

## РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ АН-НАЗЗАМА В СВЕТЕ НОВООТКРЫТЫХ ИСТОЧНИКОВ

Фарис Османович Нофал

Институт философии РАН, Москва, Россия  
[faresnofal@mail.ru](mailto:faresnofal@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0002-3163-4722>



**Аннотация.** В статье рассматривается религиозно-философское учение басрийского мутазилиита, идеолога каламического антиатомизма Ибрахима б. Саййара ан-Наззама (ум. ок. 845). На материале двух новооткрытых трактатов — «Исследование доказательств» (*Тасаффух ал-адилла*) 'Абу ал-Хусайна ал-Басри (ум. 1085) и «Толкование "Источников вопросов и ответов"» (*Шарх 'Уйун ал-маса'ил*) ал-Хакима ал-Джишшами (ум. 1101) — автор уточняет ряд положений доктрины средневекового арабского мыслителя, известной специалистам преимущественно по поздним доксографическим сочинениям классической эпохи. Основной части статьи предпосылается краткая библиографическая справка о недавно изданных источниках по истории мутазилиитской мысли и их роли в «переоткрытии» традиционного арабо-мусульманского философского наследия. Далее приводится разработанное ан-Наззамом теоретическое обоснование тезиса об абсолютной божественной справедливости, раскрываются детали его рассуждений о бытии, публикуется новый отрывок, объясняющий наззамовскую теорию скачка. Также впервые в истории мирового востоковедения реконструируется учение ан-Наззама о познании и чувственном восприятии. Особое внимание уделено в статье физическим и антропологическим взглядам философа. Проведённый анализ источников позволяет сделать вывод о натуралистической ориентированности мысли басрийского мутазилиита, отказавшегося как от абстрактной атомистической концепции своих предшественников, так и от их «метафизической» точки зрения на человеческое существо — результате «взаимопроникновения» грубой субстанции тела и тонкой материи души. Отдельно прослеживаются связи наззамовских теорий с ранней арабо-мусульманской мыслью — перипатетической и каламической (в частности, гайланитской и наджжаритской) интеллектуальных школ арабского Халифата VII–XI вв.

**Ключевые слова:** мутазилизм, басрийский мутазилизм, ан-Наззам, 'Абу ал-Хусайн ал-Басри, ал-Хакима ад-Джишшами, калам, арабомусульманская философия, средневековая философия

**Для цитирования:** Нофал Ф.О. Религиозно-философское учение ан-Наззам в свете новооткрытых источников // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 62–73. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-62-73>

Research article

## RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL TEACHINGS OF AL-NAZZAM IN THE LIGHT OF NEWLY DISCOVERED SOURCES

Faris O. Nofal

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
faresnofal@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-3163-4722>

**Abstract.** The article deals with philosophic and religious study of the heritage of Mutazili Ibrāhīm ibn Sayyār al-Nazzām (d. about 845), a prominent scholar of Baṣran School of Kalām (Arab-Jewish Rational Theology). The study is based on two newly discovered treatises: *A Study in Arguments* by Mutazili thinker 'Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 1085; published by S. Schmidtke and W. Madelung in 2006) and an outstanding encyclopedical work *The Commentary on 'Sources of Questions and Answers' (pt. IV)* by Zaydī philosopher and publicist al-Ḥākim al-Ġiṣṣamī (d. 1101; published by F. Nofal in 2021). The author specifies a number of provisions of the doctrine of the medieval Arab thinker, known to specialists for the late doxographic works of the classical era (10-17 A.) to complement his fundamental study published in 2015. The first part of the issue represents the bibliographical history of sources the study is based on. The second part is devoted to the most important elements of al-Nazzām's physical and theological doctrines. In particular, there is theoretical substantiation of the thesis of absolute divine justice developed by him. Additionally, details of his reasoning about being are revealed, a new passage is published, explaining the al-Nazzām theory of the leap — the first Arab physical theory, opposed to autochthonous Muslim atomism. Furthermore, for the first time in the history of world oriental studies, the doctrine of al-Nazzām about cognition and sensory perception is being reconstructed. The nature of existence, according to al-Nazzām, is determined by a separate attribute created by God and merged with sustainable thing (*'ayn*). On the other side, all phenomena of created being are available to the person due to the *sense of the soul* which examines existed things simultaneously and forcefully. Therefore, he believed that perceptive and discursive types of knowledge can be mutually convertible or created by the human or God. Particular attention in the article is paid to the physical and anthropological views of the philosopher. The author concludes: al-Nazzām rejected an abstract paradigm of his predecessors (al-'Allāf's, in particular) and tried to construct a totally physic-based anthropology, pronounced in material union between the slim substance of the soul and the rough substance of the body — two necessary elements of human being. The connection between early Muslim philosophical schools is also considered: the given material enables us to discuss real relations between al-Nazzām's theories and Ghaylanite doctrine, as well as assume its influence on al-Fārābī and al-Naḡḡār ontological and gnoseological teachings.

**Keywords:** Mutazilism, Baṣran Mutazilism, al-Nazzām, 'Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, al-Ḥākim al-Ġiṣṣamī, Kalām, Arab Philosophy, Medieval Philosophy

**For citation:** Nofal, F. O. (2023) 'Religious and Philosophical Teachings of Al-Nazzam in the Light of Newly Discovered Sources', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(1), pp. 62–73. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-62-73>

Автору этих строк уже доводилось писать о жизнеописании и философско-религиозном учении Ибрахима б. Сайяра ан-Наззама (ум. ок. 845) — одного из выдающихся представителей басрийской школы мутазилизма, первого в истории арабской мысли антиатомиста [Нофал, 2015]. Посвятив ан-Наззаму самостоятельную монографию, я, пожалуй, счёл бы проблему реконструкции системы его взглядов если не снятой, то, по крайней мере, предварительно решённой: несмотря на то, что поздние ашаритские источники передают рассуждения философа о континуальности материи в значительно искаженной форме, а ранние суннитские и шиитские доксографы, в свою очередь, не оставили нашим современникам и малейших шансов на ознакомление с его политической концепцией, — несмотря на это, многочисленные фрагменты средневековых сочинений позволяют исследователю воссоздать онтологические, антропологические и теологические построения ан-Наззам с высокой долей достоверности. Впрочем, в продолжение работы над книгой мне удалось обнаружить ряд отрывков, неизвестных специалистам по раннему каламу или попросту неучтённых ими — два диспута Ибрахима с шиитом Хишамом б. Хакамом (ум. 795)<sup>1</sup> и один его диалог с неизвестными «оппонентами»; первые продемонстрировали верность мыслителя принципам «эсхатологического финитизма», провозглашённого 'Абу ал-Хузайлом ал-'Аллафом (ум. 849)<sup>2</sup>, тогда как второй позволил проследить эволюцию взглядов ан-Наззама на природу акциденций [Нофал, 2015: 123–127]<sup>3</sup>.

К моменту выхода в свет вышеупомянутой монографии недоступным мне оставался новооткрытый памятник мутазилитской мысли — «Исследование до-

казательств» (*Тасаффух ал-адилла*) 'Абу ал-Хусайна ал-Басри (ум. 1085), выдающегося мутакаллина басрийской школы [Ал-Басри, 2006]. Сохранившийся в фрагментах, обнаруженных С. Шмидтке и У. Маделунгом в Еврейско-арабском (I:4814) и собственно Арабском (655) собраниях А.С. Фирковича, этот трактат — преимущественно теологического содержания — был опубликован в 2006 г. и сразу же стал библиографической редкостью. Труд же младшего современника 'Абу ал-Хусайна, зайдита ал-Хакима ал-Джишшами (ум. 1101), обнаруженный в фондах библиотеки Университета им. Короля Са'уда (216ШМ, №7783(1647)) и опубликованный мной в 2021 г. [Ал-Джишшами, 2021], озаглавлен как «Толкование "Источников вопросов и ответов"» (*Шарх 'уьун ал-маса'ил ва ал-джавабат*) и представляет собой крупнейшую из сохранившихся «сумму» физических концепций мутазилитов Басры и Багдада<sup>4</sup>. Оба труда значительно дополняют лапидарные справки доксографов-классиков, посвящённые учениям десятков «обособившихся»; корректируют они и имеющиеся в нашем распоряжении сведения о религиозно-философских взглядах Ибрахима ан-Наззама.

Как уже было отмечено выше, «Исследование доказательств» 'Абу ал-Хусайна ал-Басри отличается по своему содержанию от ряда других известных нам памятников мутазилитской мысли. В фокусе внимания знаменитого «басрийца» — проблема божественного действия (*фи'л 'илахийй*), его трансцендентные основания. Подобно 'Абд ал-Джаббару (ум. 1025), рассматривавшему, правда, феномен акта *creatio* в контексте собственного учения о «правообязывании» (*таклиф*), системе прав и обязанностей, взаимно налагаемых на себя человеком и Творцом ['Абд ал-Джаббар,

<sup>1</sup> О биографии мутакаллина и его теологических взглядах см.: [ван Эсс, 2021: 488–532]

<sup>2</sup> По мнению обоих теологов, движение — атрибут тварного мира — конечно, подобно своим агентам, и потому должно исчезнуть в жизни «будущего века» [Ал-Аш'ари, 1980: 163, 475, 485, 543].

<sup>3</sup> В начале своей полемической карьеры ан-Наззам постулировал видовое разнообразие акцидентальных форм (*арад*); впоследствии он характеризовал в качестве акциденций только движения (*харакат*) [Нофал, 2015: 126, 127; Ал-Аш'ари, 1980: 321–325, 378, 404].

<sup>4</sup> О рукописи, её текстологической истории и изложенном в ней натурфилософском учении автора см.: [Ал-Джишшами, 2021: 7–28].

1965: 253–310], 'Абу ал-Хусайн пытается уяснить для себя роль господнего могущества в процессе сотворения и поддержания существования макрокосма и микрокосма, универсума и человека. Известно, что именно ан-Наззам первым из мутазилитских мыслителей Басры применил категорию необходимости (*вуджуб*) к Богу — вернее, к Его могуществу (*кудра*): в отличие от человека, могущего совершать как добрые, так и злые поступки<sup>5</sup>, Бог самостно не способен, по теологу, совершать злые, бесполезные, «безобразные» (*кабих*) деяния и обязан творить для людей лишь «наилучшее» (*ал-аслах*) [Ал-Аш'ари, 1980: 555; Ал-Багдади, 1988: 121]. Отстаивая свою позицию, Ибрахим, согласно ал-Басри, заявлял: «Аллах (велик Он и преславлен!) не может быть описан как совершающий безобразное!»<sup>6</sup> [Ал-Басри, 2006: 89], — и сразу же оговаривался: «Он не способен творить безобразное, поскольку [учитывает] имеющиеся обстоятельства (*савариф*); изменись что в последних — и Он совершил бы [злое]» [Ал-Басри, 2006: 101]. Иными словами, ан-Наззам полагает действие Бога следствием Его всезнания; положенный господним знанием этический и эстетический порядок потенциально может быть изменён Всевышним, Который, однако, вынужден следовать лучшему из возможных творческому плану. Впоследствии против этического детерминизма «басрийцев» выступили «багдадские» мутазилиты, а после — и отколовшиеся от басрийских мутакаллимов ашариты<sup>7</sup>.

Онтологическое учение ан-Наззама зависит в целом от основного постулата его теологии: «Атрибут (*сифа*)... не является вещью (*шай'*), телом (*джисм*) или акци-

денцией (*'арад*); не является он также и некоторой частью Аллаха» [Рази, 1313 г.х.: 55]. Противостоя антропоморфическим концепциям оппонентов, мыслитель разрабатывал своего рода «атрибутивный агностицизм»: самость обладает атрибутами, онтологический статус которых нам неизвестен; что касается акциденций, в т.ч. и тварных, зачастую понимавшихся мутакаллимами как атрибуты тел, то все они, за исключением движения, характеризовались Ибрахимом как «тонкие» (*латифа*) телá [Ал-Аш'ари, 1980: 378, 404]. Приведенные выше справки доксографов косвенно подтверждают аутентичность следующего рассуждения, возведённого ал-Хакимом ал-Джишшами к ан-Наззаму:

Ан-Наззам говорил: «Воплощённости (*а'йан*) не изменяются; их атрибут существования обновляется ежесекундно». Мухаммад ал-Лаббад отмечал: «Возможно, он полагал, будто единичная воплощённость обладает единичным же атрибутом; атрибут существования обновляется благодаря Действователю, ибо и возникает только по Его воле» [ал-Джишшами, 2021: 48-49].

Примечательно, что в процитированном отрывке ал-Джишшами (а возможно — сам ан-Наззам) использует термин *'айн*, служащий абстрагированным указанием на любой наблюдаемый субъектом феномен — как субстанцию, так и акциденцию. И первая, и вторая, по мысли великого «басрийца», нуждаются в одном и том же атрибуте — существовании (*вуджуд*). Метафизическая причина сущего, существование, выводится Ибрахимом из типично онтологического дискурса: *вуджуд* — не случайное свойство вещи, кото-

<sup>5</sup> Выбор же человека, согласно мыслителю, обусловлен борьбой двух «помыслов» (*хатиран*) — телесных субстанций, находящихся в «тонкой» материи души и влияющих на действие субъекта [Аш-Шахрастани, 1993: 72; Ал-Аш'ари, 1980: 427–429].

<sup>6</sup> Здесь и далее перевод с арабского — мой (Ф.Н.).

<sup>7</sup> Несмотря на то, что связь неизменного, абсолютного божественного знания с возможной вариативностью его воплощения ан-Наззам никак не объясняет, мы можем заключить о релятивизации философом принципов басрийского этического объективизма: известно, в частности, что Ибрахим считал ряд божественных предписаний о «благих» деяниях результатом таинственного, вовсе не очевидного для человека господнего решения (волю, напомним, ан-Наззам и вовсе исключал из числа атрибутов Аллаха) [Ал-Аш'ари, 1980: 356]. Несколько позже тот же взгляд на природу установлений Всевышнего перенял иудейский мыслитель Саадия Гаон (ум. 942) [Al-Fajjumi, 1880: 114–115].

рое не может поддерживать своё бытие благодаря другой акциденции, и не акцидентальная единица, «привходящая» в субстанцию, подобно цвету или движению; «существование» — творение Бога, чуждость которого сокрыта от человеческого разума. На мой взгляд, ан-Наззам создаёт доктринальные предпосылки для возникновения теории о самоочевидности и неопределимости существования, разработанной представителями Ширазской и Исфаханской школ *'ирфана*.

Ибрахим подчёркивал: «Аллах Всевышний не уничтожает тела, чтобы их воссоздавать; как следствие, [Он] не способен сотворить уже сотворённое» [Ал-Джишшами, 2021: 50]. Иными словами, мутакаллим верил в то, что атрибут существования ежесекундно творится Богом в каждой субстанции и даруется каждой акциденции; время, необходимое для создания и уничтожения единичного «существования», обозначается ан-Наззамом термином *хал* (букв. «состояние», «модус»). В продолжение одного *хал* возникает и уничтожается также и единичное движение — единственная, по мнению мутазилима, акциденция [Нофал, 2015: 98–99]. Обновляя существование той или иной вещи, Всевышний создаёт в ней и движение, которое либо перемещает её из одного места в другое, либо «притягивает» (*йа'тамид*) к её актуальному местоположению. При этом количество созданных Господом «тонких» и «грубых» субстанций стабильно и не меняется после положившего начало истории акта *creatio*. Приведённые ал-Джишшами фрагменты из сочинений мыслителя дополняют доксографические справки ал-Аш'ари (ум. 936) [Ал-Аш'ари, 1980: 321–325], сообщающие об основных положениях онтологии ан-Наззама и позволяющие уточнить позицию, занятую учёным по отношению к *вуджуд* — категории, разработка которой

определила концептуальную карту исламской философии IX–XV вв. [Nasr, 1989: 409–428].

Отрицая существование атома, «единичной субстанции» (*джавхар фард*)<sup>8</sup>, ан-Наззам последовательно возражал и против дискретности движения. Поводом для разработки знаменитой теории скачка (*тафра*), согласно сообщению ал-Джишшами, послужил следующий диспут мыслителя с его дядей и наставником ал-'Аллафом.

'Абу ал-Хузайл говорил ан-Наззаму: «Если бы всё обстояло так, как ты говоришь [т.е. если бы материя была актуально континуальна, — Ф.Н.], муравей не смог бы дойти от одного конца зернышка до другого<sup>9</sup>; некий муж, сказавший: “Я не войду в дом, пока не посетю другого, стоящего за ним, жилища”, — так вот, этот муж не смог бы войти в упомянутый им дом, пока не исполнил бы положенного им самому себе правила. Да и Джарир [ум. ок. 732], помнится, [шутил]: “Лишь преодолев знание, я обретаю его”». Тогда-то ан-Наззам и заговорил о скачке [Ал-Джишшами, 2021: 79].

Предложив своему ученику собственные варианты «апорий», ал-Аллаф тотчас же получил его ответ: «Одну часть расстояния [муравей] пересекает посредством ходьбы, другую — при помощи скачка» [Аш-Шахрастани, 2021: 70]. Обосновывая оригинальную теорию, согласно которой тело способно перемещаться из первого пространственного локуса в третий минуя второй, промежуточный, Ибрахим выдвинул свои аргументы против 'аллафовского атомизма. Их ал-Джишшами перечисляет в первом разделе четвёртого тома «Толкования...»:

[1] Итак, солнечный луч, проникший в дом через некое отверстие, исчезает, как только мы закрываем последнее; не имей

<sup>8</sup> Причины, побудившие философа отвергнуть атомистическую физическую модель, раскрывает следующее его утверждение: «Аллах Всевышний способен сотворить вещь, превосходящую по объёму самый большой в мире предмет; то же самое справедливо и в отношении бесконечно малых предметов» [Ал-Джишшами, 2021: 82].

<sup>9</sup> Схожий аргумент ал-'Аллафа приводит аш-Шахрастани в «Книге о верованиях и сектах» [Аш-Шахрастани, 1993: 69–70].

скачок места, луч не исчез бы из дома. [II] Также мы знаем, что солнечная тень в какой-нибудь момент времени меняет своё местоположение — [скажем, перемещается на расстояние, равное длине] мелкой частицы; в то же самое время солнце пересекает расстояние, в разы превосходящее [длину частицы], — и множественность движений [светила] объяснима лишь тем, что одна их часть совершается обычно, а другая — посредством скачка. [III] Далее, устремляя взор ввысь, мы узреваем бесконечно далекие от нас звёзды; наш [зрительный] луч не смог бы достичь их, если бы не скачок. [IV] Напомним и о движении жерновов: за одно и то же время большой жернов и жернов маленький совершают разное количество движений; большой жернов [догоняет] маленький, проходит вместе с ним через многочисленные места лишь благодаря скачку. [V] Приставим же к стене дощечку; благодаря скачку верхний её конец пересекает [пространство, равное по длине одному] локтю, а нижний конец — куда больше [локтя]. Рассуждая о [неделимой] частице, мы приводили и следующий пример. [VI] Представим, что над колодцем установлено бревно, посередине которого свисает верёвка с ведром; как только ведро достигает воды, мы связываем узлом нашу верёвку с другой и начинаем тянуть её вверх. Так, в тот момент, когда узел оттягивается на локоть, ведро поднимается на два локтя, что доказывает существование скачка [Ал-Джишшами, 2021: 108-109].

Процитированный выше объёмный отрывок из «Толкования...» ал-Джишшами содержит наиболее полный, на сегодняшний день, свод аргументов ан-Наззама в пользу существования скачка. Вторую и пятую упомянутые зайдитским мутакаллимом иллюстрации мы находим в «Стоянках» (*Мавакиф*) ал-Иджи (ум. 1355), четвёртую — у него и у ал-Аш'ари, а ше-

стой — в «Книге о верованиях и сектах» аш-Шахрастани (ум. 1153) [Ал-Иджи, 1997: 349-352; Ал-Аш'ари, 1980: 321-325; Аш-Шахрастани, 1993: 70]. Следует, однако, отметить, что в отличие от ал-Аш'ари и ал-Иджи<sup>10</sup>, бережно отнесшихся к сохранившимся фрагментам басрийского мутазилита, аш-Шахрастани значительно исказил содержательную часть последнего его аргумента: так, согласно ашариту, движение ведра, посредством «скачка» пересекающего огромные расстояния, следует увязывать не с траекторией движения основания верёвки, а с её, веревки, длиной<sup>11</sup>.

Как уже было отмечено выше, акцидентией — случайным свойством тела, «привходящим» в субстанцию, «подселяющимся» к ней — ан-Наззам признавал одно лишь движение. Мыслитель подчёркивал: даже покой (*сукун*) представляет собой движение, «совершающееся в одном и том же месте»; внешне неподвижная вещь, творящаяся Всевышним, всё-таки «пребывает в движении», словесно «именуемому покоем» [Ал-Джишшами, 2021: 279-280; Ал-Аш'ари, 1980: 324-325]. «Переместительное» движение (*харакат завал*), в свою очередь, наблюдается субъектом, а значит, фиксируемо органами чувств [Ал-Джишшами, 2021: 307]. Что до других форм, считавшихся мутакаллимами-классиками акцидентальными, то их Ибрахим определял как тела разной плотности (*касафа*), существующие либо отдельно от субстанций, либо проникнув (*дахал*) в них.

Цвет, вкус, запах и звук суть тела (*ад-жсам*), которые были собраны [Аллахом в одном месте] — и проникли друг в друга (*тадахалат*)... Большинство мыслителей замечали: «В телах существуют акцидентии»... ан-Наззам же признавал существование [только двух] — движения и покоя... Цвет — ... по

<sup>10</sup> Вместе с тем, ал-Иджи заменяет упомянутую ан-Наззамом дощечку на циркуль, а ал-Аш'ари предпочитает размышлению о движении жерновов рассуждение о полюсах движущейся юлы.

<sup>11</sup> «Когда ведро достигнет верхней части колодца, оно преодолеет уже сто локтей при помощи верёвки, длина которой, в то же время, пятьдесят локтей. Это возможно лишь потому, что часть [расстояния] преодолевается скачком» [Аш-Шахрастани, 1993: 70].

ан-Наззаму, есть тело (*джисм*)... Звук же — субстанция, прерывающаяся движением [Ал-Джишшами, 2021: 65, 154, 169, 198].

Рассуждая о двух видах причинности — причинности прямой (*сабаб мубашир*) и производной, «порождённой» (*мутваллид*), мутазилиды определяли первую как взаимодействие причины и следствия в «месте совершения деяния», а вторую — как процесс, связывающий статичную причину и проявившееся вне её локуса следствие [Ал-Аш'ари, 1980: 391, 404; Ал-Джишшами, 2021: 388]. Ан-Наззам, как явствует из справок ал-Аш'ари, признавал существование «производных» деяний, пускай и с существенными оговорками: так, условием *sine qua non* проведения в жизнь последних является, по Ибрахиму, «действие природ» (*фи'л тиба*): к примеру, камень, сдвинутый с места человеком, устремляется вниз силой его собственной природы [Ал-Аш'ари, 1980: 404; Аш-Шахрастани, 1993: 69]. Согласно ал-Джишшами, ан-Наззам и вовсе отрицал существование «порождённых» следствий [Ал-Джишшами, 2021: 704]; более того, своеобразный естественный детерминизм знаменитый мутазилид экстраполировал и в область эпистемологии — сам феномен познания, учил он, был бы невозможен без воздействия «внешних» природ на природу автономно постигающих мир органов чувств [Ал-Джишшами, 2021: 629].

Известно также и учение ан-Наззама о предсуществовании тел (*кумун*) и их взаимопроникновении (*тадахул*). Поскольку всё, кроме движения, материально, и, к тому же, сотворено одновременно, в самом начале истории, постольку одни тела, по мнению философа, должны не только проникать в другие, но и скрыто существовать в них до тех пор, пока внешняя причина не разделит их окончательно. Например, дети,

верил мыслитель, скрыто существуют в телах родителей до момента рождения, а масло — в ягодах и семенах, раздавливаемых крестьянами после сбора урожая [Нофал, 2015: 101–103]. Сообщение ал-Джишшами позволяет несколько уточнить эту физическую теорию Ибрахима: по версии зайдитского доксографа, концентрация того или иного цвета зависит от количества его частиц, «собравшихся» в определённом, ограниченном в пространстве субстрате. Так, чем больше чёрных частиц «взаимопроникают» в предмете, тем более насыщенным представляется наблюдателю его цвет [Ал-Джишшами, 2021: 61]. Этот аспект физической теории ан-Наззама, до сих пор не получивший должного освещения в научной литературе, объясняет непоследовательность поздних авторов (в частности, ал-Катиби (ум. 1276)), приписывавших мыслителю типично наджжаритскую концепцию<sup>12</sup> [Абу Рида, 1946: 162]: «басриец» и в самом деле не учил о взаимопроникновении акциденций, «образующих плотное тело», однако признавал телесность цветов, звуков и запахов, и, как следствие, допускал «вмещение» одних форм, считавшихся мутазилидами акцидентальными, в другие.

Антропологическое учение ан-Наззама, изложенное на страницах «Толкования...», совпадает, в целом, с описанными ранними доксографами концепциями мыслителя: человек, считал мутазилид, «есть дух (*рух*) или жизнь (*хайат*), проникающая (*мушабика*) в тело; он пребывает в теле, оставаясь единой, непротиворечивой, могущественной, знающей и живой благодаря себе субстанцией» [Ал-Джишшами, 2021: 334; Ал-Аш'ари, 1980: 331, 404; Ал-Багдади, 1988: 124]. Взаимопроникновение «тонкого» духовного и «плотного» тел происходит таким образом, что каждая частица духа обнаруживается в другой, «соматической»: именно поэтому, размышлял басриец, каж-

<sup>12</sup> Доктрина наджжаритов, последователей ал-Хусайна ан-Наджжара (ум. 835), следующим образом излагается ал-Джишшами в другом его трактате: «Записанный Коран есть тело, читаемый вслух Коран есть акциденция; тело обладает [длительным] существованием, акциденция исчезает, едва появившись, — следовательно, Коран одновременно существует и не существует. [Ан-Наджжар] говорил: “Тело — не иное что, как собравшиеся воедино акциденции”» [ал-Джишшами, 1995: 146].

дый член человеческого тела способен чувствовать и производить те или иные действия [Ал-Джишшами, 2021: 335–336, 376]. И могущество, и воля, согласно ан-Наззаму, служат атрибутами человеческой самости, души, а значит, онтологически неотличимы от неё [Ал-Джишшами, 2021: 376, 586]; при этом человек не способен совершить то, что «не приходит ему на ум» [Ал-Джишшами, 2021: 400], — а значит, его деяния детерминированы его же познавательными и мыслительными способностями.

Большая часть фрагментов «Толкования...», посвящённых изложению учения Ибрахима, раскрывает его гносеологические построения, — внушительную лакуну, которую исследователи мысли ан-Наззама до недавнего времени предпочитали обходить вниманием. И в самом деле, сохранившиеся источники почти не упоминают о наззамовской теории познания; лишь Ибн ал-Муртада (ум. 1436) отмечает, что мыслитель отличал «необходимые» (*даруриййа*) знания, обретаемые «посредством чувств или [по вниманию достоверным] известиям», от «приобретённых» (*мукатасаб*), дискурсивных интеллигибий [Ибн ал-Муртада, 1393 г.х.: 3]. Это единственное по сути сообщение о гносеологии мутазилима позволило установить зависимость его эпистемологии от гайланитской теории познания, впервые отграничившей данные перцепции от результата рационалистического усилия индивида [Нофал, 2015: 57–64]. Ниже мы попытаемся уточнить сделанные ранее замечания и представить читателю выкладки ан-Наззама, касающиеся проблемы чувственного познания.

Итак, как уже неоднократно отмечалось выше, философ характеризовал человека как единую, непротиворечивую, разумную духовную субстанцию; человеческий дух сам по себе, но не посредством отличных от него атрибутов, познаёт окружающий его мир и производит рационалистические суждения о нём. «Знание о [чувственно] воспринимаемых [предметах] необходимо, —

замечал ан-Наззам. — Однако необходимое [знание] возникает из-за действия природ» [Ал-Джишшами, 2021: 458]. О какой именно природе идёт речь в этом отрывке не ясно, коль скоро, согласно философу, «все чувства человека однородны (*джинс вахид*), и они представляют собой существование осязаемых вещей» [Ал-Джишшами, 2021: 646]. Противоречивые дефиниции басрийца озадачили и автора «Толкования...», остроумно подметившего: «Слова ан-Наззама лживы, ибо если он имеет в виду [осязаемые] предметы, то последние действительно неоднородны, а если он подразумевает возникшие ощущения — то неоднородны и они» [Ал-Джишшами, 2021: 646].

Следовательно, наш мыслитель верил в то, что перцепция возможна благодаря действию неких «природ», которые, соприкасаясь, и порождают знание. Одна из этих природ — природа существующих вещей, вторая — очевидно, природа духа. В пользу последнего предположения свидетельствует следующий тезис философа: «Перцепция (*идрак*)... есть действие Бога, [проявляющееся] в деянии природы» [Ал-Джишшами, 2021: 629]. Как верно замечает ал-Джишшами, ан-Наззам де-факто постулирует здесь автономность чувственного познания, «ибо там, где действует природа, не остается места для выбора, да и Аллах Всевышний, признай мы правоту [ан-Наззама], уличается нами в сотворении безобразных деяний» [Ал-Джишшами, 2021: 630]. Впрочем, продолжает зайдитский мутакалим, Ибрахим «отказался в конце жизни от этих лукавых речей», а значит, пришёл к выводу, «что открывающий глаза [добровольно] познаёт зрительный образ» [ал-Джишшами, 2021: 630].

В свете процитированных выкладок автора «Толкования...» становится более понятным следующий пассаж, обсуждающий механизм познания субстанции.

Наши шейхи<sup>13</sup> и их последователи уверены в том, что субстанция воспринимается

<sup>13</sup> Имеются в виду 'Абу 'Али (ум. 916) и 'Абу Хашим (ум. 933) ал-Джубба'и, видные представители басрийской школы мутазилизма.

двумя чувствами — взором, который определяет её объем, и осязанием (*би-махалл ал-хайат*, букв. «местом жизни»). Ан-Наззам говорил: «[Субстанция] осязается всеми пятью органами чувств одновременно» [Ал-Джишшами, 2021: 73].

Очевидно, мыслитель постулирует однородность всех органов чувств уже потому, что тело, служащее, по его мысли, орудием души, одинаковым образом должно воспринимать внешние раздражители; между отверстием ушей и отверстием рта нет, согласно ан-Наззаму, никакой разницы — ни онтологической, ни физиологической: и за первым, и за вторым скрывается душа, «соприкасающаяся» с «тонкими телами» запахов, вкусов, субстанций и звуков без посредства дополнительных материальных механизмов. Вместе с тем Ибрахим всё-таки выделял зрение из ряда «однородных» чувств: «Изучая [мир вещей], мы нуждаемся в луче, отделяющемся от глаза... и отражающемся от зеркал» [Ал-Джишшами, 2021: 633]<sup>14</sup>. По крайней мере сведений о «слуховых» и «обонятельных» лучах, в существование которых верил бы басриец, источники не сохранили; также неизвестно, насколько схожа природа зрительного луча с сущностью духа, от которого тот исходит и которому сообщает зрительные образы.

Как бы то ни было, мусульманских мыслителей неизменно занимал следующий, весьма актуальный для носителей исторических религиозных традиций, вопрос: насколько обратимы необходимые и дискурсивные знания? Проблема гносеологических типологий выглядит тем более неразрешимо, что Бог, создатель всех существующих вещей и необходимых интеллигибий, вправе не только сотворить в представлении субъекта мысленный образ никогда не виденных им предметов, но и даровать ему умозрительное знание о последних (к примеру, позволить человеку

силлогистически, а не перцептивно, вывести тезис о существовании камня). Вместе с тем многие мутазилиты — в частности, ал-'Аллаф и 'Абд ал-Джаббар — характеризовали необходимые знания как фундамент знания дискурсивного, а любое нарушение порядка обретения знания — как его, знание, «порчу» (*фасад*). Конгломерат гносеологических проблем, так или иначе связанных с обратимостью необходимых и дискурсивных знаний, занимал как басрийских, так и багдадских мутазилитов: в то время как первые постулировали возможность «познания всего, что известно доказательно, через необходимость, и части необходимых знаний — через доказательство», вторые обосновывали позицию крайнего «эпистемического детерминизма», согласно которой каждая интеллигибия обретается человеком *sui generis*, свойственным только ей путем познания [Ан-Нисабури, 1979: 313, 330, 346].

Ан-Наззам, в свою очередь, защищал прото-багдадские гносеологические позиции, ополчаясь против разработанной его наставником концепции:

Наши товарищи говорят: «Всё, что становится известным благодаря [усилию разума], может возникнуть необходимо»; таково учение ал-'Аллафа и ал-Искафи [ум. 854]. 'Абу Хашим возразил: «Это невозможно». Его мнение разделил... и ан-Наззам [ал-Джишшами, 2021: 467].

Одновременно с тем Ибрахим, отказывавшийся, по всей видимости, от вынесения суждений о гносеологической первоосновности необходимого знания, разрабатывал учение о «сроке» (*мухла*), даруемом человеку для обретения своеобразного «минимума» дискурсивных интеллигибий. Суть этого учения сводится к следующим положениям.

Будучи самостоятельно действующим субъектом, человек призван последовательно познавать мир — вначале чувствен-

<sup>14</sup> Интересно, что, согласно ал-Джишшами, учитель ан-Наззама ал-'Аллаф считал зрительное восприятие возможным и без «посредничества» зрительного луча [Ал-Джишшами, 2021: 633]. Ср. с более поздней позицией перипатетика ал-Фараби (ум. ок. 950): [Ал-Фараби, 1986: 91–95].

но, а затем и умозрительно; серия дискурсивных заключений должна привести раба Всевышнего к выводу о тварности мира и существовании единого и единственного Создателя. Для того, чтобы вынести приговор человеку, Бог обязан предоставить ему определённый срок, которым субъект «правообязывания», в свою очередь, должен воспользоваться и признать бытие Господа. Ан-Наззам подчёркивает: поскольку одновременное познание двух «разных», т.е. модально, тематически разнородных дискурсивных интеллигибилий невозможно, антропос движется от простых силлогистически познаваемых «истин» к более сложным; время, необходимое для осуществления этого теоретического «движения» и обозначается им термином *мухла*, «срок» [Ал-Джишшами, 2021: 466].

Такова, в общих чертах, религиозно-философская концепция ан-Наззама, реконструируемая по двум новооткрытым источникам — «Исследованию доказательств» 'Абу ал-Хусайна ал-Басри и «Толкованию...» ал-Хакима ал-Джишшами. Моя работа, безусловно, не может претендовать на то, чтобы стать «последним словом» в штудиях, посвящённых наследию великого басрийца: достаточно упомянуть о том, что первый и третий тома монументального «Толкования...» всё ещё ожидают своего публикатора и исследователя, — равно как и десятки разбросанных по библиотекам Европы и Азии средневековых мутазилит-

ских манускриптов. Ценность уже опубликованных трактатов, надеюсь, мне удалось продемонстрировать выше: благодаря сравнительно недавно изданным трудам ал-Басри и ал-Джишшами, современным специалистам по арабо-мусульманской мысли стали доступны фрагменты из утраченных сочинений Ибрахима, посвящённые теологии атрибутов, а также ряду физических и антропологических проблем. Аналитический обзор «Толкования...» и «Исследования доказательств» позволяет восполнить несколько озадачивших востоковедов лакун классических доксографических источников — в частности, уяснить релятивный характер назамовского учения о благодати божественного действия, привести наиболее полный из сохранившихся перечень аргументов в пользу теории скачка, уточнить тезис мыслителя о «взаимопроникновении» акциденций и воссоздать его теорию познания. Рассматривая новые данные о системе взглядов ан-Наззама я, насколько это было возможно, сознательно воздерживался от вынесения суждений о противоречивости тех или иных его тезисов — вероятном следствии небрежности доксографов или невнимательности переписчиков; быть может, другие новооткрытые труды мутазилитов спустя несколько лет или десятилетий позволят снять очередные вопросы, поставленные читателями перед средневековыми авторами и библиографами.

### Список литературы:

Ал-Джишшами, Х. Толкование «Источников вопросов и ответов»: на арабском языке. — Москва: Садра, 2021. — 776 с.

ван Эсс Й. Богословие и общество II–III столетия по хиджре. Том I. История религиозной мысли в раннем исламе. — Москва: Садра, 2021. — 632 с.

Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. — Москва: Садра, 2015. — 152 с.

Al-Fajjumi J. Kitab al-Amanat wa'l-I'tiqadat. — Leiden: E. J. Brill, 1880. — 355 s.

Nasr S.H. Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyyah) in Islamic Philosophy // International Philosophical Quarterly. — 1989. — Vol. 29, № 4. — P. 409–428. <https://doi.org/10.5840/ipq198929431>

'Абд ал-Джаббар. Ал-Маджму' фи ал-мухит би-т-таклиф. Ал-Джуз' ал'аввал. — Бейрут: ал-Матба'а ал-катуликийя, 1965. — 449 с.

- 'Абу Рида М. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам ва ара'у-ху ал-каламиййа ал-фалсафиййа. — Каир: Матба'ат Лиджнат ат-та'лиф ва ат-тарджама ва ан-нашр, 1946. — 183 с.
- Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан. Макалат ал-'исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. — Висбаден: Franz Steiner, 1980. — 728 с.
- Ал-Багдади, 'Абдулкахир. Ал-Фарк байн ал-фирак. — Каир: Мактабат Ибн Сина, 1988. — 320 с.
- Ал-Басри, 'Абу ал-Хусайн. Тасаффух ал-адилла. — Висбаден: Harrassowitz, 2006. — 168 с.
- Ал-Джишшами, ал-Хаким. Рисалат Иблис 'ила 'ихвани-хи ал-манахис. — Бейрут: Дар ал-мунтахаб ал-'арабийй, 1995. — 160 с.
- Ал-Иджи, 'Удуд ад-Дин. Китаб ал-мавакиф. Ал-Джуз' ас-санийй. — Бейрут: Дар ал-Джабал, 1997. — 701 с.
- Ал-Фараби, 'Абу Наср. Китаб ал-Джам' байн ра'йайй ал-хакимайн. — Бейрут: Дар ал-Машрик, 1986. — 128 с.
- Ан-Нисабури, 'Абу Рашид. Ал-Маса'ил фи ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. — Триполи: Ма'хад ал-инма' ал-'арабийй, 1979. — 420 с.
- Аш-Шахрастани, 'Абу ал-Фатх. Китаб ал-милал ва ан-нихал. — Бейрут: Дар ал-ма'рифат, 1993. — 665 с.
- Рази, Саййид Муртада. Табсират ал-'аввам фи ма'рифат макалат ал-'анам. — Тегеран: 'Асатир, 1313 г.х. — 295 с.

### References:

- 'Abd al-Ġabbār. (1965) *Al-Majmū' fi al-Muḥiṭ fi al-Taklīf [The Compendium in the Problem of Taklīf]*. Beirut: al-Maṭba'ah al-Kātūlikiyyah. (In Arabic)
- Al-Aš'arī, 'Abū al-Ḥasan. (1980) *Maqālāt al-'Islāmiyyīn wa Iḥtilāf al-Muṣallīn [The Teachings of Muslims]*. Wiesbaden: Franz Steiner. (In Arabic)
- Al-Baġdādī, 'Abd al-Qāhir. (1988) *Al-Farq bayn al-Firaq [The Difference between Sects]*. Cairo: Maktabat Ibn Sīnā. (In Arabic)
- Al-Bašrī, 'Abū al-Ḥusayn. (2006) *Ṭasaffuḥ al-Adillah [A Study in Arguments]*. Wiesbaden: Harrassowitz. (In Arabic)
- Al-Fajjūmī, Jusuf. (1880) *Kitāb al-Amanat wa'l-'Itiqadat [The Book of Teachings and Believes]*. Leiden: E. J. Brill. (In Arabic)
- Al-Fārābī, 'Abū Naṣr. (1986) *Kitāb al-Ġam' bayn Ra'yayy al-Ḥakīmayn [The Harmonization between Two Sages' Teachings]*. Beirut: Dār al-Mašriq. (In Arabic)
- Al-Ġiššamī, al-Ḥākim. (1995) *Risālat Iblīs 'ilā 'Iḥwānī-hi al-Manāḥis [The Message of Iblīs to His Cursed Brothers]*. Beirut: Dār al-Muntaḥab al-'Arabī. (In Arabic)
- Al-Ġiššamī, al-Ḥākim. (2021) *Šarḥ 'Uyūn al-Masā' il. Al-Juz' al-Rābi' [The Commentary on "Sources of Questions". Vol. IV]*. Moscow: Sadra. (In Arabic)
- Al-Iġī, 'Uḍud al-Dīn (1997). *Kitāb al-Mawāqif. Al-Ġuz' al-Tānī [The Book of Standings. Vol. II]*. Beirut: Dār al-Ġabal. (In Arabic)
- Al-Nisābūrī, 'Abū Rašīd. (1979) *Al-Masā' il fi al-Hilāf bayn al-Bašriyyīn wa al-Baġdādiyyīn [The Difference between Basri and Baghdadī Mutazilites]*. Tripoli: Ma'had al-Inmā' al-'Arabī. (In Arabic)
- Al-Šahrastānī, 'Abū al-Faṭḥ. (1993) *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal [The Book of Sects]*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. (In Arabic)
- Ibn al-Murtaḍā. (1393 H.) *Al-Baḥr al-Zaḥḥār al-Ġāmi' li-Maḍāhib 'Ulamā' al-Amṣār [The Wide Sea: In the Sects. Vol. I]*. Medinah: Maktabat al-'Ulūm. (In Arabic)
- Nasr, S. H. (1989) 'Existence (wujūd) and Quiddity (māhiyyah) in Islamic Philosophy', *International Philosophical Quarterly*, 29(4), pp. 409–428. <https://doi.org/10.5840/ipq198929431>
- Nofal, F. O. (2015) *Ibrahim ibn Sayyar an-Nazzam*. Moscow: Sadra. (In Russian)
- Rāzī, Sayyid Murtaḍā (1313 H.). *Tabṣirat al-'Awwām fi Ma'rifat Maqālāt al-Anām [For the Profanes: in People's Teachings]*. Tehran: Asāṭir. (In Arabic)

van Ess, J. (1991) *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin; New York: Walter de Gruyter. (Russ. ed.: (2021) *Bogoslovie i obshhestvo II–III stoletija po hidzhre. Tom I. Istorija religioznoj mysli v rannem islame*. Moscow: Sadra).

#### **Информация об авторе**

**Фарис Османович Нофал** — магистр философии, научный сотрудник, сектор философии исламского мира, Институт философии Российской академии наук, 109240, Москва, ул. Гончарная, д.12, стр.1 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### **Information about the author**

**Faris O. Nofal** — MA in Philosophy, Research Fellow of the Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russia, 109240 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 06.02.2023; одобрена после рецензирования 27.02.2023; принята к публикации 02.03.2023.

The article was submitted 06.02.2023; approved after reviewing 27.02.2023; accepted for publication 02.03.2023.