



26.00.01 Теология

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-71-81

Ф. О. Нофал

Луганский национальный университет им. В. Даля, г. Луганск, Украина

УЧЕНИЕ АС-САЙЙИДА ХУМАЙДАНА О ПОЗНАНИИ

НОФАЛ Фарис Османович —

магистр философии, Луганский национальный университет им. В. Даля (91034, Украина, г. Луганск, Молодежный квартал, 20а).

E-mail: faresnofal@mail.ru

Аннотация. В предлагаемой вниманию читателя статье исследуется философско-религиозное наследие зайдитского улема XIII в. ас-Саййида Хумайдана б. Йахьи ал-Касими. На материале трактатов Хумайдана впервые в истории философского исламоведения рассматривается теория познания мыслителя: в частности, доказывается, что его гносеологические построения носят антимутазилитский характер и подводят итог многовековому засилью философии «обособившихся» в культуре Йемена XI–XIX вв. Кроме того, объясняется оригинальное учение Хумайдана о предпосылках достоверного умозрения, обозначающее предел познания границами материального универса. Подробно освещается концептуалистическая теория Хумайдана, согласно которой субъект постигает совокупность вещей, номинализируя их атрибуты — собственно «истины» исследуемых предметов, сотворенных Всевышним. Рассматривается антропология выдающегося зайдитского философа: будучи последовательным дихотомистом, ас-Саййид, тем не менее, закрепляет за душой ряд негативных свойств, одним из которых остается природная склонность к сомнению и пороку. В противоположность душе разум, согласно теологу, есть божественная добродетель, чистая познавательная способность, избирательно даруемая Творцом тем или иным индивидам и, как следствие, определяющая степень их «правообязанности».

Ключевые слова: средневековая философия, арабо-мусульманская философия, мусульманская теология, мутазилизм, зайдизм, ас-Саййид Хумайдан.

Для цитирования: Нофал Ф. О. Учение ас-Саййида Хумайдана о познании // Ислам в современном мире, 2019; 1: 71–80.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-71-80

Статья поступила в редакцию: 28.12.2018

Статья принята к публикации: 15.02.2019

Специалисты по истории мусульманского калама вынуждены признать, что не знают практически ничего о судьбе 'Абу 'Абдуллаха, ас-Саййида Хумайдана б. Йахьи ал-Касими¹, выдающегося зайдитского теолога и педагога, умершего в первой половине XIII в. Парадоксальным образом именно тринадцать сохранившихся трактатов «неизвестного» мыслителя дают нам возможность приподнять завесу тайны, окутавшей культурную и религиозную жизнь средневекового Йемена XI–XIV столетий, зачастую характеризующегося исследователями как территория мутазилитской идеологической экспансии. Прояснить подлинное место мутазилитских доктрин в поздней зайдитской спекуляции призвано эксплицируемое нами в настоящей статье гносеологическое учение Хумайдана, изначально разрабатывавшееся автором недавно изданного «Собрания посланий» (*Маджму' ар-раса'ил*) из полемических соображений.

«Узнав о различных речениях вольнодумцев и о некоторых ошибках дееспособных [мусульман], — замечает мыслитель, — я решил вкратце изложить также известные мне ответы прозорливых имамов, наставляющих к истине верных... [заблудшим], ошибающимся в части основ ('усул) [знания]»².

Так открывается антимутазилитское и антиперипатетическое «рассуждение о методе» философской спекуляции, которой, впрочем, по мысли ас-Саййида, должно быть предпослано соблюдение целого ряда условий (*мукаддимат*), способствующих «достоверному» постижению субъектом тех или иных интеллигибелей. Во-первых, отмечает Хумайдан, соглашающийся с этическим объективизмом мутазилитов, человек обязан исследовать «плод» (*самара*) умозрения оппонента на предмет его соответствия основаниям зайдитского вероучения — и, как

¹ Достаточно сказать, что единственной англоязычной работой, в которой вскользь упоминается имя ас-Саййида Хумайдана, является обзорная энциклопедическая статья У. Маделунга (*Madelung, W. Zaydiyya // The Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill, 2002. Vol. 11. Pp. 477–481*).

² *Ас-Саййид Хумайдан. Маджму' ар-раса'ил. Саада: Мактабат 'ахл ал-Байт, 1436 г. х. С. 67.*

следствие, отбросить любой вывод, несовместимый с концепциями божественной трансцендентности и единственности¹. Обсуждаемый «плод» умозрения, — либо верный (*сахих*), либо ложный (*батил*), — по-видимому, является «основой» любого дискурсивного знания, «ветви» (*фир'*) человеческого гнозиса²; таким образом, дарованное Богом познание благих «основ» выступает у ас-Саййида в качестве как предпосылки, так и заключения любого рода силлогизмов. Софистическое повреждение силлогистического порядка «основа — ветвь — основа» угрожает дееспособному мусульманину впадением в «ересь», которая в свою очередь объявляется Хумайданом логичным результатом подмены очевидного, предпосылочного знания знанием дискурсивным, могущим быть и верным, и ложным³. Во-вторых, гносеологическая теория ас-Саййида требует от субъекта познания совершенной эмоциональной невозмутимости: непредвзятость умозрения в обязательном порядке должна быть обеспечена «отказом от любви (*махабба*) и ненависти (*бугд*), загодя привходящих (*йасбик*) в сердце»⁴. В-третьих, теолог провозглашает неизбежность своеобразного «эпохе», которого должен достигнуть последовательный рационалист; не имеющему возможности «познать все детали (*тафсил*) наук ('улум)» субъекту предписывается воздерживаться от суждений и всецело полагаться на волю Создателя. Напротив, высказывающий те или иные соображения по поводу сокрытых от разума ('акл) вещей достоин, согласно Хумайдану, порицания как суеслов и, возможно, неверный, отпавший от истинной религии из-за «избыточного», изначально «ущербного», вредного умозрения (*зулувв*)⁵.

Впоследствии ас-Саййид Хумайдан возвращается к критике мутазилитской двучленной классификации знаний. Прежде всего, замечает он, интеллигибелии описываются согласно степени их достоверности, — либо как объективно истинные, соответствующие действительности, либо как объективно ложные. Ложное знание принципиально однородно и внутренне неразлично, тогда как истинное должно оцениваться с позиций познавательных возможностей антропоса; так в классификации теолога появляются «сокрытое» (*гайб*), божественное, и «засвидетельствованное» (*шахада*), человеческое знания. Последнее членится Хумайданом на «мирское» (*дунйа*) и «религиозное» (*дин*); при этом ас-Саййид никак не характеризует собственно «мирские» интеллигибелии. Религиозные знания типологически включают в себя разумно-постигаемые (*ма'кул*) и ревялятивные (*масму'*)

¹ Ас-Саййид Хумайдан. Маджму' ар-раса'ил. С. 68.

² Там же. С. 69.

³ Там же. С. 68.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 69.

сведения: под первую категорию подпадают известные мутазилитам «необходимые» (*дарурийй*) и дискурсивные, «доказательные» (*истид-лалийй*) знания, а под вторую — слова откровения, Священного предания (Сунны), экзегетических трудов, а также плод благочестивых размышлений улемов, *иджтихад*¹. Обращает на себя внимание тот факт, что вся метафизическая и натурфилософская спекуляция принадлежит в концепции богослова области «религиозного» знания: как и мутазилиты, включавшие в «науку о единобожии» (*'илм ат-тавхид*) рассуждения о природе, ас-Саййид Хумайдан подчеркивает важность исследования «тонких» (*дакик*) материй, указующих на тайны божественного мира. Принцип аналогии, проводящий параллель между «горним» и «дольным» универсами (*кийас аш-шахид 'ала ал-га'иб*), в равной степени используем и «обособившимися» мутакаллимами, и зайдитским теологом-антимутазилистом — с той, правда, разницей, что Хумайдан подчиняет эту аналогию нуждам апологетики. Например, о нужде космоса в Создателе мыслитель заключает по аналогии с зависимостью произведения культуры от человека-творца² — и вместе с тем отказывает в справедливости всем сравнениям господних и человеческих атрибутов. «Аналогия бывает верна тогда только, когда ее основание, соотнесенный с самостью атрибут (*сифа мукарина ли-з-зат*) является общим [для обоих объектов]», — постулирует в связи с этим ас-Саййид³.

Что касается «необходимого» знания, то оно приобретает субъектом помимо его воли. Для того чтобы объяснить связь разума с этим типом интеллигибелей, Хумайдан использует концепт *фитра*, «природа»: так, Аллах расположил природу (*фаттар*) человека к постижению и принятию аксиоматических знаний, вроде

«знания о том, что нет посредника между отрицанием и утверждением, вещью и небытием... или чего-то, одновременно являющегося вечным и возникшим, существующим и небытийствующим... или знания о том, что постигается посредством пяти чувств и воплощается в телах и акциденциях... или о том, что постигается душой (*нафс*) — радости, горе и воображении⁴».

Все «необходимые» знания, следовательно, представляют собой почерпнутые из опыта достоверные сведения — и потому уже не подлежат никакому сомнению (*шакк*). Отрицающий их, согласно

¹ Ас-Саййид Хумайдан. Маджму' ар-раса'ил. С. 80.

² Там же. С. 86.

³ Там же. С. 408.

⁴ Там же. С. 414.

Хумайдану, — гордец (*мукабир*), из корыстных побуждений тщетно оспаривающий слово истины¹. Схожим по достоверности знанием ас-Саййид провозглашает «сообщение, основанное на согласии уммы» (*иджма'*)², огражденной, по слову Пророка, от ошибки³. Однако дискурсивное, «доказательное» знание, основанное на знании «необходимом», оперирует бесконечным рядом аналогий, и потому, убежден богослов, вряд ли заслуживает безоговорочного доверия правоверных⁴. При этом и в первом, и во втором случае воспринимающий интеллигибелии разум вынужден вступать в общение с «истинами» (*хака'ик*) вещей⁵, воплощенными в именах (*'асма'*), — или в языке (*луга*) как таковом, — но не в мире (*'алам*) объектов, «совокупности постигаемого и не-постигаемого» (*джумлат ма йу'кал ва ма ла йу'кал*)⁶.

Чем же являются упомянутые выше «истины» вещей? Для ответа на этот вопрос Хумайдан обращается к материалу все того же языка. Истина (*хакика*) есть не что иное, как «выговоренность (*лафз*), указывающая на смысл (*ма'на*)». Тем не менее в словоупотреблении философов *хакика* обозначает самость вещи — иначе говоря, «вещь саму по себе»⁷. Номинализируя атрибуты (*авсаф*) вещи, субъект постигает их совокупность — собственно истину исследуемой вещи, сотворенную, очевидно, Богом; таковой тип истин богослов называет «общим» (*'амм*) или «обычным» (*'ирфийй*)⁸. В противоположность общим истинам ас-Саййид выделяет истины «спекулятивные», «терминологические» (*'истилахиййа*), — изначально вторичные по отношению к первым «симулякры», образующиеся путем описания не реально существующих вещей, но имен. Человек, описывающий имена, вторгается, по мнению Хумайдана, в полисемантическую сферу языка, и эта многозначность зачастую нарушается через недобросовестное умозрение, неверно интерпретирующее строгую объективную иерархию частного и общего⁹. Концептуализм теолога способствовал созданию оригинальной типологии имен: в учении ас-Саййида истинные имена, в отличие от ложных, даруются человеку Аллахом и объединяют «отрицательные» (*нафийй*) и «утвердительные» (*'исбат*) имена. «Утвердительные» же имена либо отвечают характеристикам реально (*хакикиййа*) существующего (*мавджуд*) референта, либо иносказательно (*маджаз-ан*),

¹ Ас-Саййид Хумайдан. Маджму' ар-раса'ил. С. 80.

² Там же. С. 68.

³ «Моя община не соберется на заблуждении» (*ал-Маджлиси, Мухаммад*. Бихар ал-анвар. Т. 3. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'арабийй, 1983. С. 68).

⁴ Ас-Саййид Хумайдан. Маджму' ар-раса'ил. С. 165.

⁵ Там же. С. 87.

⁶ Там же. С. 94.

⁷ Там же. С. 87.

⁸ Там же. С. 87–88.

⁹ Там же. С. 88.

искусственно (*исти'ар-ан*) их описывают, — и тем самым дают начало необходимым и доказательным знаниям соответственно¹.

Следует сказать, что в критике мутазилитских теорий ас-Сайид Хумайдан неоднократно — и, на наш взгляд, весьма успешно — прибегает к своим концептаулистическим выкладкам. Согласно мыслителю, «обособившиеся» философы небрежно используют «терминологические» именные цепи, выстраивая собственно метафизические модели. К примеру, неверно индуцированное из наблюдений за памятью утверждение «имена самостей остаются после их, самостей, аннигиляции», легло в основу тезиса «самости вещей утверждены в небытии», а наблюдение за пространственными характеристиками делимых тел привело к возникновению категории атома — «имени, не имеющего поименованного (*мусамма*)»². Хумайдан обвиняет своих оппонентов и в логомахии, недопустимой с точки зрения языковедения: так, мутазилиты, по его мнению, «измышляют отличия» между терминами-синонимами, а после используют не предусмотренные языком «искусственные» смыслы терминов в метафизической спекуляции. В частности, ас-Сайид упоминает о категориальных паронимах «самость — воплощенность» (*зат* — *'айн*), «вечность — безначальность» (*кидам* — *'азал*) и «существование — утвержденность» (*вуджуд* — *субут*), впервые разработанных именно в мутазилитских трактатах³. В целом, давая ответ «басрийским» и «багдадским» идеологам философской «амфиболии», Хумайдан формулирует следующий герменевтический принцип:

«Для того чтобы избежать сих ошибок, стой на границе разума (*хадд ал-'акл*) и обычае (*'урф*) знатоков арабского языка — а он таков: позволительно говорить «безначальный» вместо «вечный», «сущее» вместо «утвержденное», «воплощенное» вместо «самость»... Взаимозаменяемые имена суть синонимы, [указывающие] на одно и то же поименованное. Здесь сокрыто доказательство того, что разница между утверждениями «воплощенности мира вечны» и «самости мира безначально утверждены» — словесная, тогда как смыслы [обеих фраз] в равной степени противоречат истинному единобожию»⁴.

Верностью процитированному принципу ас-Сайид объяснял особый, богословский по букве и духу характер работ ранних зайдитских мыслителей — в том числе имама Зайда б. 'Али (ум. 740): лидеры общины всего лишь блюли «границы своих умов» и не рассуждали

¹ Ас-Сайид Хумайдан. Маджму' ар-раса'ил. С. 81–82.

² Там же. С. 89.

³ Там же. С. 287–288.

⁴ Там же. С. 288.

о неподвластных дескрипции разума (следовательно, и языка) тайнах бытия — физических и метафизических¹.

Наконец, следует прояснить семантическое наполнение категорий «разум» (*'акл*) и «душа» (*нафс*), не раз упомянутых в трудах Хумайдана. Вопреки арабским перипатетикам теолог возвращается к типично каламической трактовке обоих концептов: «Разум и душа — [две] создаваемые Аллахом акциденции; Он определил их местом сердце (*калб*)»². В отличие от выдающихся представителей фалсафы, ас-Саййид не только постулирует акцидентальную природу разума и души, но и решительно их разводит: дар разума³, творящийся Богом в сердцах, задуман как «водительство к Пути спасения», в то время как душа «создана на [основе] любви (*махабба*)», «исцеляющей» пороки земной жизни. Однако богослов не отрицает наличия очевидной связи души и разума, существующей «ради испытания и искусства» (*'ихтибар ва 'имтихан*)⁴, — никак, впрочем, ее не описывая, поскольку:

«мутазилиты имели смелость сказать, что разум есть десять необходимых знаний⁵; они представили себе то, *чтойность* и *как-овость* чего они не в силах познать. Разум подобен слуху и зрению... — тому, что познается [в своем существовании], а не в воображении⁶.

Как бы то ни было, положительное антрополого-гносеологическое учение ас-Саййида о разуме и душе может быть сформулировано следующим образом. Слово *'акл*, этимологически родственное арабскому концепту «узды»⁷, указывает на то, что «удерживает» (*йа'кул*) человека от неведения (*джахл*); приобретаемый в продолжение всей человеческой жизни, разум интуитивно устремляется к истине и отличает ее ото лжи, — как в вероучительной (*и'тикадат*) и логической (*аквал*), так и в этической (*а'мал*) сферах. Исследование вещей, умозрение, также является долгом разума, обязанного размышлять о Господе Миров. В свою очередь душа представляет собою эмоциональное начало, с самого рождения

¹ *Ас-Саййид Хумайдан*. Маджму' ар-раса'ил. С. 95–96.

² Там же. С. 70.

³ Там же. С. 90.

⁴ Там же. С. 70.

⁵ Здесь ас-Саййид ссылается на труды мутазилиита ал-Хакима ал-Джишшами (ум. 1101), замечавшего: «Разум есть... совокупность десяти знаний: знания о себе... знания о состояниях живого [существа]... живого, могущего, постулирующего, допускающего, исследующего, волеющего, ненавидящего, страстно желающего, отвращающегося и осознающего... — знания о наблюдаемом... знания о сущем и небытийствующем... опытного знания... знания о причинах... знания о воспоминаемом... знания о сообщаемом... знания о целях говорящих... знания о благом и безобразном» (*ал-Джишшами, ал-Хаким*. Шарх 'уйун ал-маса'ил. Библиотека Университета им. короля Са'уда. Ф. 216 ШМ. № 7783(1647). Л. 185Б–186А.).

⁶ *Ас-Саййид Хумайдан*. Маджму' ар-раса'ил. С. 75.

⁷ См. также: *Ибн Манзур*. Лисан ал-'араб. Т. 10. Бейрут: Дар Садр, 2003. С. 233.

человека отвечающее за проявление «желания (*шахва*) и отвращения (*нафар*)» и «использующее» в этих целях его сердце; ее терзают сомнения и дьявольские искушения, подозрения, иллюзии и трагичность теоретизирования, аналогии, вследствие чего она склонна к пороку гордыни (*кибар*)¹. И если душа, по ас-Саййиду, универсальна и является устойчивым свойством природы, то разум представляется теологу божественной добродетелью (*фадила*), избирательно присваиваемой Творцом тем или иным индивидам². Из последнего Хумайдан выводит очередной свой аргумент против мутазилитских доктрин: коль скоро «мера» разума индивидуально определяется Богом, степень правовой и морально-этической «обязываемости» (*таклиф*) тоже разнится от одного мусульманина к другому. Следовательно, «наиболее достойный» (*афдал*) правоверный, обладающий «совершенным» разумом, обязан размышлять о природе и Боге и управлять «менее достойным» (*мафдул*) «простецом», вынужденным «подражать» (*йукаллид*) улемам — знатокам мусульманского права (*фикха*) и «науки о единобожии»³. Последние доводы ас-Саййида, по-видимому, направлены и против политических построений «багдадских» мутазилитов, допускаявших передачу власти наименее достойному претенденту на престол⁴.

Литература

- Ибн Манзур*. Лисан ал-‘араб. Т. 10. Бейрут: Дар Садир, 2003. 520 с.
Ал-Маджлиси, Мухаммад. Бихар ал-анвар. Т. 3. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас ал-‘арабийй, 1983. 339 с.
Ас-Саййид Хумайдан. Маджму’ ар-раса’ил. Саада: Мактабат ‘ахл ал-Байт, 1436 г. х. 475 с.
Нофал Ф. О. Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: ООО «Садра»: Издательский дом ЯСК, 2017. 136 с.
Madelung, W. Zaydiyya // *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 2002. Vol. 11. Pp. 477–481.

¹ *Ас-Саййид Хумайдан*. Маджму’ ар-раса’ил. С. 76–78.

² Там же. С. 90.

³ Там же. С. 93.

⁴ См. подробнее: *Нофал Ф. О.* Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: ООО «Садра», Издательский дом ЯСК, 2017. С. 80.

References

Ibn Manzur (2003). *Lisan al-‘Arab* [The Arab Tongue]. Vol. 10. Beirut: Dar Sadir. 520 p. (in Arabic).

Madelung, W. (2002) Zaydiyya. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 11. Leiden: Brill. Pp. 477–481.

Al-Madjlisi, Muhammad (1983). *Bihar al-Anwar* [The Sea of Lights]. Vol. 3. Beirut: Dar Ihya’ at-Turath al-‘Arabiyy. 339 p. (in Arabic).

Nofal, F. (2017). *Abu al-Kasim al-Kabi i zakat bagdadskoj shkoly mutazilizma*. [‘Abu al-Qasim al-Ka‘bi and Baghdadi’ Mu‘tazilites Sunset]. Moscow: Ya-Es-Ka, OOO “Sadra”. 136 p. (in Russian).

As-Sayyid Humaydan (1436 H.). *Madjmu‘ ar-Rasa’il* [The Complete]. Saada: Maktabat ‘Ahl al-Bayt. 475 p. (in Arabic).

THE GNOSEOLOGICAL DOCTRINE OF AL-SAYYID HUMAYDAN

Abstract. In this article the philosophical and religious heritage of the Zaydi *'alim* of the 13th century, al-Sayyid Humaydan ibn Yahya al-Qasimi, is investigated. For the very first time in the history of philosophical Islamic studies, the theory of knowledge of the thinker is considered: in particular it is proved that gnoseological constructions of as-Sayyid have anti-Mu'tazilite character and sum up the result of Mutazilite' philosophy domination in the XI–XIX culture of Yemen. Separately the original Humaydan's doctrine about prerequisites of reliable speculation, which designating a knowledge limit by borders of a material universe, is described. Besides, the conceptualistic theory belonging to the theologian's plume is given in this work: according to Humaydan, the subject comprehends the things in its attributes called as 'truths' of all created-by-God objects. As for the Mu'tazilite' categories, the *'alim* devotes to it so many interesting passages of his apology, calling it a "blamed innovation", which seems false according to early Muslim thinkers. Also, the anthropology of the outstanding Zaydi philosopher is considered by the author of article: being a consecutive dichotomist, as-Sayyid assigns to soul a number of negative properties (as like as natural tendency to doubt and defect). Contrary to soul the reason, according to the theologian, is a divine virtue and the pure informative ability which is selectively granted by the Creator to the people. The difference between people's reasons truly defines their degree of 'right duty'.

Keywords: Medieval Philosophy, Muslim Philosophy, Muslim Theology, Mu'tazilism, Zaydism, al-Sayyid Humaydan.

Faris O. NOFAL,

master of Philosophy, Lugansk State University named after V. Dahl
(20a, Molodezhniy kvartal, Lugansk, 91034, Ukraine).
E-mail: faresnofal@mail.ru

