical Tractates of al-Kindī]. Cairo: Dār al-fikr al-'arabiyy, 1953. 300 pp. (In Arabic)
- Ar-Rāzī, Fakhruddīn. *Al-Mabāḥith al-mashriqiyya fī 'ilm al-'ilāhiyyāt wa aṭ-ṭabī'īyyāt* [Eastern Studies in Metaphysics and Physics]. Haydar-Abad: Majlis dā'irat al-ma'ārif, 1343 h. 1180 pp. (In Arabic)

Ar-Rāzī, Fakhruddīn. *Al-Maṭālib al-'aliyya fī al-'ilm al-'ilāhiyy* [High Demands in Metaphysics]. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabiyy, 1987. 1167 pp. (In Arabic)

Ar-Rāzī, Fakhruddīn. *Al-Mulakhaṣṣ fī al-ḥikma wa al-manṭiq* [The Compendium on Wisdom and Logic]. 743 pp. (In Arabic)

Ar-Rāzī, Fakhruddīn. *At-Taḥṣīl al-kabīr 'aw Maḥāṣil al-Ghayb* [The Great Commentary]. Beirut: Dār al-fikr, 1981. 7040 pp. (In Arabic)

Ar-Rāzī, Fakhruddīn. *Sharḥ 'uyūn al-ḥikma* [The Commentary on «'Uyūn al-Ḥikma»]. Cairo: Maktabat al-anjelo, 1905. 741 pp. (In Arabic)

Sultan, A. *Fikrat az-zamān 'ind al-ashā'ira* [The Concept of «Time» in Ash'arism]. Cairo: Maktabat al-Khānijī, 2000. 252 pp. (In Arabic)

At-Taftazānī, Sa'duddīn. *Sharḥ al-maqāṣid fī 'ilm al-kalām* [The Commentary on «Al-Maqāṣid»]. Beirut: 'Ālam al-kutub, 1995. 2300 pp. (in Arabic)

Anisov A.M., Smirnov A.V. "Logicheskie osnovaniya filosofii vremeni mutazilitov" [Logical Foundations of the Mu'tazili Philosophy of Time]. *Filosofskii zhurnal*, 2009, no 2(3), pp. 132–163. (In Russian)