

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

На правах рукописи

Корнеева Татьяна Георгиевна

**ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ НАЌИРА ХУСРАВА (НА
МАТЕРИАЛЕ ТРАКТАТА «РАСКРЫТИЕ И ОСВОБОЖДЕНИЕ»)**

Специальность – 09.00.03 – История философии

Диссертация на соискание
ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель
Д.ф.н., член-корреспондент РАН
Смирнов А.В.

Москва – 2016

Оглавление

Введение	4
Глава 1. Биография Нāсира Хусрава. Обзор философских систем исмаилизма, сложившихся к середине XI века	17
§ 1. Источники биографии Нāсира Хусрава.....	18
§ 2. Биография Нāсира Хусрава.....	23
§ 3. Труды Нāсира Хусрава	28
§ 4. О трактате «Раскрытие и освобождение».....	36
§ 5. Исмаилизм: истоки; учение об имамате как центральная религиозная концепция.....	42
§ 6. Философские взгляды иранской школы исмаилизма	46
§ 7. Развитие философских взглядов ан-Насафй в трудах ас-Сиджистāнй	47
§ 8. Система ал-Кирмāнй.....	50
Глава 2. Основные категории философии Нāсира Хусрава	54
§ 1. Бытие	63
§ 2. Первоначало: Бог и триада «Повеление Бога – Всеобщий Разум – Всеобщая Душа»	70
§ 3. Время.....	82
§ 4. Субстанция и акциденция	87
§ 5. Материя и форма.....	88
Глава 3. Учение о мире и человеке.....	92
§1. Учение о мире.....	92
§2. Движение	98
§3. Учение о человеке.....	103
§ 3.1. Учение о человеке: религиозный аспект	104
§ 3.2. Интерпретация учения о человеке в категориях философии	109
§ 3.3. Иерархия исмаилитской общины и ее роль в спасении человека	113
Заключение.....	122
Библиография	129

Приложение 1. Перевод трактата Нāсира Хусрава «Раскрытие и освобождение»	136
---	------------

Введение

Актуальность темы исследования.

Данная диссертационная работа посвящена анализу философских воззрений Нāсира Хусрава¹ (1004 – 1074), видного исмаилитского мыслителя, оставившего заметный след в истории арабо-мусульманской философии. Актуальность исследования определяется тем, что на данный момент ни в зарубежной, ни в отечественной науке нет работы, в которой бы философские взгляды Нāсира Хусрава были представлены как единая система, а не набор не связанных между собой концепций. В настоящей диссертации проводится оригинальная авторская реконструкция *системы* философских взглядов Нāсира Хусрава. Как показано в диссертации, исмаилитский философ не просто придерживался тех или иных концепций, разработанных его предшественниками, но активно их переосмыслял, дорабатывал и «встраивал» в собственную философскую систему.

При реконструкции и анализе философской системы Нāсира Хусрава мы опирались на все сочинения философа, но в качестве основного источника выбрали трактат «Раскрытие и освобождение» (*Гушāйиши ва рахāйиши*). Это сочинение не становилось объектом глубокого изучения ни в отечественных, ни в зарубежных исследованиях. Причина этого, на наш взгляд, кроется в том, что, с одной стороны, в этом сочинении представлены рассуждения Нāсира Хусрава по очень широкому кругу вопросов, а с другой, трактат очень лаконичен и невелик по объему, что осложняет работу исследователя. В трактате изложены

¹ В востоковедении используются несколько вариантов передачи на русский язык имени философа-исмаилита: Носир Хосров, Носир-и Хусрау, Носир Хусрав, Насир-и Хусрау и даже Насир-и Хисрау. Такое разночтение связано с вариативностью транскрибирования имени «ناصر خسرو» в персидском и таджикском языках. По правилам современного персидского языка имя исмаилитского философа следует транскрибировать как «нāсер-е хосроу». По правилам таджикского языка «ā» переходит в «о» (насир – носир), дифтонг «оу/ау» меняется на «ав/ов» (хосроу/хусрау – хосров/хусрав), гласные «е» и «и» меняются местами (насир-е – носир-и), звук «о» передается звуком «у» (хосроу - хусрау). Соединяющий гласный «-е» («Насер-е») при передаче имени в русской графике сохранялся учеными XX века (ср. у Ашурова Г.А. «Носир-и Хисрав», у Бертельса Е. Э. «Насир-и Хусрау», у Бертельса А. Е. «Насир-и Хосров»). В последние десятилетия в публикациях российских авторов и в переводах англоязычных исследований на русский язык преобладает написание «Насир Хусрав» (работа Додыхудоевой Л. Р., Рейснер М.Л., переводы с английского языка Оджиевой З., Додыхудоевой Л. Р. и Додыхудоевой Л.Н. работ Фархада Дафтари), но встречаются и такие формы, как «Насири Хусрав» (Худойбердиев О.) и «Носир Хосров» (Каландаров Т.С.).

те темы и освещены те вопросы, которые философ считал наиболее важными, и на исследователя ложится необходимость воссоздавать логические связи между вопросами и достраивать на основе других трактатов те составляющие философских конструкций, которые были опущены философом как само собой разумеющиеся. Вместе с тем данный трактат очень важен для реконструкции философской системы Нāсира Хусрава: в нем сжато представлены основные концепции исмаилитского философа, которые и составляют каркас его философской системы. В ходе работы над диссертацией впервые был выполнен полный перевод трактата *Гушāйиши ва рахāйиши* с персидского языка на русский.

В последние десятилетия растет интерес к истории и философии исмаилизма. Философия исмаилизма изучена мало по сравнению с другими областями арабо-мусульманской философии. Причина этого в том, что исмаилиты до недавнего времени практиковали метод *тақиййа* – благоразумное сокрытие своей веры. Этот метод позволил исмаилитам выжить и сохранить свое учение во время гонений со стороны суннитских властей, случавшихся довольно часто на протяжении истории. Практика «благоразумного сокрытия веры» привела к тому, что многие исмаилитские тексты хранились в тайне в частных библиотеках и собраниях, часть которых стала доступна для исследователей лишь со второй четверти XX века. Изучение философии Нāсира Хусрава позволит заполнить пробел в истории арабо-мусульманской философии.

Степень изученности проблемы.

Уже в конце XIX века появились первые работы о жизненном пути Нāсира Хусрава. Большой вклад в изучение биографии исмаилитского ученого внесли такие востоковеды, как Г. Эте², Э. Браун³, Е. Э. Бертельс⁴, В. А. Иванов⁵ и другие. Среди современных работ выделяется монография Э. Хансбергер «Насир

² *Ethé H.* Nāsir bin Khusrau's Leben, Denken und Dichten («Жизнь, думы и поэзия Насира Хусрава») // Actes du sixième Congrès international des Orientalistes, Leiden, 1884, II/1, pp. 171-237.

³ *Browne E.* Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Apr. 1905, pp.313-352.

⁴ *Berthels E.* Nasir Khusraw // Encyclopaedia of Islam, 1st ed. Vol. 6. Leiden: Late E.J. Brill and London: Luzac, 1913-38. P. 869-870.

⁵ *Ivanow W.* Nasir-I Khusraw and Ismailism. Bombay: 1948; *Ibid.* Problem's in Nasir-I Khusraw's Biography. – Bombay, 1956.

Хусрав – рубин Бадахшана: Портрет персидского Поэта, Путешественника, Философа»⁶. В первую очередь исследователи видели в Нāсире Хусраве поэта и путешественника, который оставил после себя *Сафар-нāме* («Книга путешествий») с подробнейшим описанием реалий мусульманского Востока XI века и поэтический *Диван*.

Работа В. Иванова «Насир-и Хусрав и исмаилизм»⁷ является первым исследованием не только биографии персидского философа и его творческого наследия, но и его философских взглядов. Иванов доказал принадлежность Нāсира Хусрава к течению исмаилитов, но вместе с тем сделал вывод, что *Диван* Нāсира Хусрава не содержит полезной и новой информации для исследователей исмаилизма.

Позже научное сообщество иначе оценило наследие Нāсира Хусрава. О глубоком философском смысле, открывающемся исследователю в поэтическом наследии Нāсира Хусрава, писала Аннемари Шиммель⁸. Среди отечественных работ следует выделить исследование Л. Додыхудоевой и М. Рейснер «Поэтический язык как средство проповеди: концепция “Благого Слова” в творчестве Насира Хусрава»⁹.

Лишь в 50-х годах XX века ученые стали анализировать философские взгляды Нāсира Хусрава с привлечением его философских прозаических сочинений. Следует сказать, что философские трактаты исмаилитского мыслителя и ранее попадали в поле зрения востоковедов, но им не было уделено должное внимание и они не подвергались глубокому анализу. В начале XX века А. А. Семенов заинтересовался исмаилизмом и опубликовал несколько статей, посвященных этому вопросу. В 1926 году в свет вышли две его публикации: «Взгляд на Коран в восточном исмаилизме»¹⁰ и «К догматике памирского

⁶ Хансбергер Э. Насир Хусрав – рубин Бадахшана: Портрет персидского Поэта, Путешественника, Философа М.: Ладомир, 2005.

⁷ Ivanow W. Nasir-I Khusraw and Ismailism. Bombay-Leiden: 1948.

⁸ Schimmel A. Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-I Khusraw's *Divan*. London – New York: I.B.Tauris Publishers, 2001.

⁹ Додыхудоева Л., Рейснер М. Поэтический язык как средство проповеди: концепция “Благого Слова” в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007.

¹⁰ Семенов А. А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме // Иран, Т. 1. Л., 1927. С. 59-72.

исмаилизма»¹¹. В первой из названных статей А. Семенов приводит практически полный перевод IX главы трактата Нāсира Хусрава *Ваджх-и дйн* («Лик веры»), снабдив его своим комментарием. Вторая публикация – «К догматике памирского исмаилизма» – по сути является переводом XI главы «О выражении свидетельства “нет божества кроме Аллаха”» того же сочинения Нāсира Хусрава. В 1949 году В. Иванов издал английский перевод трактата Нāсира Хусрава *Шии фасл* («Шесть глав») ¹², снабдив его комментарием, в котором больше внимания уделено лексике и языку текста, нежели анализу его содержания. В 1953 году Анри Корбен предварил издание трактата *Джам‘ ал-хикматайн* («Свод двух мудростей») большим введением, в котором отметил незаурядность философских идей Нāсира Хусрава¹³.

Начало исследованию философских взглядов Нāсира Хусрава в СССР положила работа А. Эдельмана¹⁴, в которой рассматриваются этические и общественно-политические взгляды Нāсира Хусрава. Эдельман стремился показать Нāсира Хусрава как материалиста, практически атеиста, и борца за права и свободы угнетенных крестьян. Выводы, сделанные Эдельманом, противоречат текстам самого исмаилитского философа. Нāсир Хусрав никогда не был материалистом, а тем более атеистом, и стремился распространить учение исмаилизма как среди обеспеченных слоев населения, так и среди крестьян, что и привело к конфликту с официальными властями.

В 1959 году вышла работа А. Е. Бертельса «Насир-и Хосров и исмаилизм»¹⁵. А. Бертельс проделал большую работу по реконструкции истории исмаилизма; в его работе изложено учение исмаилизма в его связи с различными

¹¹ Семенов А. А. К догматике памирского исмаилизма. Ташкент, 1926.

¹² *Nasir-i Khusraw. Six Chapters or The Book of Enlightenment / Persian Text, edited & translated by W. Ivanow // Bombay – Cairo, 1949. URL: http://www.ismaili.net/Source/khusraw/nk3/nasir_kusraw3.html. Дата обращения 14.09.14.*

¹³ *Арабзода Н. Исмаилитская философия Насира Хусрава: автореф. дисс. на соиск. ст. докт. филос. наук. – Душанбе, 1998. С. 4.*

¹⁴ *Эдельман А. Носири Хисрау и его мировоззрение: автореф. дисс. на соиск. ст. канд. филол. наук. – Сталинабад, 1954.*

¹⁵ *Бертельс А. Насир-и Хосров и исмаилизм. М.: Издательство восточной литературы, 1959.*

другими течениями ислама, проанализирована концепция исмаилитского «знания» в философии Нāсира Хусрава.

В 1965 году Ашуров Г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Философские взгляды Носири Хисрава (на основе трактата “Зод-ул-мусафирин”)¹⁶» и издал одноименную монографию¹⁷. Работа Ашурова охватывает проблемы онтологии и гносеологии в философии Нāсира Хусрава. В качестве материала для анализа был выбран один из трудов Нāсира Хусрава *Zād al-musaḫfirīn* («Припасы путников»), но полный перевод трактата выполнен не был.

В 1987 году в Душанбе была опубликована работа Х. Додихудоева «Философия крестьянского бунта. О роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке». Это исследование является более обширным вариантом монографии «Очерки философии исмаилизма: Общая характеристика философской доктрины X – XIV века» (1976). В исследовании Додихудоева большое внимание уделено философским взглядам Нāсира Хусрава, высоко оценен его вклад в развитие философии исмаилизма, подробно разобрано учение о познании с привлечением большого количества материала, работа изобилует цитатами. Однако при оценке и интерпретации идей и взглядов Нāсира Хусрава Додихудоев сознательно стремился показать его материалистом и борцом с исламским вероучением.

Проблемам гносеологии философии Нāсира Хусрава посвящена кандидатская работа А. Шохуморова «Концепция познания Носири Хусрава»¹⁸. По мнению Шохуморова, «сердцевиной философии Носири Хусрава является его теория познания. Она, собственно говоря, и есть причина возникновения его

¹⁶ В таджикском языке буква «алиф» в середине слова читается как [o], тогда как в персидском алиф в середине слова передается звуком [ā].

Если в названиях работ или в цитируемом тексте будет встречаться транслитерация персидских и/или арабских слов, мы будем приводить транслитерацию в том виде, в котором она дана автором работы или цитаты. Во всех остальных случаях транслитерация будет дана в соответствии с системой Крачковского-Ромаскевича.

¹⁷ Ашуров Г. Философские взгляды Носири Хисрава: (на основе анализа трактата «Зад-ал-мусафирин»). Душанбе: Дониш, 1965.

¹⁸ Шохуморов А. Концепция познания Носири Хусрава: автореф. дисс. на соиск. ст. канд. филос. наук. – Душанбе, 1990.

философии»¹⁹. Кроме того, автор приходит к заключению, вызывающему сомнение, что Нāсир Хусрав противопоставлял религию и философию и был материалистом.

В диссертации «Исмаилитская философия Насира Хусрава»²⁰ Н. Арабзода проанализировал вопросы онтологии, гносеологии и этики исмаилитского мыслителя, а также затронул вопрос об отражении философии исмаилитского проповедника в его поэзии. Арабзода провел серьезное исследование философских концепций Нāсира Хусрава, но не объединил их в систему, не показал взаимосвязь концепций и не выявил центральной идеи философии Нāсира Хусрава.

В исследовании Р. Назариева «Социальная философия “Ихван ас-сафа” и Насира Хусрава»²¹ освещены взгляды Нāсира Хусрава на социальные и морально-нравственные проблемы.

Исследования философии Нāсира Хусрава не прекращались и за пределами СССР и стран СНГ. В 1977 году был основан Институт исмаилитских исследований (The Institute of Ismaili Studies). При поддержке института выходят публикации, посвященные философии Нāсира Хусрава, но, как правило, в них освещены отдельные аспекты его учения, например: «Разум (‘ақл) в поэзии и прозе Насира Хусрава» Ф. М. Хунзай²², «Концепция Разума и интеллектуального обучения согласно пиру Насиру Хусраву» и «Теория обучения (*та’лим*) для развития человеческого интеллекта согласно Хакиму Насиру» Л. Первани²³, «Взгляд Насира Хусрава на “дни творения”» Ш. Вирани²⁴

¹⁹ Там же, с. 2.

²⁰ Арабзода Н. Исмаилитская философия Насира Хусрава: автореф. дисс. на соиск. ст. докт. филос. наук. – Душанбе, 1998.

²¹ Назариев Р. «Социальная философия “Ихван ас-сафа” и Насира Хусрава». Душанбе: Ирфон, 2011.

²² Hunzai F.M. The Position of ‘Aql in the Prose and Poetry of Nasir Khusraw. 2006. URL: <http://ismaililiterature.com/books--english->. Дата обращения: 27.02.2015.

²³ Peerwani L.P. Pir Nasir Khusraw's Concept of Intellect and Theory of Intellectual Education (I) / Ilm, Volume 12, Number 1 (July 1989); Part II: Hakim Nasir's Theory of Education (ta'lim) for the Development of the Human Intellect – URL: <http://simerg.com/literary-readings/pir-nasir-khusraws-theory-of-intellectual-education-2/>. Дата обращения: 27.02.15.

²⁴ Shafique V. The Days of Creation in the Thought of Nasir Khusraw. - *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*, Khujand, 2005, Publishing House “Noshir”, pp.74-83. URL: http://iis.ac.uk/view_article.asp?ContentID=106747. Дата обращения: 27.02.2015.

и т.д. В западном востоковедении нет обобщающих научных работ, в которых была бы предпринята попытка представить философские взгляды Нāсира Хусрава как единое целое.

Хотя на данный момент существует значительное количество трудов, посвященных отдельным аспектам философии Нāсира Хусрава, работу по анализу учения этого мыслителя нельзя считать завершенной. В отечественных и зарубежных исследованиях подробно рассмотрены отдельные философские концепции Нāсира Хусрава, большое внимание уделено философскому аспекту поэтического наследия исмаилитского мыслителя. Однако до сих пор нет работ, в которых бы детально были проанализированы философские истоки, концепции, повлиявшие на учение Нāсира Хусрава, определена основная идея, вокруг которой сформировалась его философская система, показаны и проанализированы связи между отдельными философскими концепциями Нāсира Хусрава. Вместе с тем такое исследование должно опираться на результаты, достигнутые в рассмотренных выше научных трудах и признанные научным сообществом. В современной науке лучше всего изучены теория познания и проблема бытия (категории материи и формы, субстанции и акциденции, времени и движения), а также социально-этические взгляды философа. Однако остается немало вопросов, связанных с учением о сотворении мира, с учением о спасении человека, а также с определением взаимосвязей внутри цепочки «Бог – Разум – Душа», что влечет за собой необходимость уточнить содержание понятия «бытие» в философии Нāсира Хусрава. Кроме того, для всестороннего анализа философии Нāсира Хусрава следует опираться не только на его поэтическое наследие, но и уделить должное внимание его философским трактатам. О росте интереса к философскому наследию Нāсира Хусрава свидетельствует тот факт, что в 2003 г. в связи с 1000-летием Нāсира Хусрава в Душанбе было издано трехтомное собрание сочинений исмаилитского мыслителя, но философские сочинения так и не были проанализированы.

Предметом исследования являются философские взгляды Нāсира Хусрава, рассматриваемые как в сопоставлении с концепциями исмаилитских философов предшествующего периода, так и в сравнении с учением фальсафы.

Объектом исследования являются философские трактаты Нāсира Хусрава, среди которых особое внимание уделено трактату «Раскрытие и освобождение» (*Гушāйиши ва рахāйиши*).

Цель и задачи исследования.

Целью данной работы является исследование системы философских взглядов Нāсира Хусрава на основе трактата «Раскрытие и освобождение» (*Гушāйиши ва рахāйиши*) и других его философских трудов. В соответствии с этой целью решались следующие задачи:

1. Выполнить комментированный перевод с персидского языка на русский язык трактата Нāсира Хусрава «Раскрытие и освобождение» (*Гушāйиши ва рахāйиши*).
2. Показать истоки философских взглядов Нāсира Хусрава.
3. Проанализировать основные категории философии Нāсира Хусрава, обратив особое внимание на концепцию бытия.
4. Исследовать понимание Нāсиром Хусравом исмаилитского положения о связи между Богом и человеком, о месте человека в мироздании, его предназначении.
5. Исследовать учение о спасении человека.
6. Проанализировать развитие концепции имамата в философии Нāсира Хусрава.

Научная новизна работы состоит в том, что в ней впервые:

1. Проведен полный анализ концепции бытия Нāсира Хусрава, а также дан ее сравнительный анализ с концепцией бытия Ибн Сйны.
2. Показаны преемственность и отличие метафизики Нāсира Хусрава от концепций предшественников.
3. Изложено учение исмаилитского философа о сотворении мира.

4. Детально освещено учение Нāсира Хусрава о спасении человека.
5. Определено, какое место в своей философской системе отводил Нāсир Хусрав концепции имамата.
6. В научный оборот введен новый источник, прежде не переводившийся на русский язык.

Методологическая основа диссертации.

При решении задач диссертационного исследования использовались следующие методологические приемы:

1. Метод историко-философской реконструкции;
2. Метод сравнительного анализа;
3. Логико-смысловой подход к анализу текста;
4. Принцип системного историко-философского подхода к предмету исследования.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Нāсир Хусрав – последний представитель иранской школы исмаилизма²⁵; в его философской системе были развиты концепции предшественников (ан-Насафй, ас-Сиджистанй).
2. В философии Нāсира Хусрава было переосмыслено учение Ибн Сйны о Первопричине. Для исмаилизма характерно понимание причинно-следственной связи таким образом, что причина так же зависит от следствия, как и следствие от причины. Важнейшей задачей Нāсира Хусрава являлось последовательное доказательство отсутствия связи между Богом и сущим.
3. В своей метафизике Нāсир Хусрав переосмысливает неоплатоническую триаду «Единое – Ум – Душа». В системе исмаилитского философа Бог перестает быть причиной всего сущего, эту роль берет на себя цепочка «Слово Бога – Разум

²⁵ Исследователи выделяют три школы исмаилизма, которые оказали большое влияние на развитие учения. Первой и самой старой считается йеменская школа исмаилизма (с 881 г.), заслуга которой состоит в разработке метода комментирования *ta'wīl*, другая школа исмаилизма, в рамках которой был разработан и кодифицирован исмаилитский мазхаб, зародилась в Северной Африке (с 893 г.), а начало иранской школы исмаилизма было положено в 912 г., когда *dā'ī* Мухаммад ан-Насафй сделал первую попытку адаптировать греческую философию к исламскому Откровению в исмаилитской интерпретации в своем труде *Kitāb al-maḥṣūl* («Книга смысла и сути»), не дошедшем до наших дней.

– Душа». Возможны два варианта трактовки связей, соединяющих элементы этой цепочки. Анализ парных конструкций «Слово Бога – Разум» и «Разум – Душа» позволяет установить, что взаимодействие внутри каждой пары построено по принципу «причина – следствие», или «творец – сотворенное». Если «достроить» цепочку до вида «Слово Бога – Разум – Душа – материальный мир», то можно рассматривать цепочки «Слово Бога – Разум – Душа» и «Разум – Душа – материальный мир» как реализацию трехчастной схемы «действие – действие – претерпевающее», где каждый второй компонент – процесс, а не субстанция.

4. Нāсир Хусрав трансформирует и адаптирует учение фальсафы о бытии к триаде «Слово Бога – Разум – Душа», переосмыслив понятия Бог и Первопричина. Нāсир Хусрав аргументированно опровергает положение, что Бог является Первопричиной. Исмаилитский философ основные функции Первопричины делегирует Слову Бога и Всеобщему Разуму, что отразилось и на их онтологическом статусе: если в учении Ибн Сйны Бог (т.е. Первопричина) необходим-благодаря-себе (*вāджиб ли-зāти-хи*) и обладает абсолютным существованием (*вуджуд мутлак*), то в системе Нāсира Хусрава невозможно приписать Богу существование или не-существование. Слово Бога становится обладателем абсолютного бытия (*хаст-и мутлак*), а Всеобщему Разуму приписывается необходимое бытие (*хаст-и вāджиб*). Ибн Сина утверждал, что существование прибавляется к сущности вещи, вещь же изначально обладает возможностью (*имкāн*). Нāсир Хусрав подчиняет категорию «возможность» категории «бытие»: «возможное бытие» (*хаст-и момкин*) изначально находится в границах понятия «бытие» (*хаст/хастī*) и вместе с тем предполагает возможность вещи быть или не быть, то есть является «развилкой» между существованием (*бūd*) и не-существованием (*нāбūd*). В основе онтологии Нāсира Хусрава лежит одна категория – «бытие» (*хаст/хастī*), которое имеет несколько уровней, каждый из которых связан с предыдущим.

5. Стремление Нāсира Хусрава вывести понятие Бога за рамки философской системы породило трудности и противоречия. Не определен статус Слова Бога,

его свойства и атрибуты, не показано, как оно образует единое целое с Разумом. Кроме того, в вопросе о сотворении мира Всеобщей Душой Нāсир Хусрав допускает явное противоречие: хотя Бог никак не взаимодействует с сущим, тем не менее Всеобщая Душа получает от Него два дара: первоматерию, из которой Всеобщая Душа творит свое тело, и некую силу, с помощью которой она творит свое тело из первоматерии.

6. Мироздание понимается Нāсиром Хусравом как многоуровневая система. Каждый уровень мироздания (духовный, религиозный, материальный мир) характеризуется через соотнесение двух атрибутов: приносить пользу (*фāиде деханде*) и принимать пользу (*фāиде назйрафте*). Эти атрибуты характеризуют две стороны одного процесса, который протекает не только в границах отдельно взятого уровня мироздания, но и обеспечивает взаимосвязь между мирами. Духовный мир приносит пользу, а материальный мир ее принимает. Знания, воплощенные в «плотной» (*касйф*) материи, должны вернуться в своем «тонком» (*латйф*) виде к своему источнику – Всеобщей Душе. Трансформация знания из «тонкого» в «плотное» и обратно происходит в религиозном мире благодаря *нāтиқу*²⁶ и *'асāсу*²⁷.

7. Человек – место пересечения трех миров: материального (человеческое тело материально), духовного (человек обладает душой) и религиозного (человек должен стать частью исмаилитского социума). Предназначение человека в этой жизни – познать устройство духовного мира через познание мира материального, что следует делать под руководством имама. Спасение возможно при соблюдении баланса между исполнением религиозных предписаний и Закона, т.е. внешним (*зāхир*), и стремлением к духовному знанию, то есть внутренним (*бāтин*).

Теоретическая и практическая значимость исследования.

²⁶ Нāтиқ – (араб. «провозглашающий») пророк.

²⁷ 'Асās – (араб. «основание») духовный преемник пророка, которому доступен эзотерический смысл Откровения.

В диссертации предпринята попытка целостной реконструкции философской системы Нāсира Хусрава. Теоретическая значимость исследования заключается в том, что полученные результаты позволяют расширить и дополнить наше знание о философии иранской школы исмаилизма в целом и философии Нāсира Хусрава в частности. Данная работа может также представить интерес для дальнейших исследований по этой проблематике.

Практическое значение исследования состоит в том, что его результаты могут использоваться в учебном процессе при чтении общих курсов по истории философии, истории средневековой арабо-мусульманской философии. В научный оборот вводится русский перевод прозаического философского трактата Нāсира Хусрава *Гушāйиши ва рахāйиши* («Раскрытие и освобождение»).

Анализ философских взглядов Нāсира Хусрава позволил выявить ряд важнейших философских понятий (бытие, первоначало, время, субстанция и акциденция, материя и форма), раскрыть их содержание, что в дальнейшем может быть использовано при составлении словаря персидских философских терминов.

Структура исследования.

Диссертация состоит из введения, трех глав, в которых излагается содержание работы, заключения, в котором делаются основные выводы по итогам теоретического анализа, проведенного в работе, приложения, в котором приводится перевод трактата Нāсира Хусрава *Гушāйиши ва рахāйиши* («Раскрытие и освобождение»), и библиографии, содержащей список основных источников и научной литературы.

Апробация.

Отдельные положения диссертационного исследования были представлены на научном докладе «Первоначало в системе взглядов Нāсира Хусрава» в рамках семинара «Архитектоника культуры». (Институт философии

РАН. Сектор исламского мира. 31 марта 2015 года). Тезисы доклада опубликованы на интернет-странице семинара²⁸.

В рецензируемых изданиях, входящих в перечень ВАК, по теме диссертации опубликованы следующие статьи:

Корнеева Т.Г. Насир Хусрав: биография и творчество философа-исмаилита // Философия и культура. — 2015. - № 6. - С.830-842.

Корнеева Т.Г. Обоснование концепции имамата в философии Насира Хусрава // Политика и Общество. — 2015. - № 7. - С.930-937.

Корнеева Т.Г. Проблема перевода персоязычных текстов арабомусульманской философии // Философия и культура. — 2015. - №8. — С. 1175-1181.

Публикации в других научных изданиях:

Корнеева Т.Г. Проблемы методологии востоковедения и интерпретация смысла иноязычного текста // История востоковедения: традиции и современность: (Материалы школы-конференции аспирантов и молодых ученых) / отв. ред. И.Х. Миняжетдинов, рук. проекта и ред.-сост. М.А. Пахомова / Отдел аспирантуры ИВ РАН. — М. : Ин-т востоковедения РАН, 2014. С. 205-217.

²⁸ URL: <http://iph.ras.ru/page27105926.htm>. Дата обращения: 25.08.15.

Глава 1. Биография Нāсира Хусрава. Обзор философских систем исмаилизма, сложившихся к середине XI века

К концу XIX века о жизни Нāсира Хусрава сложилось множество легенд и преданий, так что не представлялось возможным определить, где в его биографии правда, а где вымысел. Ситуация осложнялась тем, что в то время еще было мало достоверной информации об исмаилизме, видным философом и проповедником которого был Нāсир Хусрав.

Мы можем судить о дефиците сведений как об исмаилизме, так и о жизни и творчестве Нāсира Хусрава по отчету А. Черкасова о командировке на Западный Памир в 1904 году: «Признавая главнейшими святыми Мухаммеда, дочь его Фатьму, зятя Али и внуков Хасана и Хусейна, свою религию таджики между собою называют “дини-пэндж-тэн” (религия пяти особ), а себя, адептов этой религии, – “пэндж-тэни”. <...> Учение это, несомненно, народилось из исмаилизма, но отошло от него так далеко, что я положительно считаю “пэндж-тэн” совершенно особой религией, имеющей с мусульманством столько же общего, сколько персидский бабизм, т.е. почти ничего. Основатель религии Шах Насири Хосров, живший в XIII веке нашей эры... Затем он жил при дворе халифа Аль-Мустансир-Билла (во второй половине XIII века) в Египте, где, как известно, исмаилизм достиг в X веке при халифе-фатимиде Аль-Хаким-би-амрилла крайних, уродливых форм развития. В учении Шах Насири Хосрова перемешаны доктрины чистого ислама, учения Христа, секты исмаилитов и даже браманизма»²⁹.

Еще в начале XX века об исмаилизме, его истории и развитии было практически ничего неизвестно. Как можно судить по процитированной части отчета А. Черкасова, Нāсир Хусрав почитался исмаилитами Памира, хотя время

²⁹ Отчет секретаря Российского политического агентства в Бухаре А. Черкасова о командировке в Припамирские бекства Бухарского ханства в 1904 г. Цит. по: *Халфит Н.* Россия и Бухарский эмират на Западном Памире (конец XIX – начало XX в.). М.: Наука, 1975. С. 103.

его жизни и характеристика учения ошибочны. Кроме того, Нāсир Хусрав не основывал новую религию, а наоборот, стремился распространить исмаилизм.

Данная глава диссертации является обзорной; в ней излагается биография Нāсира Хусрава, дана характеристика его творческому наследию, а также дан краткий обзор истории исмаилитов и развития их учения.

§ 1. Источники биографии Нāсира Хусрава

О жизненном пути Нāсира Хусрава сохранилось немало сведений, часть которых подтверждается, часть является недостоверной, а некоторые немаловажные данные носят характер гипотез, которые нельзя ни опровергнуть, ни подтвердить. Имя Нāсира Хусрава в течение девяти веков было окружено легендами. До нас дошло несколько письменных версий истории его жизни, созданных в разные эпохи. Устные предания о нем распространены до сих пор на Памире, где Нāсир Хусрав провел последние годы своей жизни.

Первое упоминание о проповеднике исмаилизма содержится в труде его современника Абӯ ал-Ма‘ālй³⁰ *Байāн ал-'адйāн* («Описание религий»), написанном в 1092 году³¹. В этом сочинении говорится, что Нāсир Хусрав был известен как исмаилитский глава региона, имел дом в Йумгане и, по мнению автора, совращал людей с истинного пути к Богу.

Следующее упоминание о Нāсире Хусраве датируется 1275 годом, вскоре после монгольского завоевания Средней Азии и падения халифата Аббасидов в 1258 году. Қādй³² Ширази ал-Байдāvй написал историю Ирана и его жителей *Низām ат-тавārйх* (букв. «Порядок времен»)³³. Ал-Байдāvй пишет о 30 000 стихов в *Дйвāне* Нāсира Хусрава и упоминает две его работы – *Раушанā 'й-нāме*

³⁰ Абӯ ал-Ма‘ālй – персидский писатель, служивший при дворе Газневидского султана Мас‘уда III. Его семья жила в течение длительного времени в Балхе. Сочинение «Описание религий» является самым ранним из известных работ по религиям на персидском языке.

³¹ *Бертельс А.* Указ. соч. С. 148.

³² Қādй – мусульманский судья-чиновник, назначаемый правителем и вершащий правосудие на основе законов шариата.

³³ *Хансбергер Э.* Указ. соч. С. 43.

(«Книга света») и *Канз ал-хақā‘иқ* («Клад истин»), последняя из которых не сохранилась. Ал-Байдāvī сообщает, что Нāсир Хусрав родился в Исфохане (в действительности в г. Кубадийан провинции Хорасан), упоминает о могиле поэта в Йумгане и называет неверную дату смерти – 1049 год³⁴.

В 1275 году вместе с историей ал-Байдāvī появляется географическое сочинение ал-Қазвйнī *Асār ал-билād ва ахбār ал-‘ибād* («Памятники земель и сведения о людях»), где две страницы, посвященные городку Йумган, по сути являются описанием жизни Нāсира Хусрава. Ал-Қазвйнī писал, что Нāсир Хусрав был правителем Балха, но после того, как жители восстали против него, бежал в хорошо укрепленный Йумган. По сообщению ал-Қазвйнī, Йумган – неприступный город в горах Западного Бадахшана, богат рудниками, в которых добывают серебро и камень, схожий с рубином. Ал-Қазвйнī сообщает, что для постройки дворцов, бань и закладки садов Нāсир Хусрав использовал магию³⁵.

В 1300 году Рашīд ад-Дйн Фазл Аллāх приступил к написанию сочинения под названием *Джāми‘ ат-тавārїх* («Общая история мира»), где дана, в общем и целом, верная информация о Нāсире Хусраве, о его путешествии в Египет, хадже в Мекку, возвращении в Балх, бегстве в Йумган³⁶.

Первое признание незаурядного таланта Нāсира Хусрава как поэта мы находим в сочинении *Бахāристāн* («Весенний сад») ‘Абд ар-Рахмāна Джāмī (XV в.). Свое сообщение Джāмī сопровождает несколькими стихами исмаилитского поэта; происхождение цитируемых строк учеными не установлено, возможно, что Джāмī не имел доступа к *Дивāну* Нāсира Хусрава и цитировал бейты поэта-исмаилита, приведенные в иных источниках³⁷. Мнение Джāмī о Нāсире Хусраве как об ученом сложилось после его знакомства с «*Сафар-нāме*» путешественника-исмаилита³⁸.

³⁴ Там же.

³⁵ Бертельс А. Указ. соч. С. 153 – 156.

³⁶ Хансбергер Э. Указ. соч. С. 46.

³⁷ Там же, с. 248.

³⁸ Бертельс А. Указ. соч. С. 156 – 157.

Современник Джамӣ, Амӣр Давлатшāх, создал в 1487 году значительный труд о поэзии и поэтах – *Тазкират аш-шу‘арā* («Антология поэтов»), где приведены те же сведения, что и у ал-Байдāvӣ. Давлатшāх цитирует стихи Нāсира Хусрава, что свидетельствует о личном знакомстве с творчеством поэта³⁹.

Веком позже в сочинении *Хулāсат ал-аш‘ār ва зубдат ал-афкār* («Избранные стихи и сливки мыслей») Тақӣ ад-Дйн Муҳаммад Кāшӣ приводит персидский перевод труда поэта, написанного на арабском языке и озаглавленного *Рисāла ан-надама фӣ йа‘ум ал-қийāма* («Трактат о раскаянии в Судный День»). Автор утверждает, что это автобиография Нāсира Хусрава. Арабский оригинал был утрачен, а персидский перевод, сделанный Тақӣ Кāшӣ, сохранился в антологии поэтов *Аташқада* («Храм огня») Лутф ‘Алӣ Бега (XVIII в.). Эта псевдобиография Нāсира Хусрава получила широкое распространение, хотя с действительной биографией поэта-исмаилита имеет очень мало общего⁴⁰. Приписываемая Нāсиру Хусраву автобиография была проанализирована такими известными иранистами, как Ш. Шефер (1820 – 1898) и Г. Эте (1844 – 1917); тем не менее она в том или ином виде вошла в несколько разных отредактированных изданий, например, в табризское издание (1863 г.) *Дивāна* поэта-исмаилита, а также большой отрывок псевдобиографии приведен в предисловии французского перевода сочинения Нāсира Хусрава *Сафар-нāме* («Книга путешествия»), выполненного Шефером в 1881 году⁴¹.

Труд Муҳаммада Муҳсина Фанӣ *Дабистāн-и мазāхиб* («Книга религиозных школ»), написанный в XVII веке, считался более поздними учеными одним из наиболее точных текстов. Автор верно определил время

³⁹ Хансбергер Э. Указ. соч. С. 47 – 48; Browne E. Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Apr. 1905, p.326.

⁴⁰ Хансбергер Э. Указ. соч. С. 48 – 49. Псевдобиография, приведенная Тақӣ Кāшӣ, довольно объемна и занимательна, в ней приведено большое количество красочных и фантастических деталей жизни Насира Хусрава, которые до сих пор изустно передаются исмaилитами на Памире, например, о появлении джиннов на похоронах проповедника исмaилизма (Каландаров Т., Терехов В. Путешествие в страну рубиновых гор. М.: Наука, 2006).

⁴¹ Browne E. Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Apr. 1905, p.326.

путешествия Нāсира Хусрава и дал точное описание ряда подробностей его жизни в Бадахшане⁴².

В конце XIX века Ризā Қулй Хāн создал биографический справочник ученых, поэтов и других литературных деятелей вплоть до своего времени – *Маджма‘ ал-фусахā* («Собрание красноречивых»). Ризā Қулй Хāн говорит о 12 000 строк *Дйвāна* Нāсира Хусрава, что не составляет и половины от упоминаемого ал-Байдāvй количества (30 000). В труде *Маджма‘ ал-фусахā* в числе прочих известных работ поэта-исмаилита упоминается его арабский *Дйвāн*, не дошедший до нашего времени⁴³.

XX век богат научными работами, основанными на проверенных фактах, о жизни и творчестве Нāсира Хусрава. В 1928 году в Тегеране вышло собрание его поэтических произведений, которое предваряет пространное предисловие Х. Таги-Задэ (1878 – 1970). Таги-Задэ, иранский политический деятель и ученый, подводит итог всей проделанной западными учеными работе, одновременно подвергая ее критике. Главной опорой ему послужил текст *Дйвāна*, изобилующий биографическими и историческими указаниями и позволивший отбросить и заменить вполне реальными данными ряд существовавших до тех пор гипотез⁴⁴. Благодаря проделанной работе Таги-Задэ количество «белых пятен» в биографии Нāсира Хусрава заметно сократилось, но его творчество и философское мировоззрение остались без должного внимания и не были подвергнуты тщательному анализу и изучению.

Биографией Нāсира Хусрава занимались многие иностранные и советские авторы: Г. Эте⁴⁵, Э. Браун⁴⁶, Е. Э. Бертельс⁴⁷, В. А. Иванов⁴⁸ и другие.

⁴² Хансбергер Э. Указ. соч. С. 50.

⁴³ Там же, с. 51 – 52.

⁴⁴ *Насир Хусрав*. Сафар-намэ. Книга путешествий. М.-Л.: Academia, 1933. С. 10.

⁴⁵ *Ethé H.* Nâsir bin Khusrau's Leben, Denken und Dichten // Actes du sixième Congrès international des Orientalistes, Leiden, 1884, II/1, pp. 171-237.

⁴⁶ *Browne E.* Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Apr. 1905, pp.313-352.

⁴⁷ *Berthels E.* Nasir Khusraw // Encyclopaedia of Islam, 1st ed. Vol. 6. Leiden: Late E.J. Brill and London: Luzac, 1913-38. P. 869-870.

⁴⁸ *Ivanow W.* Nasir-I Khusraw and Ismailism. Bombay: 1948; *Idem.* Problem's in Nasir-I Khusraw's Biography. Bombay, 1956.

Среди современных работ, посвященных Нāсиру Хусраву, следует особо отметить монографию «Нāсир Хусрав – рубин Бадахшана: портрет персидского Поэта, Путешественника и Философа» (2005) Элис К. Хансбергер, в которой подробно излагается биография Нāсира Хусрава; автор анализирует источники, в которых есть упоминания о Нāсире Хусраве, тщательно разбирает мифы, которыми окружена личность философа. Работа изобилует цитатами из поэтического *Дивāна*, сочинения *Сафар-нāме* и философских трактатов Нāсира Хусрава.

В данной главе была использована лишь часть работ, посвященных биографии Нāсира Хусрава. При написании биографической части было привлечено сочинение самого Нāсира Хусрава *Сафар-нāме* («Книга путешествия»), но в большей степени мы опирались на уже опубликованные исследования по этой теме. Наиболее сжатая, но полная биография персидского мыслителя приведена в Энциклопедии Ислама⁴⁹. Ранний этап⁵⁰ исследований биографии персидского мыслителя представлен работой Брауна Э. «Нāсир Хусрав: Поэт, Путешественник и Проповедник» (1905). Большую ценность имеет вступление Бертельса Е. к русскому переводу *Сафар-нāме* Нāсира Хусрава (1933), выполненного им же. В ряду исследований жизни и творчества Нāсира Хусрава важное место занимает работа советского автора Бертельса А. «Насир-и Хосров и исмаилизм» (1959). Во второй половине XX в. в биографии Нāсира Хусрава почти не осталось «темных» периодов, которые можно было бы исследовать на основании известных рукописей, поэтому здесь мы не будем перечислять другие работы, посвященные Нāсиру Хусраву, в которых повторяются уже известные факты биографии исмаилитского философа. Вместе с тем мы не ограничились работами, написанными в предыдущем столетии, но активно использовали монографию Хансбергер Э. «Нāсир Хусрав – рубин Бадахшана: портрет персидского Поэта, Путешественника и Философа» (2005)

⁴⁹ Nanji A. Nasir Khusraw // Encyclopaedia of Islam, 2nd ed. Vol. 7. Leiden — New York E.J. Brill, 1993. P. 1006-1007.

⁵⁰ Под «ранним этапом» мы понимаем научные исследовательские работы, посвященные Насиру Хусраву, изданные до 1928 года, когда в печать вышло тегеранское издание *Дивāна* Насира Хусрава с достоверной, хотя еще неполной биографией поэта-исмаилита, подготовленной Х. Таги-Задэ.

при изложении жизненного пути философа-исмаилита. В этой работе изложена всей информации о жизни Нāсира Ҳусрава, а также дан обзор истории исследования биографии и творчества проповедника исмаилизма.

§ 2. Биография Нāсира Ҳусрава

Жизнь Нāсира Ҳусрава традиционно делится на четыре периода. Первый – от рождения до обращения в исмаилизм, о нем мы знаем немного. О втором периоде – его семилетнем путешествии – рассказывается в сочинении самого Нāсира Ҳусрава *Сафар-нāме*. Третий период начинается с возвращения в родной Хорасан в качестве исмаилитского проповедника. Представление об этом этапе складывается из собственных свидетельств поэта и беглых упоминаний в других источниках. И четвертый период – жизнь поэта в Йумгане. Результатом этого заключительного этапа жизни Нāсира Ҳусрава стали его персидские сочинения – *Дивāн* поэтических произведений, а также ряд философских трактатов.

Известный персидский поэт и исмаилитский проповедник Абӯ Му‘йн Нāсир б. Ҳусрав б. Ҳāрис ал-Қубāзийāнӣ, более известный как Нāсир Ҳусрав, родился в городке Кубадийан в провинции Хорасан⁵¹ в 1004 году. Нāсир Ҳусрав принадлежал к семье правительственных чиновников и землевладельцев. О молодости его нам практически ничего не известно; все, чем мы располагаем, – его стихи, в которых есть малочисленные биографические указания, а также его сочинение *Сафар-нāме*, описывающее его путешествие в Египет.

Известно, что многие версии псевдо-биографии Нāсира Ҳусрава называют его «Алави» и даже возводят его род к ‘Алӣ, зятю пророка Муҳаммада. С. Х. Таги-Задэ подверг тщательному анализу данные, касающиеся происхождения Нāсира Ҳусрава из столь именитого рода, и пришел к выводу,

⁵¹ Практически на стыке нескольких современных государств: Таджикистана, Узбекистана, Туркмении, Афганистана и Ирана. В Средние века Кубадийан входил в состав окрестностей Мерва – главного города исторического района Балх провинции Хорасан на северо-востоке Ирана. Центром Хорасана был город Нишапур, который, как и Мерв, служил крупным пунктом остановки на Великом шелковом пути, а, следовательно, важным торговым и культурным центром.

что эта информация была получена вследствие неверного истолкования отдельных строк поэтического наследия Нāсира Хусрава, в которых он говорит о своей верности Фатимидам⁵².

Известно, что Нāсир Хусрав поступил на государственную службу по финансово-податному ведомству, сначала служил при дворе Газневидов, позже при правителях династии Сельджукидов. Как пишет сам Нāсир Хусрав в *Сафар-нāме*, «я занимался канцелярскими работами, принадлежал к числу заведующих государственными имуществами и делами и выполнял работу в диванах. Долгое время я занимался этим делом и приобрел некоторую известность среди моих сослуживцев»⁵³. Нāсир Хусрав, безусловно, был разносторонне образованной личностью, обладал обширными познаниями почти во всех областях науки того времени. Впечатления от поездок, совершаемых по долгу службы, давали пищу пытливому уму Нāсира Хусрава и, по-видимому, стали основой для разочарования в карьере чиновника⁵⁴.

В возрасте 40 лет (по другим источникам в 42 года)⁵⁵ поэт пережил духовный кризис, кульминацией которого явилось убеждение, что истина заключена в исмаилитском послании.

Истинные причины духовного переворота Нāсира Хусрава, скорее всего, останутся неясны. Сам поэт в *Сафар-нāме* пишет об этом так:

«Как-то ночью приснилось мне, что кто-то говорит: “Долго ли ты будешь пить это вино, которое лишает человека рассудка? Пора бы тебе образумиться”. Я ответил: “Мудрецы не смогли придумать ничего лучше, что отгоняло бы мирские заботы”. Голос сказал: “Бесчувствие и беспамятство не есть покой. Нельзя назвать мудрецом того, кто указывает человеку путь к бесчувствию.

⁵² Бертельс А. Указ. соч. С. 169 – 170.

Фатимиды - династия, которая обосновывала свое право на власть родством с дочерью пророка Муḡаммада.

⁵³ Насир Хусрав. Сафар-намэ. Книга путешествий. М. – Л.: Academia, 1933. С. 29.

⁵⁴ Бертельс А. Указ. соч. С. 174.

⁵⁵ Рассказывая о своем духовном «пробуждении» в *Сафар-нāме*, Насир Хусрав говорит, что ему было 40 лет: «Я проснулся после вчерашнего сна, надо мне проснуться и от моего сорокалетнего сна» (*Сафар-намэ*, с. 31). В *Дивāне* Насир Хусрав указывает, что ему было 42 года, когда «моя разумная душа принялась за поиски разума» (цит. по: Browne E. Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Apr. 1905, p.331).

Напротив, надо искать что-нибудь, что могло бы приумножить силы разума и рассудка”. – “Откуда же мне взять это?” - спросил я. “Ищущий да обрящет”, - ответил он и указал в направлении киблы⁵⁶. Больше он уже ничего не говорил. Проснувшись, я вспомнил все. Сон произвел на меня неизгладимое впечатление, и я молвил про себя: “Я очнулся после вчерашнего сна, пора мне пробудиться и от моей сорокалетней спячки. Я понял, что не добьюсь счастья, пока не переменю своих дел и привычек”»⁵⁷.

Нәсир Хусрав покинул родные места, оставил свой пост, дом и семью и вместе с братом отправился в паломничество в Мекку. Путешествие растянулось на долгих семь лет, в течение которых Нәсир Хусрав четыре раза посетил Ка‘бу⁵⁸. На пути к мусульманским святыням он пересек Северный Иран, Армению, Азербайджан, Сирию, Иерусалим и Палестину; провел несколько лет в Каире при дворе Фатимидов, где поближе познакомился с исмаилитской доктриной. Благодаря тесным отношениям с ал-Муаййадом аш-Ширāзй, впоследствии верховным *дā’ī*⁵⁹ империи Фатимидов, Нәсир Хусрав ознакомился с законодательством и методами государственного управления. В своих записках путешественника он с живым интересом фиксировал обычаи страны, в которой находился, описывал административную систему, технические достижения, материальную культуру, давал описания планировки городов, фортификационных сооружений. Как ученый Нәсир Хусрав проявлял интерес к различным областям знания, таким как история, политика, археология, религиозные верования и обычаи, военное искусство, что засвидетельствовано в его *Сафар-нāме*. За время путешествия он несколько раз совершил

⁵⁶ Кибла – точно установленное из любой точки земного шара направление в сторону священной Ка‘бы в г. Мекке в Аравии, соблюдаемое всеми мусульманами во время совершения пятикратных ежедневных молитв и отправления ряда ритуалов. Кибла (ориентация) имеет важное значение при строительстве мечетей и других исламских культовых сооружений.

⁵⁷ *Насир Хусрав*. Сафар-наме. Книга путешествий. М. – Л.: Academia, 1933. С. 30-31.

⁵⁸ Ка‘ба – мусульманская святыня в виде кубической постройки во внутреннем дворе мечети Масджид ал-Харām (Заповедная Мечеть) в Мекке, в сторону которой мусульмане обращаются во время молитвы. Ежегодное паломничество к Ка‘бе (хадж) — один из основных элементов исламского ритуала. Главенствующую роль Ка‘бы признают все мусульмане.

⁵⁹ Дā’й – «призывающий, проповедник», миссионер, ответственный за распространение исмаилизма путем привлечения годных новообращенных и обучение их исмаилитской доктрине.

паломничество в Мекку. Вернулся в Балх он совершенно другим человеком, найдя ответы на свои вопросы в исмаилизме, который воспринял как истинную религию.

По мнению Е. Э. Бертельса, изложенному в предисловии к русскому переводу *Сафар-наме*, восхищение Нāсира Хусрава было вызвано вполне объективными историческими причинами. «Подковерная» борьба персидской аристократии против арабских халифов (Омейядов и Аббасидов) привела к тому, что вся Персия была раздираема внутренними конфликтами. Крестьянство разорялось, разрушавшие оросительные системы войны приводили к постоянным недородам и голоду. Грабежи делали невозможным безопасное передвижение, и торговое сословие тоже попадало в нелегкое положение. Поэтому объяснима и понятна идеализация, которой Нāсир Хусрав подвергает гораздо более передовой в те времена Египет⁶⁰, где «купцы на ночь не запирают лавок», налоги взимаются по определенному реестру, а не по желанию правителя. Отсюда и возникает у него мысль о том, что истина заключена отнюдь не в суннизме, ибо на территории суннитских халифов царят беззаконие и бедность, а в шиизме, и именно в исмаилизме, потому что богатство и справедливость воцарились на этих землях⁶¹.

Вернувшись из Египта в 1052 г., Нāсир Хусрав начал проповедовать исмаилизм в родном Хорасане. Как *худжжат* («доказательство») – верховный *дā'и* Хорасана, он организовал в Балхе тайный центр для распространения призыва (*да'ват*, или *да'ва*⁶²) в Хорасане, Нишапуре и Табаристане. Скорее всего, проповедь эта не ограничивалась одними религиозными вопросами, а

⁶⁰ В 969 г. Египет вошел в состав империи Фатимидов. Новым правителям Египта от предшествовавших династий Тулунидов и Ихшидидов досталась эффективная администрация и разумная фискальная система, усовершенствованная Ибн Киллисом (ум. 990) – советником и помощником по экономическим вопросам при Фатимидских халифах, ранее служивший у Ихшидидского правителя Кафура (ум. 968). Фатимиды установили торговые отношения с Византией, странами Западной Европы, Индией, Юго-Восточной Азией. Египетский военный флот контролировал восточное Средиземноморье, а Александрия и Триполи в Сирии были крупнейшими центрами мировой торговли (подробнее см. *Фильштинский И.* История арабов и Халифата (750 – 1517 гг.). М., 2008).

⁶¹ *Насир Хусрав.* Сафар-намэ. Книга путешествий. М. – Л.: Academia, 1933. С. 14 – 16.

⁶² Да'ва(т) – призыв, миссия; в религиозно-политическом смысле представляет собой признание индивидуального или родового права на имамат.

затрагивала и чисто политические моменты, т.к. во многих касыдах Нāсирa Хусрава мы находим выпады против власти «турок», т.е. сельджуков, и нападки на подчинявшихся им багдадских халифов⁶³. Успехи его деятельности привели к усилению враждебности ученых-суннитов и их сторонников, что поставило под угрозу жизнь проповедника. Он был обвинен в том, что отклонился от истинной веры (*мулхид*). Дом его был разрушен, а сам Нāсир Хусрав был вынужден бежать в долину Йумган в Бадахшане, где нашел приют и покровительство у своего друга и единове́рца Абӯ ал-Ма‘āли ‘Али ибн ал-Асада – местного амира. А. Е. Бертельс считает, что бегство исмаилитского проповедника в Йумган следует отнести к 1059-1063 годам, когда в Хорасане всеми делами ведал Низām ал-Мулк, энергично боровшийся с инакомыслием⁶⁴. Остаток жизни Нāсир Хусрав посвятил распространению исмаилизма в Бадахшане⁶⁵.

Сколько лет провел Нāсир Хусрав в Йумгане и когда он умер – неизвестно. В йумганской касыде имеется упоминание о том, что ему исполнилось 70 лет. В другом месте *Дивāна* он сообщает, что провел в Йумгане уже 15 лет. Если отталкиваться от самой ранней даты бегства в Йумган в 1058-1059 г., то следует полагать, что касыда написана в 1072-1073 г. Более поздних дат *Дивāн* не содержит, и следует заключить, что Нāсир Хусрав был еще жив в 1072-73 г. Дата его смерти – 1088-89 г. – которой придерживались многие исследователи, писавшие о Нāсире Хусраве, имеет такое же право на существование, как и любая другая⁶⁶. Элис Хансбергер в монографии «Нāсир Хусрав – Рубин Бадахшана» в качестве «приблизительной» даты смерти называет 1077 год⁶⁷, а Фархад Дафтари пишет, что Нāсир Хусрав скончался после 1072 года⁶⁸. Точная дата смерти до наших дней остается неизвестной.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Бертельс А. Указ. соч. С. 187.

⁶⁵ Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в средние века. М.: Ладомир. 2006. С. 146

⁶⁶ Бертельс А. Указ. соч. С. 189 – 190.

⁶⁷ Хансбергер Э. Указ. соч. С. 23.

⁶⁸ Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в средние века. М.: Ладомир. 2006. С. 146.

Мавзолей Нāсира Хусрава, известный как «Хазрат Саид Шах Насир», находится на холме близ селения Джирм в окрестностях Файзабада – столицы Афганского Бадахшана, и служит местом поклонения окрестных исмаилитов.

§ 3. Труды Нāсира Хусрава

Дошедшее до наших дней письменное наследие Нāсира Хусрава состоит из травелога *Сафар-нāме* («Книга путешествий»), *Дивāна* его поэтических сочинений и прозаических философских трактатов.

Сафар-нāме – единственное имеющееся в нашем распоряжении произведение Нāсира Хусрава, написанное, скорее всего, до его обращения в исмаилизм. Об этом свидетельствуют многочисленные детали, разбросанные в самой книге: автор удивляется, узнав, что обитатели Триполи и Сура шииты, и хвалит одного қадй-суннита в городе Суре. Упоминая о халифе Омаре, он добавляет к его имени почтительные пожелания, как это всегда делают сунниты и т.п.⁶⁹ Однако Е. Э. Бертельс высказал предположение, что «к произведению Насир-и Хусрау приложил руку какой-нибудь позднейший редактор суннит, постаравшийся затушевать все наиболее ярко выраженные шиитские места и сделавший типично суннитские добавки. И в самом деле, у некоторых из более поздних суннитских авторов имеются цитаты из “Сафар-намэ” со ссылкой на Насир-и Хусрау, которых, однако, в нашей редакции уже нет. Отсюда следует вывод, что книга дошла до нас не в первоначальном своем виде, и представляет своего рода эксерпт, сокращенную и даже несколько видоизмененную редакцию»⁷⁰. Бертельс А. в работе «Насир-и Хосров и исмаилизм» приводит мнение Г. Эте, который сделал предположение, что суннитский дух *Сафар-нāме* можно объяснить осторожностью Нāсира Хусрава и его нежеланием выдать свои исмаилитские взгляды. В. Иванов был согласен с Г. Эте в том, что на момент написания *Сафар-нāме* Нāсир Хусрав уже был исмаилитом, а суннитские

⁶⁹ *Насир Хусрав. Сафар-намэ. Книга путешествий.* М. – Л.: Academia, 1933. С. 21.

⁷⁰ Там же, с. 22.

добавки и формулировки можно объяснить широко практиковавшимся приемом *тақййа*, т.е. благоразумным сокрытием своей веры в опасные времена⁷¹. Точное время создания произведения нам неизвестно, возможно, что сочинение было написано по возвращении из путешествия, то есть после того, как Нāсир Хусрав стал адептом исмаилизма, а потом попало в руки к редактору-сунниту. В любом случае книга *Сафар-нāме* бесценна для ознакомления с реалиями мусульманского Востока того периода. Написана она чрезвычайно просто и безыскусно и, видимо, предназначена для самого широкого круга читателей. Автор живо, непосредственно рассказывает о том, что видел, стремясь быть как можно более правдивым.

Стихотворное и философское наследие Нāсира Хусрава было создано в вынужденном уединении в Йумгане.

Сборник поэтического наследия Нāсира Хусрава в настоящее время насчитывает от 11 тысяч⁷² до 15 тысяч строк⁷³ (о подлинности и аутентичности многих строк еще ведутся споры). В *Дивāне* в основном представлен жанр касыды, но также содержатся и более короткие стихотворения, и четверостишия (*қит‘а* и *рубā‘ī*).

В ранний период развития классической персидской поэзии касыда занимала высшую ступень в иерархии поэтических форм. Касыда, как правило, использовалась для парадного придворного панегирика и была посвящена какому-либо торжеству. Наставительный элемент в придворной касыде был представлен незначительно, выполнял вспомогательную задачу и не был прямо связан с основной целью касыды. Нāсир Хусрав использует стихотворную форму касыды, вкладывая в нее совсем иные смыслы. Панегирическая цель касыды замещается дидактической, среди мотивов касыды появляются политические, морально-этические, социальные, дидактические, философские темы. Нāсир Хусрав, трансформировав тематику касыды, дал импульс для переориентации

⁷¹ Бертельс А. Указ. соч. С. 165.

⁷² *Nasir Khusraw*. Knowledge and liberation. A treatise on Philosophical Theology. London: I.B.Tauris &Co Ltd, 1999. P. 10.

⁷³ Хансбергер Э. Указ. соч. С. 35.

касыды как жанра⁷⁴. Мы можем лишь предположить, что еще во время своего пребывания при дворе он писал панегирики и газели любовного содержания, как и любой другой поэт, но творчество того времени до нас не дошло. Возможно, сам поэт уничтожил свои стихотворения после душевного переворота и обращения в исмаилизм.

Единое мнение о художественной ценности стихов Нāсира Хусрава в течение последнего столетия окончательно не сформировалось. Так, Е. Э. Бертельс в своей статье «Насир-и Хусрау и его взгляд на поэзию» писал, что итальянский ученый И. Пицци в своей «Истории персидской поэзии» (Турин, 1894) отказался писать о *Дўвāне* Нāсира Хусрава, поскольку тот лишен какой-либо поэтической ценности. Мнения И. Пицци придерживался и В. А. Иванов – выдающийся востоковед-иранист, всемирно признанный знаток исмаилитского движения, который заложил своими трудами прочную научную базу исследования истории и философии исмаилизма. Другого взгляда на поэзию исмаилитского поэта держался Э. Д. Браун, автор статьи «Насир-и Хусрав, Поэт, Путешественник и Проповедник» («*Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist*», 1905). Он считал *Дўвāн* Нāсира Хусрава оригинальным, в нем проявилась ученость поэта, его вера, искренность и бесстрашие⁷⁵. Сам Е. Э. Бертельс в своей статье очень аккуратно выражает мнение относительно творчества поэта. С одной стороны, персидский поэт-проповедник очень хорошо разбирался в сложной арабско-персидской технике стихосложения. Он был хорошо знаком с литературой своего времени. С другой стороны, Бертельс отказывает Нāсиру Хусрава в «песенности» стиха; безразличие поэта к благозвучию он объясняет ориентированностью стиха Нāсира Хусрава на чтение, иначе говоря, обращением поэта не столько к чувству, сколько к разуму читателя⁷⁶.

⁷⁴ Додыхудоева Л.Р., Рейснер М.Л. Указ. соч. С. 74 – 79.

⁷⁵ Browne E. *Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist* // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Apr. 1905, p.334-335.

⁷⁶ Бертельс Е. Насир-и Хусрау и его взгляд на поэзию / Е. Э. Бертельс // *Избранные труды: История литературы и культуры Ирана*, т. 5. М.: Наука, 1988, с. 322.

М. Л. Рейснер и Л. Р. Додыхудоева в исследовательской работе «Поэтический язык как средство проповеди: концепция “Благого Слова” в творчестве Насира Хусрава» дают иную оценку поэзии персидского поэта. Нāсир Хусрав жил и творил в эпоху становления новоперсидского языка, в своих касыдах он сочетал «несочетаемое», придавал новое значение обыденным словам, искал и находил новые образы для выражения в метафорической форме своих идей и философских концепций. Стихотворения Нāсира Хусрава следует рассматривать как «поэтическую лабораторию», в которой автор экспериментирует со словами и их смыслами. Он – создатель нового поэтического языка. При оценке поэтического наследия следует учитывать и аудиторию, которой были адресованы касыды. Нāсир Хусрав творил не при дворе, посвящая произведения правителям и их приближенным, которые в совершенстве владели арабским языком и были знакомы с творчеством многих поэтов. Он творил как для грамотных купцов и землевладельцев, так и для безграмотных крестьян и ремесленников, стремясь к тому, чтобы его произведения понял каждый, кто их услышит. Не нужно забывать и о нестандартной цели его стихотворений. В отличие от обычных касыд-панегириков, которые писались при дворах правящих династий, касыды Нāсира Хусрава имеют дидактико-проповедническую цель, которая требовала других образов и метафор. Рейснер и Додыхудоева считают, что «поэзия Нāсира, посвященная призыву к вере и использующая описания природы и исторических событий, наполнена эмоциями и страстью и обращена ко всему чувственно-рациональному комплексу восприятия человека, а отнюдь не только к разуму»⁷⁷. Все вышеперечисленные факторы обусловили простоту языка касыд, их философско-религиозное содержание и те приемы, которые использовал Нāсир Хусрав для выполнения поставленных задач, поэтому следует несколько иначе подходить к оценке его *Дйвāна*, ведь мы имеем дело не с придворным поэтом, для которого первостепенное значение имеют изящность стиха и оригинальность

⁷⁷ Додыхудоева Л.Р., Рейснер М.Л. Указ. соч. С. 26.

способа восхваления патрона, а с миссионером религиозно-философского течения, для которого прежде всего важны ясность смысла и доступность его объяснений.

Нāсир Хусрав – автор двух поэм (*маснави*) – *Раушанā`ū-nāме* («Книга просветления») и *Са`ādат-nāме* («Книга счастья»), – которые были включены в издание *Дивāна* 1925-1928 гг., несмотря на сомнения в принадлежности одной из них поэту⁷⁸. Нāсир Хусрав дал начало новому жанру – бессюжетной дидактико-религиозной эпической поэмы, образцами которой и являются вышеназванные *маснавī*. Они весьма близки по своему содержанию к проповедям, но от последних их отличает стихотворная форма и бóльшая тематическая упорядоченность, что не было присуще проповедническим текстам того времени. Позднее жанр дидактической поэмы активно развивали поэты-суфии, такие как Санā`й, `Аттār, Рӯмī.

Как лидер исмаилитского призыва в Хорасане, Нāсир Хусрав оставил ряд прозаических трудов, раскрывающих положения исмаилитской доктрины. Все они, насколько нам известно, написаны на персидском языке. В настоящее время шесть из них изданы, некоторые труды или отдельные их части переведены на европейские языки:

- *Гушāйиши ва рахāйиши* («Раскрытие и освобождение»). Трактат можно охарактеризовать как краткий справочник по исмаилизму, отвечающий на общие религиозные и философские вопросы фатимидского призыва и резюмирующий исмаилитское учение эпохи Фатимидов. Трактат построен по схеме «вопрос-ответ»: ученик задает вопрос, а Нāсир Хусрав на него пространно отвечает, подкрепляя свои аргументы аятами из Корана и ссылками на хадисы. Всего в книге содержится 30 таких вопросов-ответов.

⁷⁸ Хансбергер Э. Указ. соч. С. 35. По поводу «Са`адат-нама» на протяжении всего XX века велись жаркие споры. Элис Хансбергер в работе «Насир Хусрав – рубин Бадахшана» пишет, что в труде «Сабкшинаси» («Наука о стиле») Малик аш-Шуара Бахар утверждал, что, вероятно, поэма сочинена другим автором, неким Насиром Хусравом Исфакхани (Хансбергер Э. Указ. соч., с. 36). Но поскольку традиция приписывает это произведение Насиру Хусраву, оно было включено в издание *Дивāна* 1925 - 1928 годов. Советский востоковед Г. Ашууров считал, что «Са`адат-нāме» относится к трудам Шарифа Исфакхани (ум. 753), но не приводит никаких ссылок на источники (Ашууров Г. Философские взгляды Носири Хисрава, с. 38).

- *Джәмӣ ‘ ал-ҳикматайн* («Свод двух мудростей») представляет собой попытку объединить философию и религию, а именно греческую философию и ислам. Анри Корбен предлагает следующий перевод названия трактата: «Книга, объединяющая обе мудрости, или гармония греческой философии и исмаилитской теософии».

- *Хвāн ал-ихвāн* («Трапеза братьев») – одна из наиболее поздних работ Нāсира Хусрава, весьма близка к трактату *Китāб ал-йанāбий*’, написанному на арабском языке его единомышленником ас-Сиджистāнӣ (ум. около 972/73 г.). Это сходство дает основание предположить, что исмаилитский философ мог просто перевести сочинение своего коллеги на персидский язык. Но в трактате хорасанского *дā’и* содержатся части, которых нет у ас-Сиджистāнӣ. Эти разделы следует рассматривать как независимые тексты; они могут представлять собой утраченные части работы ас-Сиджистāнӣ или же оригинальные сочинения самого Нāсира Хусрава⁷⁹. Трактат состоит из ста разделов и включает такие темы, как значения слова «Аллах», виды разума и души, различие между духом и душой, возможность наказания бестелесной души или воздаяния, Воскресение.

- *Шии фаҗл* («Шесть глав») представляет собой краткий компендиум фатимидского учения о сотворении мира, начинающийся с изложения концепции единобожия (*таухїд*) и заканчивающийся анализом проблемы спасения человека.

- *Ваджх-и дйн* («Лик веры») – трактат, который целиком посвящен изложению основных положений исмаилитского учения. *Ваджх-и дйн* – главная работа Нāсира Хусрава по толкованию аятов Корана – *та’вїл*.

- *Зād ал-мусāфирїн* («Припасы путников»). Трактат написан в 1061 году. Произведение представляет собой своеобразную энциклопедию, охватывающую почти все мировоззренческие вопросы того времени, начиная от философских метафизических проблем и заканчивая проблемами космогонического и космографического характера. Наряду со сложнейшими

⁷⁹ Хансбергер Э. Указ. соч. С. 38.

метафизическими вопросами автора интересуют и чисто физические явления: происхождение грома и молнии и т.п. Трактат *Зād ал-мусāфирӯн* состоит из небольшого предисловия и 27 глав, которые имеют собственные подразделы.

Помимо вышеперечисленных трактатов, сам Нāсир Хусрав упоминал еще несколько работ, которые до сего момента не обнаружены. Г. Ашуров в работе «Философские взгляды Носири Хисрава» приводит список работ Нāсира Хусрава, упоминания на которые он обнаружил в известных сочинениях персидского мыслителя. Нāсир Хусрав в *Зād ал-мусāфирӯн* и в *Джāмӯ‘ ал-ҳикматайн* упоминает произведение *Бустāн ал-‘ақл* («Сад разума»). Кроме того, в *Джāмӯ‘ ал-ҳикматайн* Нāсир Хусрав приводит названия четырех работ, которые до нас не дошли: *Китāб ас-сан‘ат* («Книга чудес искусства»), *Китāб ‘ихтийār ал-имām ва ‘ихтийār ал-‘имāн* («Книга избрания имама и избрания веры»), *Ғарā‘иб ал-ҳисā‘иб ва ‘аджā‘иб ал-ҳассаб* («Удивительная арифметика и чудеса арифметиков»), *Лисāн ал-‘āлим* («Язык мудреца»). В прозаическом произведении *Шш фасл* упоминается работа *Китāб ал-мифтāх ва ал-миқбāх*⁸⁰ («Ключ и светильник»), а отрывки из нее приведены в *Х̣āн ал-ихвāн*. В *Х̣āн ал-ихвāн* упоминаются также две другие неизвестные работы Нāсира Хусрава: *Далїл ал-мутаҳайирӯн* («Проводник растерянных»), *Китāб ад-далā‘ил* («Книга доказательств»)⁸¹.

Элис Хансбергер в работе «Насир Хусрав – рубин Бадахшана» перечисляет те же работы, что и Ашуров Г., но есть некоторые разночтения в названиях. Хансбергер Э., опираясь на статью И. Пунавалы «*Biobibliography of Isma‘ili Literature*» (1977), пишет о двух произведениях Нāсира Хусрава: *Муфтāх* и *Муқбāх*, и делает *предположение*, что это одно произведение, тогда как Ашуров Г. утверждает наличие одного труда: *Китāб ал-мифтāх ва ал-миқбāх* («Ключ и светильник»). Далее, вместо названия *Бустāн ал-‘ақл* («Сад разума») в списке Хансбергер фигурирует название *Бустāн ал-‘укӯл* («Сад разумов»),

⁸⁰ У Ашурова Г. сделана опечатка: вместо слова «мисбах» («светильник») написано слово «мисхаб».

⁸¹ Ашуров Г. *Философские взгляды Носири Хисрава*. Душанбе: Дониш, 1965. С. 37-38.

При перечислении недошедших сочинений Насира Хусрава Г. Ашуров указывает номер страницы трактата, на которой встречается упоминание названия неизвестного сочинения.

вместо «*Лисāн ал-‘āлим*» («Язык мудреца») – «*Лисан ал-‘āлам*» («Язык мира»). Кроме того, Элис Хансбергер к неизвестным трудам Нāсира Хусрава, которые исмаилитский философ упоминает в своих дошедших до нас сочинениях, добавляет еще один трактат – *Kitāb андар радд-и мазхаб-и Мухаммад Закарийā ар-Рāзī* («Книга, направленная против учения Мухаммада Закарии ар-Рāзī»). Кроме перечисленных сочинений, утраченными считаются и многие другие работы Нāсира Хусрава, принадлежность которых персидскому мыслителю достоверно не установлена⁸².

Не дошедшие до нас работы Нāсира Хусрава предположительно написаны на арабском языке. Эрудиция и образованность исмаилитского философа не позволяют объяснить отсутствие среди имеющихся работ Нāсира Хусрава произведений на арабском языке посредственным знанием языка науки и культуры того времени. Среди ученых-востоковедов, занимающихся или же занимавшихся творчеством Нāсира Хусрава, приняты два объяснения этого феномена. Первое принимает во внимание целевую аудиторию персидского проповедника. Нāсир Хусрав сочинял свои касыды и философские трактаты для жителей Памира, которые не владели в совершенстве арабским языком, поскольку проживали на периферии арабского халифата. Читать произведения на арабском языке было некому, а посему Нāсир Хусрав, перед которым стояла в первую очередь проповедническая задача, писал на персидском языке, которым владели все классы общества.

Второе объяснение отсутствия работ на арабском языке косвенно связано с первым. Можно предположить, что Нāсир Хусрав все же написал ряд сочинений на арабском языке, и упоминание их заглавий в его сочинениях на персидском языке – не пустое хвастовство или приписывание себе работ других, неизвестных нам авторов. Тогда отсутствие этих работ среди обнаруженных рукописей связано с историей самого исмаилитского течения. В 1094 году произошел раскол внутри исмаилитской общины, разделивший исмаилитов на

⁸² Хансбергер Э. Указ. соч. С. 244.

два лагеря: исмаилитов-низаритов и исмаилитов-мусталитов⁸³. Главой исмаилитов-низаритов стал Хасан ас-Саббāх – *dā'ī* Персии; центром независимого призыва низаритов стала горная крепость Аламут в Северной Персии, а персидский язык получил статус религиозного языка исмаилитов Персии⁸⁴. В 1256 – 1257 гг. крепости низаритского государства были сданы татаро-монголам и уничтожены. Часть собранных книг была спасена исмаилитами и сочувствовавшими им и на протяжении веков хранилась в домах и частных библиотеках. Исмаилиты-низариты в первую очередь стремились сохранить философско-религиозные трактаты на персидском языке. Возможно, арабоязычные работы Нāсира Хусрава все же сохранились в какой-то частной библиотеке и когда-нибудь станут доступны для изучения.

§ 4. О трактате «Раскрытие и освобождение»

В качестве материала для анализа философских взглядов Нāсира Хусрава был выбран трактат *Гушāйиши ва рахāйиши*. В трактате разобраны и освещены «базовые» вопросы учения исмаилизма эпохи Фатимидов, которые образуют «каркас» учения. Ответы Нāсира Хусрава на общие вопросы позволяют увидеть основные черты его философской системы.

В название трактата *Гушāйиши ва рахāйиши* уже заложена основная тема сочинения. Слово *гушāйиши* является именем действия от глагола *гушāдан* «открывать, раскрывать, развязывать, разрешать (затруднение)», и его можно перевести как «раскрытие (информации), объяснение». Слово *рахāйиши* – тоже имя действия, образованное от глагола *растан* (или *рахāдан*) «спасаться, избавляться, освобождаться». *Рахāйиши* можно перевести как «спасение, освобождение, избавление». Слова *гушāйиши* и *рахāйиши* несколько раз встречаются в тексте трактата: слово *гушāйиши* мы видим лишь один раз в начале

⁸³ Подробнее об этом см. *Дафтари Ф.* Краткая история исма'илизма: Традиции мусульманской общины, М.: Ладомир, 2003.

⁸⁴ *Дафтари Ф.* Краткая история исма'илизма: Традиции мусульманской общины. М.: Ладомир, 2003. С. 132.

трактата – «Но мы разъясним тебе эти вопросы в книге, которую назвали “Раскрытие и освобождение” (*гушайиш ва рахайиш*), поскольку в ней мы раскрыли (*гушайиш ва рахайиш*) закрытое слово, чтобы настало раскрытие (*гушайиш*) и спасение (*рахайиш*) душам искренних правоверных» (*Гушайиш ва рахайиш* (далее ГР) § 2)⁸⁵. Слово *рахайиш* встречается также в контексте беседы о жизни после смерти: «Спрашиваешь, брат: “В чем состоит спасение (*рахайиш*) человека? Что такое воздаяние [за добрые дела]? Объясни, чтобы мы знали”. Знай, брат, что спасение (*рахайиш*) человека кроется в знании» (ГР §162-163). Итак, название *Гушайиш ва рахайиш* готовит читателя к тому, что чтение этого трактата есть процесс разрешения сложных вопросов, раскрытие сакрального знания, а также путь спасения души читающего, процесс обретения ею знаний, необходимых для достижения рая после смерти.

Трактат начинается с небольшого вступления, которое предваряется традиционным восхвалением Бога «Во имя Бога Милостивого, Милосердного и к Нему обращаемся за помощью». В первом абзаце персидский философ более пространно славит Бога и Мухаммада, причем на арабском языке: «Слава Богу, Господу миров, да будет уготован добрый исход богобоязненным; да пребудет благословение и мир с господином посланником Мухаммадом и всем его родом» (ГР §1). Во втором абзаце Насир Хусрав объясняет читателю причины написания сего трактата: «ты не нашел никого, кто бы мог разрешить затруднительные вопросы, которые вызывают много сомнений» (ГР §2), а в следующем абзаце философ кратко излагает структуру сочинения и перечисляет источники доказательств своих положений, которые будут разобраны в трактате: «Сейчас мы приведем твои вопросы, брат, и дадим ответы на каждый из них с пояснениями и разъяснениями, обосновывая их аятами Корана и доказательствами из окружающего мира и мира внутреннего, из стихий и первоэлементов» (ГР §3). На персидскую прозу эпохи Газнавидов и Сельджукидов (1058 – 1155 гг.) оказала влияние арабская проза X века: стало

⁸⁵ Цитаты из трактата приводятся по изданию *Насир Хусрав. Гушайиш ва рахайиш*. Лондон: I.B.Tauris, 1999. Все абзацы в трактате пронумерованы. Вместо страницы текста мы приводим номер абзаца, из которого взята цитата.

распространенным использование в начале произведений арабских фраз, а также получил распространение прием отсылки к аятам и хадисам и использование их в качестве примеров⁸⁶.

Сочинение построено по принципу «вопрос – ответ»: неизвестный исмаилит-неофит задает вопросы Нāсиру Хусраву, исмаилитскому *дā'ī*, по различным аспектам веры, философии и устройству физического мира, а Нāсир Хусрав дает пространные ответы, подкрепленные примерами из жизни, аятами из Корана, хадисами и логическими построениями. Трактат содержит 30 вопросов и ответов, каждый вопрос и ответ на него можно выделить в отдельную главу. Парвиз Мореведж во вступлении к английскому переводу трактата предлагает следующее тематическое деление глав:

а) главы 1-5 посвящены выявлению различий между изначальным и созданным, анализу материальных и нематериальных творений;

б) в главах 6-11 определены понятия «бытие» и «небытие», а также рассмотрена проблема души и разума;

в) в главах 12-20 анализируются физические явления;

г) в главах 21-25 изложены рассуждения по таким религиозным проблемам, как сотворенность Корана, повеление Бога, единство Бога;

д) главы 26-30 посвящены вопросам свободной воли, предопределения и добродетельной жизни.⁸⁷

Предложенное в английском издании тематическое деление не совсем верно и не отражает в полном объеме темы, рассматриваемы в трактате. Парвиз Мореведж объединяет в один пункт главы 21-25. В 21-й главе изложены рассуждения по проблеме сотворенности Корана, 22-я глава посвящена вопросу о Повелении Бога, его связи с Всеобщим Разумом и миром, в 23-й главе «О владении Бога» Нāсир Хусрав утверждает, что владением Бога может быть только единица, определяет числовое выражение Всеобщего Разума и Всеобщей Души. Следующие же две главы, 24-я и 25-я, посвящены человеку, а именно:

⁸⁶ Тамимдари А. История персидской литературы. СПб: Петербургское востоковедение, 2007. С. 103 – 104.

⁸⁷ Nasir Khusraw. Knowledge and liberation: A Treatise on Philosophical Theology. London: I.B.Tauris, 1999, p. 12.

почему человек назван «раб Божий», почему человек находится в промежуточном состоянии между состоянием ангела и состоянием вьючного скота и от чего это зависит, что такое наказание в загробной жизни. Вопросы, рассмотренные в 23-й и 24-й главах, ближе по своей тематике к учению о человеке, чему посвящены следующие главы трактата. Ниже представлена разработанная нами иная структура трактата «Раскрытие и освобождение», которая более полно, подробно и точно отражает темы, затронутые Нāсиром Хусравом:

1. Главы 1-5: Космогония.
2. Главы 6-11: Онтология:
 - 2.1. Главы 6-7: Проблема бытия и небытия.
 - 2.2. Главы 8-11: Человеческая душа и ее проявления в материальном мире.
3. Главы 12-20: Философия природы:
 - 3.1. Главы 12-14: Мир – проявление формы в материи.
 - 3.2. Главы 15-20: Физические явления.
4. Главы 21-23: Религиозные вопросы.
5. Главы 24-30: Этика и эсхатология.

Предлагаемая структура трактата содержит больше пунктов и позволяет установить связь между вопросами. После вопросов о Боге, времени, творце мира (главы 1-5) персидский философ определяет, что такое бытие и небытие, нечто и ничто (главы 6-7). Затем он переходит к бытию человека, которое определяется душой человека. Нāсир Хусрав отвечает на вопросы, что такое душа, как она связана с телом человека (главы 8-11). Истинный хозяин тела – душа, тело не может двигаться и создавать что-либо без души. В то же время весь наш материальный мир состоит из тел. Такая посылка позволяет философу перейти от человека и человеческой души к взаимосвязи мира и Всеобщей Души (глава 12). Всеобщая Душа создала мир из материи, а в материи проявились формы, которые уже были у Души (главы 13-14). Далее Нāсир Хусрав подробно разбирает такие физические явления, как движение воды, проявление частиц

пыли в луче света, принцип действия весов, рост растений (главы 15-20). После этого Нāсир Хусрав переходит к религиозным вопросам (главы 21-23), а завершает свой трактат рассуждениями о смысле жизни человека, свободе выбора и правильном пути в этой жизни, воздаянии и наказании в жизни загробной (главы 24-30).

Следует сказать о том, что трактат «Раскрытие и освобождение» не дошел до наших дней в своем первоначальном варианте: сочинение Нāсира Хусрава подверглось редакции переписчика. Той же участи подверглись и другие философские произведения персидского мыслителя. Ян Рипка в работе «История персидской и таджикской литературы» писал: «Уже опытному знатоку религии Э. Брауну бросилось в глаза, что в таком произведении, как “Зад-ул-мусафирин” (“Пища странствующих”), почти нет элементов исмаилизма. То же можно сказать почти о всем его творчестве. Объяснение нашлось лишь после издания “Гушайш ва рахайш” (“Раскрытие и освобождение”), сделанного С. Нафиси на основе уникальной рукописи, текст которой, как признает сам переписчик, был “освобожден” от всего “ложного”, то есть исмаилитских идей. В этом, несомненно, следует искать ключ к правильной оценке сохранившихся вариантов большей части произведений Нāсир-и Хосрова: их исмаилитская окраска в результате чуждой переработки была уничтожена»⁸⁸. Несмотря на редакцию переписчика в трактате «Раскрытие и освобождение» изложены очевидно исмаилитские концепции сотворения мира, устройства мира материального и мира духовного, смысла жизни человека и «верного» пути к обретению блаженства в загробной жизни.

Трактат Нāсира Хусрава *Гушайши ва рахайши* («Раскрытие и освобождение») написан на персидском языке; был опубликован вместе с английским переводом в книге «Knowledge and liberation: A Treatise on Philosophical Theology» в 1999 году Факиром М. Хунзаи. В предисловии Факир Хунзаи пишет, что в качестве основы этого издания был использован текст,

⁸⁸ Рипка Я. История персидской и таджикской литературы. М.: Прогресс, 1970, с. 183.

подготовленный профессором Саидом Нафиси по списку, содержащемуся в *Маджмӯ‘а* («Собрание», XIV в.) из библиотеки Саййида Наср-Аллах Такави. Профессор Нафиси издал в Лейдене литографию трактата в 1950 г. для Исфахильского общества Бомбея. В 1961 году в Тегеране вышло второе печатное издание того же текста, в котором были исправлены орфографические неточности, но появились типографические опечатки. Для издания, подготовленного Факиром М. Хунзаи, была также использована рукопись, принадлежавшая иранскому ученому Муджтаба Минуви. Как пишет Факир Хунзаи в своем предисловии к английскому переводу трактата, рукописи Нафиси и Минуви скорее всего имеют один и тот же источник и полностью повторяют друг друга за исключением некоторых незначительных расхождений⁸⁹. Таким образом сейчас в распоряжении ученых находится один вариант трактата «Раскрытие и освобождение» Нәсира Хусрава.

Как уже было сказано, это философское сочинение не сохранилось в первоначальном варианте; текст трактата содержит в себе ошибки, интерполяции, а часть текста была исключена при переписывании. Существующие изъяны текста можно разделить на два типа: к первому относятся орфографические и идиоматические ошибки, хотя профессор Нафиси предпринял попытку ликвидировать их во втором издании 1961 г. Ко второму типу относятся случаи ненавязчивого семантического искажения, что свидетельствует о стремлении переписчика нивелировать исмаилитскую направленность текста и сделать его более подходящим для не-исмаилитских читателей. Проблема дефективности существующего текста не раз обсуждалась учеными-востоковедами, например, профессором Нафиси в предисловиях к его двум изданиям, В. Ивановым в работе «Проблемы в биографии Нәсира Хусрава» (Бомбей, 1956), Анри Корбеном в предисловии к французскому изданию трактата Абӯ Йа‘қуба ас-Сиджистāнӣ «Проявление скрытого» (Тегеран-Париж,

⁸⁹ Nasir Khusraw. Knowledge and liberation: A Treatise on Philosophical Theology. London, 1999. P. ix.

1949), П. Филлипани-Ронкони в его итальянском переводе трактата Нәсира Хусрава «Раскрытие и освобождение»⁹⁰.

Перевод трактата Нәсира Хусрава на русский язык был сделан по тексту, отредактированному Факиром Хунзай. Интерполяции и отсутствие некоторых частей текста представляют наиболее существенные дефекты имеющейся рукописи. В связи с отсутствием второго независимого списка трактата Факир М. Хунзай провел сопоставление системы концепций сочинения «Раскрытие и освобождение» с системами, представленными в других трактатах Нәсира Хусрава: «Шесть глав», «Лик веры», «Припасы путников», «Трапеза братьев» и «Свод двух мудростей». При помощи этого метода Факир М. Хунзай выявил случаи интерполяции и ошибок переписчика, а также по возможности исправил очевидные противоречия и несоответствия между этим текстом и другими работами Нәсира Хусрава, стремясь сохранить целостность рукописи.

§ 5. Исмаилизм: истоки; учение об имамате как центральная религиозная концепция

Исмаилизм выделился из течения имамитов после смерти *имāма* Джа‘фара ас-Сāдиқа (735-765 гг.), когда встал вопрос о его наследнике. До 765 года существовало единое движение шиитов *имāmийа*. Основой движения была доктрина имамата – необходимость постоянного присутствия непогрешимого *имāmа*, происходящего из рода Пророка по линии ‘Алй ибн Абū Тāлиба. После ‘Алй имамат должен был передаваться от отца к сыну посредством «ясного указания» (*нас̄с*), как, по мнению имамитов, пророк Муḥаммад указал на ‘Алй как на своего духовного преемника (*вас̄й*)⁹¹. *Имām*, называемый *имāmом времени*, обладает особым знанием (*‘илм*), которое даровано ему Богом. *Имām* обладает совершенным пониманием явного (*зāхир*) и скрытого (*бāтин*) смыслов

⁹⁰ Ibid. p. x.

⁹¹ Васй – «исполнитель завещания», преемник пророка, наделенный функцией комментирования и объяснения Божественного откровения.

Корана, поэтому лишь его аллегорическая интерпретация Корана (*та'вйл*) истинно верная. *Имām времени* поддерживает существование этого мира; не может быть времени, когда бы мир существовал без водительства *имāма*. Признание истинного *имāма* и подчинение ему – прямая обязанность верующего. Доктрина имамата была воспринята и сохранена и исмаилитами, и шиитами-двунадесятниками – наиболее крупными шиитскими группами, выделившимися из имамитского течения после 765 года.

Старшим сыном Джа‘фара ас-Сāдиқа был Исмā‘йл, который должен был унаследовать имапат после смерти отца согласно принципу *насҫ*. Исмā‘йл был близок к радикальному окружению отца, участвовал в антиаббасидских выступлениях. Ряд источников сообщает, что Исмā‘йл умер раньше своего отца, между 754 и 763 годами⁹².

Имām Джа‘фар ас-Сāдиқ скончался в 765 году; большинство шиитов признали в качестве нового *имāма* его здравствовавшего сына ‘Абдаллāха ал-Афтāха, родного брата Исмā‘йла. Когда несколько месяцев спустя ‘Абдаллāх умер, то основная часть приверженцев признала законным имапат сводного брата Исмā‘йла и ‘Абдаллāха – Мўсы ал-Кāзима, впоследствии ставшим седьмым *имāmом* шиитов-двунадесятников. Небольшая группа выступила в поддержку прав на имапат еще одного сына Джа‘фара ас-Сāдиқа – Мухаммада б. Джа‘фара, также известного как ад-Дйбāдж, который безуспешно восстал против Аббасидов в 815 году и скончался вскоре после этого.

Одна из отколовшихся после смерти *имāма* ас-Сāдиқа групп отрицала смерть Исмā‘йла и верила, что рано или поздно он возвратится в качестве *Махдй*⁹³. Они утверждали, что Джа‘фар ас-Сāдиқ с умыслом провозгласил смерть Исмā‘йла, дабы уберечь его от преследований Аббасидов, раздраженных его активной деятельностью (известно, что он участвовал, по крайней мере, в одном антиаббасидском заговоре в 755 году). В труде ан-Наубахтй *Фирақ аш-*

⁹² *Дафтари Ф.* Традиции исмаилизма в средние века. М.: Ладомир, 2006, с. 54.

⁹³ Махдй – ожидаемый лидер, которому предстоит явиться и восстановить первоначальную чистоту религии и справедливости, чтобы править до Судного дня.

шī‘a («Шиитские секты») эта группа названа «истинными исмаилитами» («*ал-исмā‘īлийа ал-хāлиса*») ⁹⁴, а аш-Шахрастāнī называет ее «исмаилиты-вакифиты» – «остановившиеся» на имамате Исмā‘йла б. Джа‘фара ⁹⁵.

Еще одна группа имамитов отстаивала права сына Исмā‘йла – Мухаммада б. Исмā‘йла, старшего внука *имāма* ас-Сāдиқа. Они считали, что не следует более передавать имамат от брата к брату после случившегося с ал-Хасаном и ал-Хусайном, сыновьями ‘Алї б. Абї Тāлиба. Аш-Шахрастāнī в сочинении «Книга о религиях и сектах» называет их «*мубāракїйа*» по эпитету Исмā‘йла «Ал-Мубāрак» («Благословенный») ⁹⁶. Вскоре после признания основной частью имамитов прав Мўсы ал-Кāзима, Мухаммад оставил Медину, чтобы избежать преследований Аббасидов. Так, *имām* исмаилитов ушел в сокрытие, положив начало так называемому «периоду сокрытия» («*давр ас-сатр*») в ранней исмаилитской истории. Умер он вскоре после 795 года во время халифата Хārўна ар-Рашїда.

Две последние описанные группы, образовавшиеся после смерти *имāма* Джа‘фара ас-Сāдиқа, дали рождение непосредственно исмаилитам. Группа *мубāракїйа* после смерти Мухаммада б. Исмā‘йла разделилась на две группы: одна отказалась поверить в смерть *имāма* и провозгласила его *Махдї* или *кā‘им* («Восставший в Судный день», эти термины использовались исмаилитами как синонимы); вторая же признала смерть Мухаммада и стала возводить имамат по линии его наследников. Примерно до середины IX века какие-либо данные о деятельности трех групп (в том числе группы «истинных исмаилитов») отсутствуют ⁹⁷.

Мессианские настроения были очень сильны у исмаилитов на протяжении всего IX века; ожидался скорый приход *Махдї*, который должен восстановить справедливость на земле. В качестве *Махдї* должен был прийти Мухаммад ибн Исмā‘йл, чей имамат к тому времени признало большинство исмаилитов.

⁹⁴ Цит. по: *Аш-Шахрастāнī*. Книга о религиях и сектах (Китāб ал-милал ва-н-ниҳал). М.: Наука, 1984, с. 229.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же: с. 41.

⁹⁷ *Дафтари Ф.* Краткая история исма‘илизма: Традиции мусульманской общины. М.: Ладомир, 2003, с. 50.

Исмаилиты верили, что история человечества прошла шесть пророческих эпох (*давр*), начало которых обозначалось очередным «глаголющим» (*нāтиқ*). «Глаголящие» первых шести эпох были Адам, Ной (Нӯх), Авраам (Ибрāхйм), Моисей (Мӯсā), Иисус (‘Исā) и Муҳаммад. Эти «глаголющие» дали человечеству внешние аспекты Откровения без особой детализации и объяснения их скрытого смысла. Разъяснительная функция была у «наследника» (*вақӣ*), называвшегося «молчащим» (*қāмит*) или «основой» (*асāс*), который посвящал в эзотерический смысл лишь избранных. Первыми шестью «молчащими» в истории человечества были Сиф (Шйс), Сим (Сām), Исма‘йл, Аарон (Хārӯн), Симон Петр (Шам‘ӯн ас-Сāфā) и ‘Алй б. Абй Тāлиб. В каждой эпохе каждому *вақӣ* наследовало семь *имāмов*, которые сохраняли истинное знание Божественных текстов как с точки зрения *зāхир*, так и *бāтин*. Шестым *имāмом* в эпоху ислама был Джа‘фар ас-Сāдиқ, а седьмым считался Муҳаммад ибн Исма‘йл, который явится в качестве *имāма-қā‘им*, отменяющим закон шестой эпохи – ислама, и откроет своим пришествием заключительную эсхатологическую эру.

В 899 году ‘Убайдаллāх ибн ал-Хусайн, имевший статус полномочного представителя (*худжжа*) отсутствующего *имāма*, добился централизации исмаилитского движения и провел реформу концепции *қā‘им*. В соответствии с этой реформой, законным *имāмом* после Джа‘фара ас-Сāдиқа был его второй сын ‘Абдаллāх, потомки которого в целях конспирации брали себе имя «Муҳаммад ибн Исма‘йл», одновременно считаясь *худжжа* отсутствующего *имāма* Муҳаммада ибн Исма‘йла. ‘Убайдаллāх развенчал концепцию *қā‘им* и легитимизовал имамат своих предков и своих потомков⁹⁸. Эта реформа с некоторыми изменениями (например, позднее Фатимиды признали имамат Исма‘йла и его сына, а не ‘Абдаллāха, и возводили свою генеалогию к Исма‘йлу) была сохранена фатимидско-исмаилитской фракцией, отказавшейся от ожиданий пришествия *Махдй* – Муҳаммада ибн Исма‘йла. Реформа

⁹⁸ *Дафтари Ф.* Традиции исмаилизма в средние века. М. Ладомир, 2006, с. 80; *Stern S.* The Early Isma‘ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol.23, No 1 (1960), p.74.

‘Убайдаллāха не была воспринята *дā‘ī* Ирака, Бахрейна и Персии⁹⁹, и лишь во время правления четвертого фатимидского *имāма* ал-Му‘изза (953 – 975) *дā‘ī* Персии начали вести исмаилитскую пропаганду от имени фатимидских *имāмов*.

§ 6. Философские взгляды иранской школы исмаилизма

Исследователи выделяют три школы исмаилизма, которые оказали большое влияние на развитие учения.

Первой и самой старой считается йеменская школа исмаилизма, образовавшаяся после 881 года, когда Ибн Хашаб и его соратник ‘Али ибн Фазл заложили в Йемене прочную политическую основу исмаилизма. Самым выдающимся и известным представителем этой школы является внук Ибн Хашаба – Джа‘фар ибн Мансūr ал-Йаман¹⁰⁰, прославившийся своими аллегорическими интерпретациями притч, которыми говорили пророки (*нāтиқ*, мн.ч. *нутақā*), а также эзотерической интерпретацией (*та‘вйл*) аятов Корана¹⁰¹.

Другая школа исмаилизма зародилась в Северной Африке, где в 893 году Абū ‘Абдаллāх аш-Шй‘й добился успеха исмаилитского призыва. В качестве наиболее известного представителя этой школы исмаилизма можно назвать қādй ан-Ну‘мāна, служившего четырем фатимидским халифам¹⁰². Ан-Ну‘мāн, изначально придерживавшийся ханафитской школы в юриспруденции и праве¹⁰³, кодифицировал исмаилитский мазхаб.

Развитие иранской школы исмаилизма шло параллельно процессу образования и консолидации Фатимидского халифата, то есть пришлось на начало X века. О первых годах исмаилитского призыва на северо-западе Персии

⁹⁹ Дафтари Ф. Указ. соч. С. 81; Stern S. Op. Cit. P.75-76.

¹⁰⁰ Ибн Хашаб был прозван Мансūr ал-Йаман – «Покоритель Йемена».

¹⁰¹ Poonawala I. An early doctrinal controversy in the Iranian school of Ismaili thought and its implications // Journal of Persianate Studies: 2012. No. 5.

¹⁰² С 925 года ан-Ну‘мāн поступил на службу к первому фатимидскому халифу ал-Махдй (909 – 934) и достиг пика своей славы во время правления четвертого фатимидского халифа ал-Му‘изза (953 – 975).

¹⁰³ The Encyclopaedia of Islam, 2^d ed. vol.8, Leiden: E.J. Brill, 1986, p. 117 – 118.

мало известно¹⁰⁴; как интеллектуальный центр исмаилитского движения северо-запад Персии стал известен с 912 года, когда *дā'ī* Муḥаммада ан-Насафӣ сделал первую попытку адаптировать греческую философию к исламскому Откровению в исмаилитской интерпретации, что привело к появлению новой космогонической системы и, соответственно, к расширению возможностей применения метода *та'вйл*. Нāсир Хусрав был последним представителем философского исмаилизма, разработанного персидскими *дā'ī*, поэтому на истории развития иранской школы исмаилизма следует остановиться подробно.

§ 7. Развитие философских взглядов ан-Насафӣ в трудах ас-Сиджистāнӣ

Абӯ ал-Ḥасан Муḥаммад б. Аḥмад ан-Насафӣ (казнен в 943 г.), главный *дā'ī* Хорасана и Трансоксании¹⁰⁵, был первым философом-исмаилитом, который ввел неоплатоническую философию в свою систему мысли¹⁰⁶. Основная его работа *Kitāb al-maḥsūl* («Книга смысла и сути»), не дошедшая до наших дней, датируется примерно 912 годом. Трактат ан-Насафӣ был подвергнут критике со стороны *дā'ī* Рея Абӯ Хāтим ар-Рāзӣ (ум. 934) в сочинении *Kitāb al-iṣlāḫ* («Книга исправлений»), в котором ар-Рāзӣ внес ряд поправок в систему ан-Насафӣ. Книга Абӯ Хāтима вызвала, в свою очередь, возражения со стороны ас-Сиджистāнӣ (ум. около 972/73 г.)¹⁰⁷, преемника ан-Насафӣ в Хорасане. Ас-Сиджистāнӣ написал *Kitāb an-nuṣra* («Книгу победы»), направленную против критики ар-Рāзӣ. По сохранившимся работам ас-Сиджистāнӣ ученые имеют

¹⁰⁴ Точная дата появления исмаилитских *дā'ī* на северо-западе Персии, в районе Хорасана и Трансоксании неизвестна. Например, Абӯ Хāтим ар-Рāзӣ стал *дā'ī* Рея около 900 года, а он был пятым *дā'ī*, значит, первый *дā'ī* Халаф должен был появиться в этом районе на несколько десятилетий раньше. (Подробнее см. Stern S. The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.23, No 1 (1960), p.56 – 90).

¹⁰⁵ Трансоксания - территория за Аму-Дарьей, иначе Мавераннахр («то, что за рекой»); историческая область в Средней Азии.

¹⁰⁶ Stern S. The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.23, No 1 (1960), p.79; Poonawala I. An early doctrinal controversy in the Iranian school of Ismaili thought and its implications // Journal of Persianate Studies: 2012. No. 5.

¹⁰⁷ Poonawala I. Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2013. No. 4. M., 2013, c. 165.

возможность реконструировать ранний этап развития философского исмаилизма.

В *Kitāb al-йанāбӣ'* («Книге источников») и *Kitāb al-мақālīд ал-малақūtиййа* («Книге ключей от небесного царства») ас-Сиджистāнӣ явно прослеживается влияние неоплатонической философии на исмаилитскую космологию. Бог трансцендентен, находится за пределами человеческого разума, вне бытия или небытия, неопишум какими-либо атрибутами, а потому непостижим. Эта концепция Бога, сходная с непостижимым Единым неоплатоников, отвечала требованию *таухїд*¹⁰⁸, утверждающему абсолютное единство Бога. Во избежание греха уподобления (*ташбїх*¹⁰⁹) персидский философ отрицает у Бога атрибуты, как это делали мутазилиты, но не желая впасть в грех «устранения Бога» (*та'тїл*¹¹⁰), вводит метод двойного отрицания: «Бог не Знающий и *не* не Знающий»¹¹¹.

В вопросе происхождения Первого Разума исмаилитская мысль отходит от неоплатонической системы. Согласно Плотину, Ум появляется при эманации из Единого, то есть это произвольный безличный процесс, совершающийся в соответствии с природой самого Единого, а не вследствие его воли и приказа. В системе философии исмаилитов Бог посредством повеления (*'амр*), или слова (*калама*), вводит первое творение (*ал-мубда' ал-аввал*) в бытие актом вневременного изначального творения (*ибдā'*) из ничего. Следовательно, между Богом и сотворенным есть посредник – Повеление Бога. Первым творением (*ал-мубда' ал-аввал*) был Мировой Разум (*акл*), который вечен, неподвижен и

¹⁰⁸ Таухїд - единобожие, т.е. признание того, что Аллах является единым и единственным, Творцом всего сущего, обладающим прекрасными именами и совершенными качествами.

¹⁰⁹ Ташбїх – уподобление Бога человеку. Согласно этому представлению Бог обладает всеми атрибутами, упомянутыми в Коране, и что все эти атрибуты – такие как обладание руками, глазами, ногами, восседание на Троне – должны быть поняты буквально. Такой взгляд на атрибуты Бога является чисто антропоморфистским и приписывает Богу телесное существование.

¹¹⁰ Та'тїл – отрицание наличия атрибутов у Бога ради сохранения утверждения отличия Бога от всего сотворенного. Его сущность самодостаточна, самосодержательна. Он не обладает никакими атрибутами отдельно от его сущности. Та'тїл большей частью мусульманских течений признается как уход в крайность и отклонение от истины.

¹¹¹ Walker P. An Ismaili Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2013. No. 4. М., 2013, с. 195; Daftary F. The Iranian School of Philosophical Ismailism // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2013. No. 4. М., 2013, с. 17-18.

совершенен. Посредством эманации (*инби 'ас*) Разум порождает Мировую Душу (*нафс*), которая несовершенна по своей природе и нуждается в помощи Мирового Разума. Эманационная цепочка была выстроена вплоть до человека; в то же время исмаилитские философы признавали, что и в духовном, и в физическом мирах Бог сотворил все одновременно (*даф 'атан вахидатан*), но различные части универсума появляются постепенно из-за процессов причинной связи и эманации¹¹².

Душа, в отличие от Разума, подвижна и активна. Путем эманации из Души порождается первичная материя (*хайу́ла*) и форма (*су́ра*), которые служат основами для построения материального мира. Мировая Душа порождает семь сфер и звезды, затем возникают четыре простейших элемента (*муфрада́т*): влажность, сухость, холод и жара¹¹³. От смеси этих элементов в различных пропорциях получают четыре субстанции: земля, вода, воздух и огонь (эфир). Сочетание этих субстанций порождает растения, обладающих «вегетативной душой» (*ан-нафс ан-на́мийа*), животных с «животной душой» (*ан-нафс ал-хиссийа*) и людей, наделенных «рациональной» душой (*ан-нафс ан-на́тқиқа*).

В связи с новой космологической системой получает свое развитие и учение о спасении. Как и у ранних исмаилитов до-фатимидского периода, спасение человека зависит от приобретения особого типа знаний из уникального источника – *имāма*, наделенного правом комментирования (*та'вил*) Откровения и законов. Поскольку душа человека является частью Мировой Души, то совершенствование человека отражается на Мировой Душе, которая несовершенна, но стремится к совершенству. Таким образом, самосовершенствование человека ведет к росту совершенства Мировой души, которая может реализовать свое собственное совершенство¹¹⁴.

¹¹² Poonawala I. Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2013. No. 4. М., 2013, с. 169.

¹¹³ Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: традиции мусульманской общины. М.: Ладомир, 2003, с. 95

¹¹⁴ Daftary F. The Iranian School of Philosophical Ismailism // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2013. No. 4. М., 2013, с. 20-21.

§ 8. Система ал-Кирмāнī

В средние века неоплатонизированная исмаилитская космология приобрела свой законченный вид в работах Хамīд ад-Дйна Аҳмада б. ‘Абдаллāха ал-Кирмāнī, наиболее выдающегося философа всего фатимидского периода. Хамīд ад-Дйн ал-Кирмāнī не является представителем «иранской» школы исмаилизма, но он принял активное участие в полемике между персидскими философами-исмаилитами. Система его философских взглядов отличается оригинальностью и проработанностью. Ал-Кирмāнī выступал в качестве арбитра в дебатах между ан-Насафī, ар-Рāзī и ас-Сиджистāнī. В своем сочинении *Китāб ар-рийāз* («Книга лугов») он разобрал их аргументы с позиций фатимидского призыва, придерживаясь точки зрения ар-Рāзī.

Ал-Кирмāнī создал свою собственную метафизическую систему, изложенную в трактате *Рāхат ал-‘ақл* («Успокоение разума»). Это произведение является итогом всей творческой деятельности ал-Кирмāнī и датируется примерно 1020/21 годом. Следует отметить, что, хотя система ал-Кирмāнī не была принята фатимидскими *имāmами*, она нашла свое развитие у таййибитов-мусталитов Йемена, а именно в работе Ибрāхїма б. ал-Хусайна ал-Хāмидī (ум. 1162) *Канз ал-валад* («Сокровище ребенка»)¹¹⁵.

Как и ас-Сиджистāнī, ал-Кирмāнī отрицал возможность описать Бога, не впадая в грех «уподобления», но и не признавал отрицательную теологию, а потому использовал метод двойного отрицания как единственно возможный и верный. Рассматривая непознаваемость и трансцендентность Бога, ал-Кирмāнī отрицал сущностную роль какого-либо посредника, такого, например, как Божественное слово, или повеление, между Богом и первым творением, поскольку это, по его мнению, не соответствовало принципу *таухїд* и умаляло божественную трансцендентность. Ал-Кирмāнī отрицал саму возможность эманации Первого Разума из Бога, так как истекающее имеет общее с

¹¹⁵ Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: традиции мусульманской общины. М.: Ладомир, 2003, с. 124.

источником, что невозможно, потому что из этого следует, что, во-первых, в Боге присутствовала множественность, ведь Он включал бы в себя как общее с Первым Разумом, так и отличное от него; во-вторых, эманация происходит от наполненности, а Бог выше того, чтобы быть наполненным или полным; в-третьих, истекающее имело бы общее с источником и могло бы познать Его, что невозможно. Таким образом, ал-Кирмāнī оставляет возможным только акт творения Первого Разума, но способ творения не раскрывает: «сей способ скрыт завесой от разумов, ибо они – под его (*Бога*. – Т.К.) сенью, а он превышает их в их бытии»¹¹⁶. Творение Первого Разума, или Первого Предела, совершается без всякого орудия, не в какой-либо материи, этот акт творения иррационален и недоступен познанию.

В своей космологии ал-Кирмāнī заменил неоплатоническую диаду Мирового Разума (*‘ақл*) и Мировой Души (*нафс*), принятую его предшественниками, системой из десяти отдельных разумов, адаптировав для этого философские взгляды ал-Фārāбī. В системе Хамīд ад-Дйна Первый Разум, или Первое Творение, идентичен самому акту творения (*ибдā’*). Первый Разум совершенен, неподвижен и стабилен. Он является и объектом, и субъектом своего мышления, как и Ум неоплатоников, поскольку «оно (Первое Сотворенное, т.е. Первый Разум. – Т. К.) – высшее сущее, а коли так, то и разумемое им должно быть высшим из сущих; однако нет среди сущего ничего выше его самого, следовательно, оно есть разумеющее только свою самость», «оно есть наипростейшее из произведенного, оно должно разумеать то, что наиболее просто; а среди сущего нет ничего проще его...», «его совершенство никак не в том, чтобы уразуметь нечто выше себя, а потому ему приходится уразуметь самого себя»¹¹⁷. Первозданный Разум является также первопричиной (*илла*) всех существ, аналогично Единому у Плотина, и «необходимо сущему» (*вāджиб ал-вуджūd*) у арабских перипатетиков. Первозданный Разум является также отправной точкой для последующей эманации остальных разумов.

¹¹⁶ *Ал-Кирмани Хамид ад-Дин*. Успокоение разума. М., Ладомир, 1995, с. 84.

¹¹⁷ Там же: с. 93.

Возникновение первоматерии и формы, которые служат основой построения природного мира, объясняется двуединой эманацией, проистекающей из Первого Разума, в результате которой формой оказывается первая Первая Эманация (первый Второй Разум), а материей вторая Первая Эманация (второй Второй Разум)¹¹⁸. Последние семь разумов происходят из двухчастного Второго Разума. Взгляды ал-Кирмāнī по поводу второго Второго Разума, или потенциальной Первой Эманации, которая, по сути, есть первомаateria, не имеют прецедентов в предшествующей традиции. Физический мир состоит из семи планетарных сфер, каждая из которых обладает своим Разумом, и земного мира. Каждая сфера связана со Вторым Разумом как с поддерживающей причиной, тогда как он связан с Первым Сотворенным, то есть с Первым Разумом. Десятый разум, образующий сферу Луны, управляет земным миром.

Что касается сотериологической доктрины, то по-прежнему главной задачей человека оставалось получение знаний под руководством *имāмов*. Стоит отметить, что ал-Кирмāнī проводил больше параллелей между небесными и земными иерархиями и между десятью отдельными разумами высшего мира и степенями земной организационной структуры *да'ва*, чем это делал ас-Сиджистāнī. Ал-Кирмāнī придает высочайший смысл человеческой истории. Для авраамических религий характерно наделение смыслом лишь жизни отдельно взятого человека: человек проживает жизнь, выполняя или не выполняя предписания, законы, заповеди, а в Судный день получает воздаяние или наказание за свою жизнь, что никак не влияет на человечество в целом. Ал-Кирмāнī понимает историю человечества как историю «общины истинной веры», под которой подразумевается исмаилитский социум. Основная цель человека – выбрать правильный путь, то есть принять исмаилитское учение, и достичь максимального совершенства. Самосовершенствование человека не пропадет все, потому что душа его объединится с такими же совершенными душами, и все вместе они образуют Второй Предел. Итак, начало мира было

¹¹⁸ Смирнов А. Основные черты философского учения Хамид ад-Дина ал-Кирмāнī // Ишрак: Ежегодник исламской мысли, №4. М., 2013, с. 212.

положено Первым Пределом, то есть Первым Разумом, а если есть Первый Предел, то должен быть и Второй, который может быть создан лишь при участии человека, у которого есть воля и выбор. Второй Предел так же совершенен, как и Первый, а потому столь же блаженный. Ал-Кирмāнī наделяет человека возможностью стать со-творцом мира и завершителем его построения¹¹⁹.

Иранская школа исмаилизма внесла большой вклад как в учение самого исмаилизма, так и в арабо-мусульманскую философию в целом. Четвертый фатимидский халиф ал-Му‘изз (953 – 975) в целях укрепления Фатимидского халифата и власти имāма за его пределами привлек на свою сторону ас-Сиджистāнī, влиятельного *дā‘ī* Персии, и возвел предложенную последним неоплатоническую систему в ранг официальной доктрины халифата. Нāсир Хусрав был последним представителем иранской школы исмаилизма, поэтому его философская система вдвойне интересна для изучения. Во-первых, Нāсир Хусрав взял у своих предшественников все лучшее, поэтому его система взглядов стройна и детально проработана. Во-вторых, труды Нāсира Хусрава легли в основу доктрины Аламутского государства исмаилитов-низаритов (1094 – 1256 гг.). В следующей главе – «Философские взгляды Нāсира Хусрава» – будет показано, какие концепции были восприняты хорасанским *дā‘ī*, какие были переосмыслены, и как все вместе они были связаны в единую философскую систему.

¹¹⁹ Там же: с. 215 – 218.

Глава 2. Основные категории философии Нāсира Хусрава

Нāсир Хусрав – яркий представитель «философского» исмаилизма. Его философская система вобрала в себя опыт рефлексии предшественников. Нāсир Хусрав – продолжатель традиции «иранской» ветви исмаилизма, его философские построения основываются на концепциях, предложенных ан-Насафй и ас-Сиджистāнй. Например, вслед за упомянутыми философами Нāсир Хусрав в своей метафизике опирается на схему «Бог – Разум – Душа», а не на предложенную ал-Кирмāнй схему «Бог – десять разумов». Оригинальность философских построений Нāсира Хусрава проявляется в том, как он раскрывает и разворачивает предложенные его предшественниками идеи: до него схема «Бог – Разум – Душа» не была разработана столь подробно, не были детально описаны ее части и показана взаимосвязь между ними. Нāсир Хусрав интересен не только своей компиляцией уже существовавших концепций, но и разработкой новых идей. Например, Нāсир Хусрав разрабатывает собственную концепцию бытия, которая может рассматриваться как альтернатива доминировавшей в то время концепции Ибн Сйны.

На наш взгляд, на его мировоззрение сильное влияние оказала практическая миссионерская деятельность среди жителей Памира. В связи с этим Нāсир Хусрав в большей степени, чем его предшественники, стремится соотнести свои философские построения с Кораном и сунной.

Кроме того, Нāсир Хусрав был персом и писал философские трактаты на персидском языке, что отразилось как на философских взглядах мыслителя, так и на философском инструментарии, использовавшимся философом при изложении своих концепций. При применении логико-смыслового подхода, предложенного А. В. Смирновым, к текстам Нāсира Хусрава мы должны учитывать, что в основе арабоязычного мышления лежит отличный от европейского способ смыслополагания: высказывание типа «S есть P», где глагол «быть» выступает в качестве связки двух субстанций, будет верно и естественно для субстанционально-ориентированного мышления, тогда как для

процессуально-ориентированного мышления связь такого типа будет искусственной. В основе арабоязычного способа смыслополагания лежит утверждение процесса, то есть связанность S и P происходит не за счет глагола «быть», а за счет процесса, объединяющего две субстанции: «учитель-обучение-ученик»¹²⁰. На наш взгляд, Нāсир Хусрав делает попытку объединить оба способа осмысления мира. Нāсир Хусрав мыслил категориями *арабоязычной* мусульманской философии, тогда как писал свои трактаты на *персидском* языке, который относится к индоевропейской языковой семье и минимальной единицей которого будет выражение «S есть P».

Кроме того, трактат «Раскрытие и освобождение», как и другие дошедшие до нас произведения философа-исмаилита, был написан для жителей персоязычного Памира, которые не владели в совершенстве арабским языком. Перед Нāсиром Хусравом стояла непростая задача: найти персидские эквиваленты арабским терминам. В качестве примера можно привести обоснование сотворенности мира, которое мы находим в двенадцатой главе трактата «Раскрытие и освобождение». «Ученик» задает вопрос, создан ли мир или он вечен? Нāсир Хусрав дает обстоятельный ответ на этот вопрос. Первое доказательство того, что мир создан, состоит в том, что мир – это тело, а все тела подвержены изменениям, тогда как вечное неизменно. Второе доказательство кроется в том, что в мире существуют движение и покой – два противоположных состояния, которые сотворены, а не извечны. Третье доказательство: наличие в мире увеличения и уменьшения свидетельствует о сотворенности последнего. Наше внимание привлечет четвертый аргумент исмаилитского философа. Ниже мы приводим текст оригинала и его дословный перевод.

و دليل چهارم بر آنک عالم محدثست آنست که چیزها که یافته شد دليل کند بر چیزی که مر او را یافته کرده اند چنانک آواز یکی از چیزهای یافته است و نبشته نیز از چیهای یافته است، و هر دو یک از دیگر دورند

¹²⁰ Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур / Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / Отв. ред. выпуска А.В.Смирнов. М., 2010, стр.15-12.

در یافته بودن، و هر دو دلیل اند بر یافته کننده خویش، و این عالم بجملگی یافته است، هر چند که اندرو چیزهای مخالف است، دلیل همی کند هر چیزی ازو بر یافته کننده خویش و چون هر یافته ای را یافته کننده ایست [و] عالم همه یافته است درست گشت که او را یافته کننده ایست پس هر چه را یافته کننده ای باشد محدث باشد¹²¹.

Четвертое обоснование того, что мир создан, таково: вещи, которые обнаружены (*йāфта шуд*), указывают на то, благодаря чему они обнаружены (*йāфта карда*). Так, звук относится к обнаруженным (*йāфта*) явлениям, и письмо принадлежит вещам обнаруженным (*йāфта*), и оба [этих явления] стоят далеко друг от друга в обнаружении (*йāфта бӯдан*), но оба являются указанием на их обнаруживающего (*йāфта кунанда*). Весь мир целиком обнаружен (*йāфта*), хотя в нем существуют противоположные явления, но каждое из них указывает на своего обнаруживающего (*йāфта кунанда*). Так как у каждого обнаруженного (*йāфта*) [явления] есть обнаруживающий (*йāфта кунанда*), и весь мир обнаружен (*йāфта*), то стало ясно, что у него есть его обнаруживающий (*йāфта кунанда*), а все то, у чего есть обнаруживающий (*йāфта кунанда*), создано.

В данном отрывке мы обратили особое внимание на формы глагола *йāфтан* «находить, отыскивать, обнаруживать». Мы переводим форму *йāфта* «обнаруженное», используя страдательное причастие прошедшего времени. Хотя причастия прошедшего времени от переходных глаголов в новоперсидском языке могут нести как активное, так и пассивное значение, в среднеперсидском языке они имели пассивное значение¹²². Форма *йāфта кунанда* является активным причастием и переводится как «обнаруживающий». Кроме этих двух форм в отрывке встречается инфинитив глагола *йāфта...бӯдан* «быть обнаруженным», который мы переводим отглагольным существительным «обнаружение». Кроме того, Нāсир Хусрав употребляет форму *йāфта* в сочетании с основой прошедшего времени глагола *шудан* – *йāфта шуд* «были обнаружены» и причастием прошедшего времени глагола *кардан* – *йāфта карда* «были обнаружены». Глагол *йāфта кардан* переводится «делать

¹²¹ Насир Хусрав. Гушайиш ва рахайиш. Лондон: I.V. Tauris, 1999, с. 27.

¹²² Рубинчик Ю. Грамматика современного персидского литературного языка. М.: 2001. С. 272.

обнаруженным», но, как мы уже сказали, причастие прошедшего времени несет в себе пассивное значение, а кроме того такой перевод обусловлен контекстом.

Если анализировать приведенный отрывок с позиций логико-смыслового подхода, то приведенная цитата обретает смысл. Нāсир Хусрав не случайно использовал в данном отрывке термин-кальку с арабского. Персидский термин *йāфта* – наиболее близкий перевод арабского *мавджуд* «находимое». Исмаилитский философ не использовал персидские термины *хаст/хастī* и *бūd* для передачи понятия «существование» в данном контексте, потому что хотел передать идею процессуальности. По причине процессуальной ориентированности арабо-мусульманского мышления в арабском языке отсутствует точный эквивалент европейского понятия «существование». Для арабского языка утверждение типа «я есть» не является естественным, хотя, конечно, его можно искусственно сконструировать. При переводе античных греческих текстов арабские ученые для передачи понятий «существование» и «бытие» стали использовать масдары *вуджуд* «нахождение» и *кавн* «возникновение», которые в действительности не являются точными эквивалентами для западноевропейских понятий. Нāсир Хусрав пишет не о существовании как состоянии, а о существовании как процессе:

«Четвертое обоснование того, что мир создан, таково: вещи, которые обнаружены (*йāфта шуд*), указывают на то, благодаря чему они обнаружены (*йāфта карда*)». – Нāсир Хусрав пишет о том, что в цепочке «деятель – процесс – претерпевающее» мир занимает место «претерпевающего»: его обнаружили, то есть сделали явным, дали ему бытие. Если есть последнее звено цепи, то должно быть и первое – деятель.

«Так, звук относится к обнаруженным (*йāфта*) явлениям, и письмо принадлежит вещам обнаруженным (*йāфта*), и оба [этих явления] стоят далеко друг от друга в обнаружении (*йāфта бӯдан*), но оба являются указанием на их обнаруживающего (*йāфта кунанда*)». – Деятеля и претерпевающее объединяет действие, в котором оба участвуют: в данном случае это «нахождение», то есть

процесс обретения бытия, воплощения. Нāсир Хусрав пишет о том, что у письма и звука разные способы воплощения; это результаты разных процессов, но несмотря на это оба явления приводят нас к тому, кто их «находит», то есть к тому, кто дает им бытие.

«Весь мир целиком обнаружен (*йāфта*), хотя в нем существуют противоположные явления, но каждое из них указывает на своего обнаруживающего (*йāфта кунанда*)». – Весь мир состоит из разнообразных и порой противоположных явлений, которые являются претерпевающими в схеме «деятель – процесс – претерпевающее», а значит, и у мира в целом есть свой «деятель».

«Так как у каждого обнаруженного (*йāфта*) [явления] есть обнаруживающий (*йāфта кунанда*), и весь мир обнаружен (*йāфта*), то стало ясно, что у него есть его обнаруживающий (*йāфта кунанда*), а все то, у чего есть обнаруживающий (*йāфта кунанда*), создано». – Нāсир Хусрав подводит итог: у любого обретшего бытие явления, будь то материальная вещь или некое событие, есть его творец. Мир создан, потому что сначала должен быть создающий, чтобы в процессе создания появилось созданное.

Следует сказать, что одними из первых, кто сделал попытку перевести понятия арабо-мусульманской философии с арабского на какой-либо другой язык, были персидские ученые и философы. Под «персидским языком» в данном контексте мы понимаем язык дари, который сложился к IX веку и был в употреблении до XVI века, когда начался распад единого до той поры персидского языка на локальные формы. Начало персоязычному философскому инструментарию положил Ибн Сīнā, а его работу по формированию терминологической базы на персидском языке продолжил Нāсир Хусрав.

Основные труды «Князя философов» Ибн Сīны созданы на классическом арабском языке, который в тот период являлся единственным языком науки и философии в мусульманском мире. Но в исфаханский период жизни (1023 - 1037 гг.) Авиценна создал сочинение на родном персидском языке – «*Дāнишнāма-и*

‘*Алā’ū*» («Книга мудрости [предназначенная для] ‘*Алā’ū*»). Этот трактат представляет собой первый энциклопедический труд на персидском языке, в котором излагаются основы логики, философии, основ веры, физики и математики. Перед Ибн Сīной стояла непростая задача: заложить базу персоязычного философского инструментария, не имея возможности привлечь ранее написанные тексты, где бы уже прослеживались предпосылки для употребления тех или иных персидских слов в новом для них значении.

Ибн Сīнā придавал уже имеющимся в персидском языке словам новое терминологическое значение. Это могли быть и глаголы (например, инфинитив персидского глагола *гушāдан* «открывать, раскрывать, развязывать» приобрел значение «решение», что соответствует арабскому термину *халл*), и существительные (перс. *кинār* «край, берег» - араб. *тараф* «край, крайний термин (силлогизма), крайний член (ряда)»), и прилагательные (перс. *барāбар* «равный, парный, противоположный» – араб. ‘*акс* «отражение (лучей)», *мутақабил* «взаимно противоположащее»). Такой способ образования недостающих терминов имеет много примеров в «*Дāнишинāма*» (см. Таблицу 1).

Арабский термин	Персидский эквивалент	Способ образования	Русский перевод
<i>вāджиб</i>	<i>бāйст</i>	Основа прошедшего времени (ОПВ) от глагола <i>бāйистан</i> «долженствовать, быть нужным, необходимым»	необходимое
<i>ирāда</i>	<i>хāст</i>	ОПВ от глагола <i>хāстан</i> «хотеть, желать, намереваться»	воля, желание
<i>шарх</i>	<i>бāз нимудан</i>	Инфинитив глагола <i>бāз нимудан</i> «раскрывать, растворять, развязывать, распутывать»	объяснение

<i>назар</i>	<i>ниг̃ариш</i>	Основа настоящего времени (ОНВ) глагола <i>ниг̃аштан</i> «1. Писать, сочинять; 2. Рисовать, изображать»	умозрение
--------------	-----------------	---	-----------

Таблица 1.

Наиболее выдающейся заслугой Ибн Сйны является образование абстрактных существительных согласно правилам словообразования персидского языка. При помощи персидского суффикса *-ī* (*-г̃ī*, если начальное слово оканчивается на гласный) можно образовать отвлеченное существительное от любой части речи, кроме основ настоящего времени (см. Таблицу 2).

Арабский термин	Персидский эквивалент	Начальное слово	Русский перевод
<i>тақаддум</i>	<i>п̃ишī</i>	<i>П̃иш</i> : сущ. «перед, передняя часть» / прил. «передний, предшествующий»	предшествование
<i>та'аххур</i>	<i>пасī</i>	<i>Пас</i> : Наречие «потом, затем» / сущ. «задняя часть, зад, тыльная сторона»	следование
<i>иттиṣāl</i>	<i>пайвастиг̃ī</i>	<i>Пайваста</i> : прич. прош. вр. от гл. <i>пейвастан</i> «соединять, связывать, присовокуплять»	связь, непрерывность
<i>кайфиййа</i>	<i>чиг̃униг̃ī</i>	<i>Чег̃уна</i> : вопрос. слово «какой? Какого рода? Каким образом? Как?»	качество

Таблица 2.

В процессе словообразования Авиценна активно использовал префиксы, реже суффиксы. Часто встречается такой способ словообразования, как транспозиция: глагольные формы использовались в качестве существительных (см. таблицу 3).

Арабский термин	Персидский эквивалент	Русский перевод
<i>қувва</i>	<i>тавāниш</i>	сила, потенция
<i>ҳарака</i>	<i>джумбиш</i>	движение
<i>руҳ</i>	<i>джāн</i>	дух

Таблица 3.

Словосложение не так часто встречается у Ибн Сйны, хотя это широко используемый способ словообразования в персидском языке (см. таблицу 4).

Арабский термин	Персидский термин	Способ словообразования	Русский перевод
<i>мураккаб</i>	<i>пайванддār</i>	<i>Пайванд</i> (ОНВ гл. <i>пайвастан</i> «соединять, связывать, присовокуплять») + <i>дār</i> (ОНВ гл. <i>дāштан</i> «обладать, иметь»; в качестве 2ого компонента сложного слова означает «обладающий ч-л., содержащий ч-л.»)	составной
<i>макāн</i>	<i>джāйигāх</i>	<i>Джā</i> (сущ. «место, пространство») + <i>гāх</i> (сущ. «время, пора»; 2ой компонент слож. слова в значении места)	место

қабил ли-л- харака	Джумбиш- пазӣр	Джумбиш (сущ. «движение, перемещение», отглагольное существительное от гл. <i>джунбӯдан</i> «двигаться, шевелиться») + <i>пазӣр</i> (ОНВ гл. <i>пазӣрафтан</i> «принимать, одобрять, соглашаться»; 2ой компонент слож. слов со значением «поддающийся ч-л., принимающий ч-л., соглашающийся»)	способный к движению
-----------------------	-------------------	---	----------------------------

Таблица 4.

Отношение к результатам словотворчества Ибн Сїны было и остается неоднозначным. Так, Сайид Х. Наср считал, что попытка Ибн Сїны заменить арабские термины персидскими была «столь же неудачной, как если бы кто-либо стал писать философское сочинение на английском языке, не употребляя при этом слов латинского происхождения...Попытка Ибн Сины хотя и была героической, но отодвинула на два столетия применение персидского языка как научного языка (as a serious language) для философии»¹²³. Лившиц В. и Смирнова Л. отмечали, что «терминологический аппарат “Даниш-нама” служил образцом для Насир-и Хусрау, Газали, Насир ад-Дина Туси, Кашани, которые восприняли многие термины Ибн Сїны и создали по их образцам ряд новых»¹²⁴. Сайид Х. Наср отметил вклад Насира Хусрава в развитие философского инструментария, но поскольку Насир Хусрав был исмаилитом, «он изложил особую форму философии, которая не согласовалась с доминировавшей школой перипатетиков»¹²⁵. Бертельс А., сравнивая влияние Ибн Сїны и Насира Хусрава

¹²³ Nasr S. The Persian Works of Shaykh Al-Ishraq Shihab al-Din Suhrawardi / Sayyed Hossein Nasr // The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996. P. 157.

¹²⁴ Лившиц В. А., Смирнова Л. П. Язык Даниш-нама и роль Ибн Сины в развитии персидско-таджикской научной терминологии / Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Часть III. Доклады и сообщения о творчестве Ибн Сины. М.: Наука, 1981, с. 151.

¹²⁵ Nasr S. Op. cit. P. 157.

на развитие персоязычной философской терминологии, писал, что «бóльший успех имели опыты Насир-и Хусрау в его философских трактатах», однако он согласен с Саййидом Х. Насром, что «принадлежность его (Нāсирa Хусрава. – Т.К.) к исмаилитской секте с вытекающими отсюда последствиями снизила влияние этой терминологии на философов иных направлений»¹²⁶.

По ходу изложения философских взглядов персидского философа-исмаилита будут приведены персидские эквиваленты арабских терминов, которые использовал Нāсир Хусрав в трактате «Раскрытие и освобождение».

Данная глава диссертации посвящена основным категориям философии Нāсирa Хусрава. Мы выделили семь категорий; четыре категории образуют пары (субстанция и акциденция, материя и форма), а три категории (бытие, Первоначало и время) не имеют пары.

§ 1. Бытие

В арабо-мусульманской философии долго шел спор о существовании и не-существовании, а также о бытии вещи вне ее материального воплощения. Мутазилиты ввели понятие «утвержденность» (*субūt*) вещи, которое выражает возможность говорить о вещи как таковой независимо от ее существования и не-существования, не мысля в ней таким образом никаких содержательных характеристик. Ал-Фāрāбī и Ибн Сīнā (видные представители фальсафы) разработали концепцию, согласно которой вещь изначально обладает возможностью (*имкāн*). Вещь может как существовать, так и не существовать. Состояние существования (*вуджūd*) и не-существования (*ма'дūм*) вещи сменяют друг друга.

Согласно взглядам Ибн Сīны, вещь, обладавшая прежде возможностью (*имкāн*), связавшись с причиной существования, становится необходимой-благодаря-другому (*вāджиб ли-ғайри-хи*) и обретает существование благодаря

¹²⁶ Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус»: (о соотношениях между человеком и Вселенной) / под ред. и с предисл. Б. Г. Гафурова и А. М. Мирзоева. М.: Наука, 1970. С. 78

другому (*вуджуд ли-зайри-хи*), а при связи вещи с причиной не-существования вещь становится невозможной-благодаря-другому (*мумтани‘ ли-зайри-хи*) и перестает существовать. Кроме существования-благодаря-другому есть абсолютное существование (*вуджуд мутлақ*): причина существования вещи кроется в самой вещи, и она необходима-благодаря-себе (*ваджиб ли-зайти-хи*). Согласно взглядам Ибн Сйны, существованием необходимым-благодаря-себе обладает только одна вещь – Первопричина, то есть Бог. Вместе с понятием «существующее-благодаря-себе» в рассуждениях Ибн Сйны фигурирует и понятие «невозможное-благодаря-себе» (*мумтани‘ ли-зайти-хи*) – то, что никогда не может существовать. Обобщая, мы можем сказать, что система Ибн Сйны основывается на трех непересекающихся категориях: существование, не-существование и возможность.

В арабо-мусульманской философской традиции существуют разные термины, которыми арабы передавали греческое понятие «бытие». Проблема состоит в том, что в арабском языке нет глагола, который однозначно соответствует глаголу «быть». Глагол *кайна*, от которого происходит термин *кави*, часто переводимый как «бытие», переводится как «возникать», а не «быть», поэтому точный перевод термина *кави* – «возникновение». Другой арабский термин, который используется для выражения бытия вещи, – *вуджуд*. Термин *вуджуд* происходит от глагола *ваджада* «находить, отыскивать», то есть *вуджуд* – «нахождение, обнаруживание», что тоже не совпадает со смысловым полем понятия «бытие». Противоположность бытия – небытие, что в арабском языке выражается термином *‘адам* «отсутствие».

Для античной философии характерно разведение понятий «бытие» и «существование», причем первое оказывается шире и многозначнее второго. Для арабо-мусульманской философии такое различие нехарактерно. Арабские термины *вуджуд* и *кави* не соответствуют полностью западноевропейским понятиям «существование» или «бытие», различие между ними иное, чем между понятиями «бытие» и «существование». В отличие от арабского языка,

персидский язык обладает механизмами не только для более точного выражения греческого понятия «бытие», но и для различения понятий «бытие» и «существование».

Как уже было сказано, в основе персидского языка лежит субъект-предикатная конструкция, то есть базовым выражением для персидского языка является выражения типа «S есть P». В качестве предикативной связки «есть» в предложениях такого типа в персидском языке выступает глагол *бӯдан* «быть, существовать» и глагол-связка *хаст* «есть, существует, имеется»¹²⁷. Глагол-связка *хаст* – недостаточный глагол и употребляется только в настоящем времени; глагол *бӯдан* в настоящем времени выступает в качестве синонима глагола-связки *хаст*, но носит книжный характер, поэтому чаще выступает как предикативная связка в прошедшем времени. Возвращаясь к различению понятий «бытие» и «существование», мы должны сказать, что в трактате Нәсира Хусрава мы находим достаточно строгое разведение понятий *хаст/хастӣ* (1) – *бӯд* (2). По смыслу первое соответствует западноевропейскому понятию «бытие», а второе – понятию «существование», то есть «наличное бытие».

Нәсир Хусрав, частично заимствовав терминологию Ибн Сїны, создал собственную концепцию бытия.

Для передачи понятий «бытие» и «небытие» Нәсир Хусрав использует персидские термины: «бытие» – *хаст* (глагол-связка *хаст*) или *хастӣ*, а «небытие» – *нїст* (отрицательная форма глагола-связки *хаст*) или *нїстӣ*¹²⁸: «Можно ли в соответствии с *таухїдом* говорить о бытии (*хаст*) Бога (слава Ему!) или нет? Если мы не говорим о Его бытии, то должно быть небытие (*нїст*), а небытие – устранение [Бога] (*та 'тїл*)...» (ГР §38). Исмаилизм отрицал бытие

¹²⁷ Рубинчик Ю. пишет, что форма инфинитива *хастан* является искусственной и не встречается ни в современных текстах, ни в текстах языка классического периода. (Рубинчик Ю. Грамматика современного персидского литературного языка, 2001. С. 201).

¹²⁸ Иванов В. в своем персидско-английском словаре терминов к трактату Насира Хусрава «Шесть глав» («Шїш фаъл») писал относительно форм *хаст* и *хастӣ*, что «сложно понять, предполагает ли это (две формы от глагола *хастан* – Т.К.) какую-нибудь разницу в значении, или это произошло вследствие небрежности или плохого знания персидского языка переписчиком». То же самое он пишет о формах *нїст* и *нїстӣ*. На наш взгляд, разницы в смысле этих слов нет. (Ivanow W. Introduction / Six Chapters or The Book of Enlightenment // Persian Text, edited & translated into English by W. Ivanow. – Leiden: E.J.Brill, Oude Rijn, 1949).

как атрибут Бога. Приписать Ему существование, которое можно постичь разумом, значит описать Его свойствами этого бренного мира и ограничить Его рамками человеческого разума. Но и отрицать Его существование невозможно, потому что это умалило бы Его сущность. Исмаилиты, и Нāсир Хусрав в том числе, вывели Бога за рамки категорий бытия и небытия. В отличие от системы Ибн Сйны, где Бог необходим-благодаря-себе и потому существует-благодаря-себе, в системе Нāсира Хусрава утверждается не бытие и не небытие Бога: «Также невозможно сказать, что Он (слава Ему!) обладает бытием, но следует знать, что абсолютное бытие (*хаст-и мутлақ*) создано Им. Оно выше бытия (*хастӣ*), которому противоположно небытие (*нӣст*)» (ГР §41).

Абсолютным бытием (*хаст-и мутлақ*), которое создал Бог, обладает Повеление Бога: «Повеление Бога (слава Ему!) таково, что оно – абсолютное бытие (*хаст-и мутлақ*), бытие, которое произошло не из бытия (*хастӣ нā аз хастӣ хаст шуда*)» (ГР §41). Особого внимания заслуживает оборот «бытие, которое произошло **не из** бытия» – *хастӣ нā аз хастӣ хаст шуда*. Смысл этого оборота не равен концепту «творение из ничего», и мы осознанно не даем в переводе более привычный для слуха оборот «бытие, которое произошло **из** небытия». Принципиальное различие состоит в том, что во втором случае («**из** небытия») утверждается, во-первых, наличие бытия и небытия, существование которых возможно лишь в паре, а во-вторых, Бог мыслится в данном случае как абсолютное бытие, стоящее над бытием и небытием и дарующим атрибут бытия чему-либо другому. В системе Нāсира Хусрава прежде бытия был только Бог, которому невозможно приписать ни бытие, ни небытие, а потому утверждение «бытие произошло из небытия» невозможно и, с точки зрения исмаилитов, кощунственно. Существование небытия возможно лишь в том случае, когда существует его противоположность – бытие, с которым небытие образует пару. Фраза «бытие, которое произошло **не из** бытия» включает в себе два посыла: во-первых, прежде бытия был только Бог и ничего больше, во-вторых, Бог сам не является бытием.

Абсолютное бытие дает начало бытию всего остального. Нāсир Хусрав пишет, что есть два вида бытия всех других вещей: либо вещь обладает необходимым бытием (*хаст-и вāджиб*), либо возможным бытием (*хаст-и момкин*). Необходимым бытием (*хаст-и вāджиб*) обладает только Всеобщий Разум, а Всеобщая Душа и весь мир обладают возможным бытием (*хаст-и момкин*): «Знай, брат, что существует два вида бытия. Одно называют бытие необходимое (*хаст-и вāджиб*), а другое бытие возможное (*хаст-и момкин*). Необходимое бытие выше и лучше возможного. Бытие возможное обретает бытие не иначе, как при помощи бытия необходимого» (ГР §39), «Необходимое бытие есть [Всеобщий] Разум, возможное бытие – [Всеобщая] Душа, которая находится ниже Разума» (ГР §41).

Возможное бытие – это промежуточное состояние между существованием (*бӯд*) и не-существованием (*нāбӯд*). Для понятия «существование» персидский философ использует основу прошедшего времени глагола *бӯдан* «быть, существовать» – *бӯд*, а для образования термина для понятия «не-существование» Нāсир Хусрав прибавляет к основе прошедшего времени *бӯд* отрицательный префикс *нā-*, что образует слово *нāбӯд*. Термин *бӯдиши* грамматически является именем действия, образован при помощи суффикса – *иши*– и синонимичен термину *бӯд* «бытие».

В отличие от трех непересекающихся категорий бытия Ибн Сīны в основе структуры бытия у Нāсира Хусрава лежит одна категория – бытие (*хаст/хастӣ*), которое имеет несколько уровней, каждый из которых связан с предыдущим. Нāсир Хусрав не анализирует небытие (*нӣст*) потому, что оно непостигаемо разумом, так как находится вне бытия – Всеобщего Разума. Это положение, скорее всего, берет начало в философии Плотина, который утверждал, что ум и бытие суть одно и то же. Ум может постигнуть бытие, но небытие для него недоступно. Итак, существование любой вещи возможно лишь потому, что существует Всеобщий Разум, благодаря которому есть бытие возможное: «Вне его не существует ни одна вещь: если Разум знает о вещи, то эта вещь существует, а если Разум что-либо отрицает, то это не утверждено (*исбāт*)» (ГР

§141). Согласно системе Нāсира Хусрава все находится в границах Всеобщего Разума, то есть бытия необходимого. Не-существование (*нāбӯд*) вещи в данный момент – это не небытие (*нīст*), это один из вариантов проявления бытия возможного.

Ибн Сīнā утверждал, что существование прибавляется к сущности вещи в качестве ее акциденции, но в системе Ибн Сīны существование и бытие неразличимы, вещь же изначально обладает «возможностью» (*имкāн*). Категория «возможность» (*имкāн*) системы Ибн Сīны близка к мутазилитскому понятию «утвержденность» (*субӯт*). Нāсир Хусрав пишет в трактате «Раскрытие и освобождение»: «Вне его (Всеобщего Разума, обладающего бытием необходимым. – *Т.К.*) не существует ни одна вещь: если Разум знает о вещи, то эта вещь существует, а если Разум что-либо отрицает, то это не утверждено (*исбāт-иш нашавад*)» (ГР §141). Можно говорить о вещи отвлеченно, вне категорий «существование» и «не-существование», рассуждать о ней умозрительно, ведь «утвержденность», как и «возможность», является собственной характеристикой самости. Развивая мысль Нāсира Хусрава, мы можем сказать, что утверждение вещи происходит в уме, значит, если Всеобщий Разум знает о вещи, то она утверждена. Разум обладает необходимым бытием, значит, утвержденной вещи присваивается возможное бытие; если Всеобщий Разум не знает о вещи, то у нее нет утвержденности. Хотя Нāсир Хусрав «помещает» все мироздание в бытие, но разведение понятий «бытие» и «существование» позволяет ему частично адаптировать категорию «возможность» к своей системе: возможное бытие (*хаст-и момкин*) изначально находится в границах понятия «бытие», но тем не менее воплощает в себе возможность быть или не быть, то есть является «развилкой» между существованием (*бӯд*) и не-существованием (*нāбӯд*). Не-существование (*нāбӯд*) (но не «небытие» *нīст*) в понимании персидского философа исмаилита – одна из форм бытия.

Возможное бытие имеет три уровня: пространственное бытие (*хаст-и макāнī*), временное бытие (*хаст-и замāнī*), сопряженное бытие (*хаст-и изāфī*):

«Пространственное бытие описывается так: мы говорим “в Кирмане есть финиковые пальмы”, “на небе есть звезды”. Временное бытие описывается так: мы говорим “днем светло”. Связующее существование таково, что мы говорим “для людей характерна речь”, “для коров характерны копыта”. Все эти уровни относятся к возможному бытию» (ГР §42).

Все, что содержит в себе Разум, Нāсир Хусрав делит на сущее (*бӯд*, мн.ч. *бӯдхā*) и возможно-сущее (*бӯданӣ*, мн.ч. *бӯданӣхā*). Под термином *возможно-сущее* мы подразумеваем не то, что обладает возможным бытием (*хаст-и момкин*), а то, что потенциально существует в вещи, ее будущие следствия. Термин *бӯданӣ* является причастием будущего времени, или причастием долженствования, от глагола *бӯдан* «быть, существовать» и переводится «то, что должно или может быть в будущем». Нāсир Хусрав часто использует в своем трактате образ семечка финиковой пальмы, в которой потенциально содержится все дерево вместе с корнями, ветвями, корой и т.п. Возможно, что этот образ отображает и утверждение вещей в Повелении Бога: в Повелении Бога собраны все вещи: те, которые существуют в данный момент, и те, которые обусловлены существующими. Нāсир Хусрав прямо не объясняет в своем трактате разницу между терминами *бӯд* и *бӯданӣ*, но термин *бӯданӣ* во множественном числе всегда идет в паре со словом *бӯд*, также во множественном числе, когда персидский философ характеризует Повеление Бога: «Повеление Его (да славится имя Его!) такого высокого положения, что необходимо благодаря самому себе, и все сущее (*бӯдхā*) и возможно-сущее (*бӯданӣхā*) в нем помещается» (ГР §11), «Установлено, что все сущее (*бӯдхā*) и возможно-сущее (*бӯданӣхā*) было собрано в бытии повеления Бога Восхваляемого в один момент, не из чего-либо, и ни одна вещь не была раньше или позже другой» (ГР §14) и т.п.

Учение о бытии тесно связано с вопросом о сотворении мира: что есть Первопричина, как она связана с изменяющимся миром, как обретает бытие все сущее.

§ 2. Первоначало: Бог и триада «Повеление Бога – Всеобщий Разум – Всеобщая Душа»

Еще в калама был высказан тезис об универсальном и первичном делении всего доступного мысли на Первоначало («Бог») и все прочее («иное чем Бог»), закрепившийся и не подвергавшийся сомнению на всем протяжении истории классической арабской философии. Исмаилизм не стал исключением из этой традиции, для него характерно строгое отделение Бога от всего прочего. Бог стоит над всем сущим, ни одно существующее описание не описывает Его, иначе Он бы уподобился своим творениям, а это *таибйх*. Нāсир Хусрав не признавал возможность уподобления Бога человеку, ведь «когда Бог познается в образе человека, мышление склоняется не к монотеизму, а к политеизму» (ДХ, с.31)¹²⁹. Арабзода Н. расценивал отказ Нāсира Хусрава от антропоморфизма как принятие последним апофатической теологии: «В полемике Носира Хусрава с ортодоксальным исламом не отрицается истина божественной субстанции [...] В полемике в принципе противопоставляются друг другу две разновидности теологии ислама – суннитская, антропоморфирующая Бога, и исмаилитская отрицательная теология, признающая лишь абстрактного умопостигаемого Бога»¹³⁰. Мы не можем согласиться с этим утверждением, потому что, во-первых, исмаилизм отрицает возможность постичь Бога при помощи разума, Он не умопостигаем. Во-вторых, невозможность приписать Богу какой-либо атрибут не следует расценивать как апофатическую теологию, потому что утверждения «Бог не является» и «Бог не обладает», т.е. отрицание наличия у Бога любого атрибута (*танзйх*), ведут к другой крайности – *та'тйл*. В главе первой «Биография Нāсира Хусрава. Обзор философских систем исмаилизма, сложившихся к середине XI века» в параграфе «Философские взгляды “иранской” школы исмаилизма» уже было сказано о том, что ас-Сиджистāнй, а

¹²⁹ Цит.по: Арабзода Н. Исмаилитская философия Насира Хусрава: автореф.дисс. ...докт.фил.наук. Душанбе, 1998. С. 15.

¹³⁰ Там же.

вслед за ним и ал-Кирмāнī, использовали метод двойного отрицания для того, чтобы избежать, во-первых, приписывания Богу каких-либо характеристик и, во-вторых, описания Бога через отрицание у Него каких-либо качеств. Нāсир Хусрав ничего не говорит о методе двойного отрицания, но в трактате «Шесть глав» указывает, что «[постижение таухїда] есть такое знание о Боге, которое одинаково отдалено как от уподобления Бога человеку (*ташбїх*), так и от устранения [Бога] (*та'тїл*), от лишения Его Его атрибутов» (ШФ, с. 2)¹³¹. Единственно верное указание на Бога возможно посредством термина «оность» (*хувиййа*), происходящего от арабского слова «он» (*хува*). Это наиболее абстрактное указание на вещь, в которой не мыслится никаких иных характеристик, в том числе существование или не-существование. Нāсир Хусрав пишет: «Но оность Бога стоит над материей, орудием, силой, формой, умозрением, действием» (ГР §11).

Богу нельзя приписать атрибуты существования или не-существования, поскольку Повеление Бога (*амр*) дает бытие этим атрибутам. Повеление Бога (*амр*) обладает абсолютным бытием (*хаст-и мутлақ*), от которого берет начало бытие необходимое (*хаст-и вāджиб*) и бытие возможное (*хаст-и момкин*). Бог же стоит над бытием (*хаст*) и небытием (*нїст*): «Также невозможно сказать, что Он (слава Ему!) имеет бытие (*хастї*), но следует знать, что абсолютное бытие создано Им. Оность Его выше бытия, которому противоположно небытие» (ГР §41).

Бог не является ни субстанцией (*джаухар*), ни тем более акциденцией (*'арз*). Хотя субстанция и существует благодаря самой себе («Душа нашего тела устойчива благодаря самой себе (*ба нафс-и хўд қā'им*), она – субстанция и устойчива по [своей] самости...» ГР, §54), она является, во-первых, «родом всех родов»: «Знай, брат, что субстанция зовется родом всех родов. Нет ничего, что бы появилось не в ней; все сущее в ее власти и в ней. У рода есть два вида: один

¹³¹ *Nasir-i Khusraw. Six Chapters or The Book of Enlightenment / Persian Text, edited & translated by W. Ivanow // Bombay – Cairo, 1949. URL: http://www.ismaili.net/Source/khusraw/nk3/nasir_kusraw3.html. Дата обращения 14.09.14.*

называют простой, то есть распространенный, а второй сложный, то есть смешанный» (ГР §57), «Род потому становится родом, что есть виды, которые находятся под ним. Род занимает место причины, а вид – место следствия. Невозможно, чтобы Бог (слава Ему!) был причиной или следствием» (ГР §41). Бог не может иметь общее со своими творениями, иначе нарушается принцип единобожия, при котором Бог один, единственен и един.

Во-вторых, субстанция имеет границы: «Границы субстанции таковы, что принимают противоположные вещи и образуют с ними единство» (ГР §54), например, душа человека, которая является простой субстанцией, «принимает такие противоположные вещи, как говорение и слушание, движение и покой, отвагу и малодушие и т.д.» (ГР §54), а мир, как субстанция сложная, объединил «шесть сторон своих, каждая из которых противоположна другой: низ и верх, лево и право, перед и зад – каждые три противоположны трем другим, как земля и вода, ветер и огонь, свет и тьма противоположны друг другу» (ГР §57). Невозможно приписать Богу границы, он выше этого: «Разумные [люди] знают, что заключенное в границы, – не Бог, но заключающий ее (субстанцию – Т.К.) в ее границы – Бог (слава Ему!), который выше субстанции и акциденции» (ГР §58), «Знай, что недопустимо Бога (слава Ему!) назвать субстанцией и познать, потому что мы обозначили границы субстанции» (ГР §58).

Итак, Бог непознаваем, не постижим разумом, Его невозможно описать ни одним из существующих атрибутов: «Речь (*нутқ*) бессильна, не в состоянии постигнуть истинные качества (*хақā'иқ*) и внутреннюю мудрость (*бақā'ир*) Его оности» (ШФ, с. 4). Наделение Бога эпитетами «Всемогущий», «Всевышний», «Великий» и описание Его такими оборотами как, например, «чист и далек от несправедливости и невежества», «Бог, которому принадлежат все творения, чист от подобия своим созданиям», «Бог всегда мудрый», являются данью традиции и проявлением благоговения: «Указание на Бога как на создателя и творца не означает, что Бог Всевышний является творцом и владыкой, но таково, что по его приказу обретают существование творец и владыка» (ГР §16).

Такая трансцендентность Бога, Его неопиcуемость и, как следствие, непознаваемость (человеческий разум может познать лишь то, что доступно познанию, а Бог настолько больше, выше и благороднее всего, что может вообразить разум, что любая попытка Его познать обречена на провал) требовали усложнения коранической схемы «Бог – мир», чтобы связь между Богом и миром стала косвенной, чтобы указание на Бога через Его творения стало невозможным.

Следует сказать, что проблема связи трансцендентного Бога с брeнным сотворенным миром – очень важный вопрос в философии исмаилизма, и существует несколько вариантов решения этой проблемы. Первый вариант – переосмысленная неоплатоническая диада «Ум – Душа», а второй – система десяти разумов ал-Кирмāнй, который адаптировал философские взгляды ал-Фārāбй.

Первый вариант космогонической системы был предложен ан-Насафй. Абӯ ал-Хасан Муҳаммад б. Ахмад ан-Насафй (или Нахшабй) (казнен в 943 г.), главный *дā'и* Нишапура, ввел в исмаилитскую систему мысли элементы неоплатонизма, переработав концепцию Плотина «Единое – Ум – Душа» и теорию сотворения мира как постепенного исхождения мира из Единого. Скорее всего эта концепция впервые была изложена в труде ан-Насафй *Китāб ал- маҳсӯл* («Книга смысла и сути»), написанном в начале X века¹³². Работа ан-Насафй вызвала полемику между философами, длившуюся около столетия. Исмаилитский мыслитель Абӯ Хāтим ар-Рāзй (874 – 934 гг.), *дā'и* Рея, изложил свою критику предложенной ан-Насафй системы в труде *Китāб ал- ислāх* («Книга исправлений»). В защиту ан-Насафй выступил Абӯ Йа'қӯб ас-Сиджистāнй (ум. около 972/973 г.), написав сочинение *Китāб ан- нусра* («Книга победы»)¹³³.

¹³² Poonawala I.K. An early doctrinal controversy in the Iranian school of Ismaili thought and its implications // Journal of Persianate Studies: 2012. No. 5.

¹³³ Ibid.

Нāсир Хусрав развил концепцию ан-Насафй и ас-Сиджистāнй, общая схема которой такова: Всеобщий Разум обретает существование благодаря Повелению Бога. Повеление (*амр*) Бога – первопричина мира, Слово (*калама*) Бога, или Повеление, дало начало бытию Всеобщего Разума (*'ақл-и кулл*), от которого произошла Всеобщая Душа (*нафс-и кулл*), сотворившая мир. В системе ан-Насафй Творец творит Первое Творение, то есть Бог сам создает Разум, от чего появляется «связанность» Первого Творения и Творца, общее между Богом и Разумом. Ас-Сиджистāнй между Богом и Разумом ставит Слово Бога, чтобы отдалить Бога от сотворенного; причина сотворения не Бог, а Его Слово. В процессе сотворения Повеление Бога и Разум неким образом объединяются¹³⁴. Нāсир Хусрав идет вслед за ас-Сиджистāнй, более подробно характеризуя и Повеление Бога, и его связь с Разумом.

Нāсир Хусрав писал, что приказать можно либо при помощи слова (*гуфтāр*), либо при помощи действия (*кардāр*). В качестве примера приказа словом Нāсир Хусрав описывает постройку дворца: «Мы в окружающем мире видим, как человек говорит: “Постройте мне дворец с садом”. По одному его слову (*гуфтāр*) начинают работать сотня рабочих, мастеров, рабочих, формирующих кирпич-сырец, гончаров, плотников и кузнецов» (ГР §127). Приказ действием означает выполнение некоторых манипуляций самим приказывающим: «Например, мельник строит мельницу; когда он настроил ее орудия, тогда эта мельница работает благодаря мудрости, которую принимает от мельника. Для использования этой мудрости знающего при постройке мельницы также должен быть приказ от знающего незнающему. Но этот приказ есть действие (*кардāр*)» (ГР §127). Нāсир Хусрав писал, что «приказ речью стоит выше приказа действием» (ГР §127). Говоря о Слове Бога, персидский философ-исмаилит утверждал, что «доказано, что чем короче речь отдающего приказ, тем больше сила влияния приказа. Нет числа меньше единицы. Тогда мы говорим, что речь Бога (слава Ему!) состояла из одного слова и это слово было на арабском

¹³⁴ Poonawala I.K. Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya // Ismail K. Poonawala // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2013. No. 4. — М. : Вост. лит., 2013, с. 171.

языке. Бог Всевышний назвал это слово “Будь” (*кун*)¹³⁵» (ГР §128). Бог Всемогущ, Ему «принадлежит» все лучшее и наиболее мощное, поэтому именно Его повеление в одно слово вызвало к жизни весь этот мир во всем его многообразии. Нельзя сказать о Повелении Бога, что оно «возникшее» (*мухдас*), оно изначально и произошло не из чего-либо, но от самого Бога, без какого-либо посредника: «Вещь, которая происходит не из чего-то, вечная. Вечным (*қадїм*) является повеление Бога (слава Ему!), благодаря которому все вещи обрели бытие. Как мы уже установили, определение «возникшее» неуместно для повеления Бога (слава Ему!)» (ГР §15). Повеление Бога появилось без какого-либо посредника, но оно само является посредником между оностью Бога и Всеобщим Разумом.

Повеление Бога является первым сущим и обладает абсолютным бытием (*хаст-и мутлақ*), от которого проистекает бытие необходимое (*хаст-и вāджиб*) – Всеобщий Разум.

В повелении Бога потенциально существуют все вещи, как в семечке финика потенциально существуют ткани финиковой пальмы, ее волокна, колючки и плоды с семенами. Слово Бога объединяет в себе все причины и все следствия, не переставая при этом быть первопричиной: «Слово – такая причина, следствие которой объединено с ней и неотделимо. Если бы ее следствие отделилось, подобно другим следствиям, то оно (Слово – Т.К.) не было бы совокупностью (*тамām*)» (ГР §132). Следствием Слова Бога является Всеобщий Разум, который составляет с Повелением Бога единое целое: «Поскольку в мире причины связаны со следствиями и неотделимы друг от друга, то когда убираешь причину, исчезает и следствие. Эта первая причина, которая есть Слово, более достойна того, чтобы не быть отделенной от своего следствия. Все сущее

¹³⁵ В интересующем нас контексте слово «кун» много раз встречается в Коране, например, «Он Зиждитель небес и земли, и когда определит быть чему, только скажет тому: "будь!" и оно получает бытие» (2:114, здесь и далее пер. по Саблукову), «Он сказал: будет это, потому что Бог творит, что хочет: когда Он присудит быть чему-либо, то скажет только тому: "будь!" и оно будет» (3:42), «Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: "будь!" и то получает бытие» (16:42) и т.п. Традиционно слово «кун» переводится как «будь!» - формулой, которая сопоставима с библейским «да будет». Это неточный перевод, потому что в арабском языке глагола «быть» нет, а глагол «кāна», от которого образовано слово «кун», переводится «возникать», т.е. Бог говорит не «Будь!», а «Возникни!».

находится под началом ее (первой причины – Т.К.) следствия, которым является Разум» (ГР §134).

Всеобщий Разум неотделим от Слова Бога: «Разница между Словом и Разумом лишь в ощущении, что они отделены друг от друга. Но Слово и Разум едины, и лишь в речи их двое: они расположены рядом как “чернота” и “черное”: черноту обнаруживают тогда, когда смотрят на черное. Несмотря на то, что “чернота” существует в самости (*zāt*) черного, ученый человек знает, что черное приобретает имя “черный” благодаря черноте, а не благодаря чему-либо другому. О Слове говорят “единство” (*vaḥdat*), а Разум называют “единым” (*vāhid*); единство едино (*īakī*), и единый един (*īakī*). Хотя единое (*īakī*) происходит из единства (*īakī*), мудрый человек знает, что единство (*īakī*) становится достойным этого имени потому, что в нем присутствует единое (*īakī*)¹³⁶» (ГР §133).

Пример, приведенный Нāсиром Ҳусравом, не очень удачен: получается, что Слово Бога относится к Всеобщему Разуму как субстанция к акциденции. Тем не менее Нāсир Ҳусрав настаивает на необходимости Слова Бога и на единстве Слова Бога и Разума. Прежде всего, на наш взгляд, Нāсир Ҳусрав стремится не допустить прямого сотворения Разума Богом. Для этого ему необходимо Слово Бога, которое является буфером между непостижимым Богом и умопостигаемым Разумом. Причина необходимости Слова Бога между Разумом и Богом заключается в понимании Нāсиром Ҳусравом пары «причина – следствие»: причина так же зависит и обусловлена следствием, как и следствие зависит и обусловлено причиной. Такое понимания пары «причина – следствие» влечет за собой: а) невозможность прямого сотворения Богом (причина) Всеобщего Разума (следствия), иначе Бог зависел бы от Разума; б) единство Слово Бога (причины) и Разума (следствия), потому что Слово Бога совершенно и требует совершенного следствия, а значит совпадает со Всеобщим Разумом.

¹³⁶ Персидское слово *īekī* очень многозначно: един, единство, один, единица, некто, один человек, некто другой, единственный, несравненный, первый, одномоментный и т.п. Мы переводим его как «единый» или «единство» в зависимости от контекста.

Подробнее об этом будет сказано ниже. Кроме того, можно предположить, что миссионерская деятельность в горах Памира на периферии мусульманского мира требовала от Нәсира Хусрава увязки его философских построений со словами Корана. Исмаилитскому проповеднику нужно было не только подробно изложить метафизические вопросы, но и соотнести их с общими представлениями о сотворении мира, которые содержатся в Коране.

Нәсир Хусрав называет Всеобщий Разум «творцом» потому, что именно он понимает в себе все сущее и возможно-сущее и является основой всего мироздания: «Итак, в действительности властелином является тот, кто был первым творцом, с которым повеление Бога Всевышнего составило единое целое без посредника. Таким является Первый Разум, который полон силы и действия» (ГР §12), «Все, что познаваемо, находится под началом Разума; Разум должен быть раньше того, что находится под началом Разума» (ГР §133). В числовом ряду Всеобщий Разум занимает место единицы: «Мы говорим, что единица, причина всех чисел, является доказательством того, что Разум в действительности единичен. Поскольку всему, что существует, определяется число, и Разум принимает все, что имеет существование, и приводит его под свое начало, то становится ясно, что единица есть Разум» (ГР §141). Но в арабо-мусульманской традиции, для которой характерна процессуальная картина мира, ряд – это «ряд взаимодействий между последовательными парами элементов»¹³⁷. В результате такого понимания ряда единице необходимо еще одно число, чтобы проявить свою сущность: «Когда же определено с “первым”, то ему необходимо “второе”, в котором бы проявилось его влияние, как единица проявляется в двойке: мы обнаруживаем две единицы в двойке» (ГР §141). «Двойкой» Всеобщего Разума является Всеобщая Душа, на которую оказывает влияние Разум: «Мы говорим, что “второе” Разума – Душа. Доказательство истинности этого утверждения – проявление влияния Разума при проникновении в душу

¹³⁷ Смирнов А. Основные черты философского учения Хамид ад-Дйна ал-Кирманй / Ишрак: Ежегодник исламской мысли, №4. М., 2013, с.209.

человека, как проявление единицы в двойке и принятие двойкой единицы» (ГР §141).

На наш взгляд, процессуальное понимание ряда в арабо-мусульманской философской традиции, а именно взаимосвязь и взаимообусловленность двух рядом стоящих элементов ряда, не позволяла исмаилитам назвать Бога Первоначалом, не нарушая принцип таухйда, в то время как Ибн Сйнā выстроил свою концепцию Бога-Первопричины и мира-следствия в рамках «европейского» субстанционального понимания ряда, в котором предшествующее число не связано с последующим и не нуждается в нем. Понятие ряда как процесса, где предшествующее число (причина) обретает полноту бытия при наличии последующего числа (следствия), не позволило бы в категориях Ибн Сйны назвать Бога Первопричиной, необходимой благодаря самой себе (*вāджиб ли-зāт-и-хи*) и существующей благодаря самой себе (*вуджūd ли-зāт-и-хи*), потому что тогда Его существование не было бы самодостаточным и не нуждающимся в чем-либо. Кроме исмаилитов, понимание взаимообусловленности причины и следствия характерно для системы Ибн ‘Арабī, но, в отличие от исмаилитов, он не выводит Бога из сферы своих рассуждений, отказываясь рассматривать Его в связи с множественным миром. Напротив, Ибн ‘Арабī вводит «круговую» причинность, при которой следствие является причиной собственной причины: мы можем говорить о *неинаковости* мира и Бога, потому что мир – это отражение действительного аспекта Бога, а Бог – отражение претерпевающего аспекта вещи¹³⁸. Хотя и исмаилиты, и Ибн ‘Арабī в своих рассуждениях отталкивались от одного положения, они пришли к противоположным выводам о взаимоотношениях мира и Бога.

Функция творения мира возложена на Всеобщую Душу (*нафс-и кулл*), которая рождается из Всеобщего Разума как мысль: «Творцом (*афридгār*) и деятелем (*каркун*) на самом деле является Всеобщая Душа, которая появляется из Всеобщего Разума, то есть Первого Разума, в качестве мысли (*андиша*)¹³⁹

¹³⁸ *Ибн Араби. Избранное. Т. 2, с. 135.*

¹³⁹ Персидское слово «*андиша*» эквивалентно арабскому «*фикр*» - мысль, отвлеченное рассуждение, умозрение.

разумной сущности (*нафс-и хирадманд*)» (ГР § 12). Нāсир Хусрав в своем трактате чаще всего использует слово *нафс* в значении «душа» (например, Всеобщая Душа – *нафс-и кулл*, душа человека – *нафс-и мард* и т.п.), но встречается оборот «*ба нафс-и хūd*», который Нāсир Хусрав использует как синоним «*ба зāт-и хūd*», что является эквивалентом арабского «*би-зāти-хи*» – «благодаря самому себе (своей самости)». В цитируемом пассаже значение «душа» не подходит по смыслу, поэтому мы переводим *нафс* в другом значении – «сущность, суть, существо» как синоним термина *зāт* – «самость». При таком понимании слова *нафс* фраза обретает смысл и вписывается в общую канву рассуждения о Всеобщем Разуме и появлении Всеобщей Души.



Рисунок 5.

Действие, осуществляемое при помощи разума, – это мыслительный процесс. Мысль, которая появляется в результате мыслительного процесса, и есть Всеобщая Душа: «Всеобщая Душа есть сотворенное (*махлūк*), поскольку ее источник – Слово Творца (*калама-и бāрī*), а посредник [между ними] – Разум (*‘ақл*)» (ГР §15), «Причина существующего несовершенства Души кроется в том, что она обрела бытие из Слова Творца при содействии (*мийāнджī*) Разума, тогда как между Разумом и Словом (*калама*) посредника не было» (ШФ, с. 9). На уровне «Слово – Разум – Душа» (рисунок 5, красный овал) Всеобщий Разум выполняет несколько функций, которые характерны для процессуального подхода: 1. является следствием Слова Бога, то есть выступает вторым компонентом в связке «причина-следствие», где причина настолько зависима и

обусловлена следствием, насколько следствие обусловлено и зависимо от причины; 2. выступает связкой между Словом Бога и Всеобщей Душой, является процессом мышления для Слова Бога (деятеля), в результате чего обретает бытие мысль – Всеобщая Душа.

В то же время предложение «Творцом (*афридгār*) и деятелем (*каркун*) на самом деле является Всеобщая Душа, которая появляется из Всеобщего Разума, то есть Первого Разума, в качестве мысли (*андиша*) разумной сущности (*нафс-и хирадманд*)» (ГР § 12) можно трактовать иначе. Если с уровня «Слово – Всеобщий Разум – Всеобщая Душа» перейти на уровень «Разум – Душа – материальный мир» (рисунок 5, зеленый овал), тогда Разум выступает в качестве деятеля, а Всеобщая Душа становится процессом. Как нам кажется, Нāсир Хусрав мог принимать утверждение ал-Кирмāнī о том, что Первое Творение должно познавать само себя. Акт познания, доступный Разуму – это мыслительный процесс, мышление. Если Разум – мыслящий, стремящийся познать себя, тогда Душа – это процесс мышления, в результате которого появляется мыслимое, то, с помощью чего Разум познает самого себя, – материальный мир. Материальный мир – это воплощение знаний Разума, «развертывание» сущности Разума в материи. Функция и цель Всеобщей Души – познать этот материальный мир, то есть собрать воедино знания, «свернуть» их в первоначальный вариант. Итак, на уровне «Разум – Всеобщая Душа – материальный мир» Всеобщая Душа выполняет следующие функции: 1. является «вторым» для «первого», то есть Разума, в результате чего Всеобщий Разум обретает полноту бытия; 2. выступает в качестве процесса мышления, связывающего мыслимое, т.е. материальный мир, и мыслящего, т.е. Всеобщий Разум.

В отличие от Всеобщего Разума, который единичен и един, Всеобщая Душа проявляет себя в мире несколькими способами, или видами душ, упоминание о которых встречается у Ибн Сīны, заимствовавшего эту идею у Аристотеля: Всеобщая Душа может проявиться в качестве растительной души, животной и говорящей. Каждый последующий вид души объединяет в себе

способности предыдущих. Нāсир Хусрав подробно описывает функции каждого вида: «У души есть три уровня: душа растительная (*рӯйанда*), душа животная (*хӯранда*) и душа говорящая (*зӯйанда*)» (ГР §26), «Следовательно, мы скажем, что поскольку душа имеет три степени, постольку она разделила чувственные тела (*махсӯсāt*) также на три степени. Существует растительная душа (*набātī*), которая создала себе подобные растительные тела в степени (со способностями к. – *Т.К.*) питания, роста и рождения. Совокупность вот этих трех способностей и называется растительной душой. Существует животная душа (*хайвānī*), которая создала животные тела в степени (со способностями к. – *Т.К.*) постижения ощущаемых [предметов и явлений], возникновения воображения из их форм и самопроизвольного движения. Совокупность этих трех способностей называется животной душой. Существует говорящая душа (*нāтқиқа*), которая создала животные тела в степени (со способностями к. – *Т.К.*) речи, рассудительности, воздержания, опрятности и других состояний. Совокупность всех этих способностей составляет человеческую душу, называемую говорящей душой» (ЗМ, с. 290)¹⁴⁰. Высший уровень представлен душой говорящей, потому что у нее есть способность познавать и мыслить: «Из всех душ мы нашли наиболее благородной душу разумную, к которой относятся дела добрые и разнообразные» (ГР §26). Всем миром управляет Всеобщая Душа: «Нам известно, что после разлучения души с телом создание становится невозможным. Мы постигаем, что если отобрать у мира, создателем которого является Всеобщая Душа, поддержку Души, то все создания погибнут, как тело плотника» (ГР §30).

Как уже было сказано выше, Бог не может быть Первоначалом в силу своей абсолютной трансцендентности. В системе Нāсира Хусрава невозможно вычленить некое единое и неделимое Первоначало, к которому были бы приложимы такие свойства, как всезнающий, творящий, живой, совершенный, причина всех причин и т.п.

¹⁴⁰ Цит. по: Аишуров Г. Философские взгляды Носири Хисрава. Душанбе, 1965. С. 57-58.

Как показано на рисунке 5, онтологическая система Нāсира Хусрава может быть рассмотрена на двух уровнях: (1) Слово Бога – Всеобщий Разум – Всеобщая Душа и (2) Всеобщий Разум – Всеобщая Душа – материальный мир. В связи с этим характеристика «творящий» может относиться: а) к Слову Бога, которое творит Всеобщую Душу при посредничестве Разума; б) к Разуму, который выступает творцом материального мира; в) к Всеобщей Душе, которая выполняет демиургические функции для материального мира. Свойством всеведения обладает и Слово Божие, в котором собрано все сущее и возможно-сущее, и Всеобщий Разум, которые знают о всех вещах. Интересно отметить, что предложенная Нāсиром Хусравом система не позволяет назвать какую-либо ее часть, будь то Слово Бога или Всеобщий Разум, «совершенной», потому что Слово Бога обретает полноту бытия и совершенство лишь при наличии Разума, образуя пару «причина-следствие», а Всеобщий Разум проявляет свое совершенство лишь при наличии своей «двойки» - Всеобщей Души, образуя пару «первое – второе».

Творение всех уровней бытия происходит шаг за шагом в соответствии с логикой причинно-следственной связи. Хотя все процессы происходят логически друг за другом, тем не менее они протекают вне времени. Время появляется лишь на уровне бытия Всеобщей Души, о чем речь пойдет ниже.

§ 3. Время

В системе Нāсира Хусрава есть три вида времени. Наиболее благородным видом времени Нāсир Хусрав называет *дахр* «эпоха, век», который присущ Всеобщей Душе: «*Дахр* есть остановленное время и абсолютное сохранение» (ДХ, с. 118)¹⁴¹, «Стало быть, продолжительность существует, но она неистекаемая. Это есть *дахр* и непреходящая продолжительность, по

¹⁴¹ Цит. по: *Арабзода Н.* Исмаилитская философия Насира Хусрава: автореф.дисс. ...докт.фил.наук. Душанбе, 1998. С. 23.

необходимости не имеющая какой-либо опоры» (ЗМ, с. 351)¹⁴², «Но *дахр* – не время, а жизнь, сохраняющая живой свою собственную сущность» (ЗМ, с.172).

Определения *дахр*, данные самим Нāсиром Хусравом, довольно запутанно. Следует сказать, что в арабском языке в принципе нет четкого определения слова *дахр*, а потому смысловое поле понятия *дахр* часто полностью или частично совпадает со смыслами понятия *замāн* («время»). Первое значение *дахр* в словаре – «эпоха, век». В Коране термин *дахр* встречается и в значении «век», и в значении «время», которое в большей степени присуще понятию *замāн*: «Они говорят: есть только одна здешняя наша жизнь: “живем и - умираем; с этим веком (*дахр*) все оканчивается для нас!” но у этих об этом нет знания; у них одни только мнения» (Коран 45:24, С.) или «Проходила ли над человеком пора времени (*дахр*), в которую бы он был чем-то недостойным воспоминания?» (Коран 76:1, С.). Ат-Тahāнавй в труде *Кашшāф иҗтилāхāt ал-фунӯн* («Раскрытие терминов наук») пишет, что понятие *дахр* обозначает большой отрезок времени, в отличие от термина *замāн*, или же тысячелетие, или же время существования мира от его начала до его конца¹⁴³. Впервые в качестве философского термина это слово было использовано Ибн Сйной, и в его понимании *дахр* означал отношение нематериальных начал к единичным материальным образованиям, а *замāн* – отношение отдельных единичных материальных образований друг к другу¹⁴⁴.

Почему Нāсир Хусрав «помещает» Всеобщую Душу во время, хотя *дахр* неделимо и не имеет начала и конца, а Всеобщий Разум и Слово Бога остаются вне времени? На наш взгляд, на это имеется несколько причин.

Всеобщая Душа сотворена (*махлӯк*) Словом Бога при посредничестве Разума. Слово Бога неизменно и извечно, оно не может быть во времени, иначе время должно было появиться вместе со Словом или прежде него, что невозможно. Всеобщий Разум – следствие Слова Бога, неотделимое от него.

¹⁴² Здесь и далее трактат «Зад ал-мусафирин» цитируется по изданию: *Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин (Припасы путников)* / Перевод с таджикского (персидского), вступительная статья и комментарий М. Диноршоева // Душанбе, 2005.

¹⁴³ *Ат-Тahāнавй. Кашшāф иҗтилāхāt ал-фунӯн*, Калькутта, 1862. С. 479.

¹⁴⁴ *Сагадеев А. В. Восточный перипатетизм* / А. В. Сагадеев – М.: Издательский дом Марджани, 2009. С. 185.

Слово Бога вообрало в себя все сущее и возможно-сущее одновременно. Значит, причиной Слово Бога стало в тот же момент, а существование причины возможно при наличии следствия, в данном случае – Всеобщего Разума. Таким образом, между существованием Слова Бога и Всеобщим Разумом не может быть времени, хотя Слово Бога (причина) логически предшествует Всеобщему Разуму (следствию). Всеобщая Душа не образует неделимое единство ни со Словом Бога, ни с Всеобщим Разумом, а значит, не может быть извечной и находиться вне времени. *Дахр* – это время статичное, без начала и конца: «У *дахра*, без сомнения, нет течения, напротив, у него только одно состояние, ибо он есть жизнь и устойчивость вещи, состояние которой не меняется» (ЗМ, с. 172). Всеобщая Душа не движется во времени, но пребывает в нем.

Как мы уже отмечали выше, Нāсир Хусрав был активным проповедником исмаилизма, а потому мог применить метод толкования (*та'вйл*) к известному хадису «Аллах, Всепочитаем Он и Всеславен, сказал: “Бранит сын Адама вечность (*дахр*), но вечность (*дахр*) — это Я, ведь в руке Моей и ночь и день!”»¹⁴⁵. Метод толкования позволяет вывести внутренний, скрытый смысл хадиса: вечность (*дахр*) присуща тому, кто управляет днем и ночью. День и ночь зависят от движения небосвода, который является телом Всеобщей Души и зависит от нее. Из этого следует вывод, что *дахр* – это Всеобщая Душа.

Второй вид времени в системе Нāсира Хусрава – *замāн*, или *рузгāр*. Время-*замāн* обретает свое бытие вместе с миром, потому что «время (*замāна*) в действительности есть производное от деятеля, потому что время (*замāна*) – движение небосклона (*фалак*)» (ГР §7). За исключением особого понимания *дахр*, Нāсир Хусрав придерживался учения Аристотеля о времени, которое было изложено ал-Фāрāбй в труде *Ал-Джам' байна ра'йай ал-хакймайн* («Об общности взглядов двух философов»). Согласно Аристотелю, «время (*замāн*) есть мера движения»¹⁴⁶ и «число движения небосвода (*фалак*)»¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Муслим ибн аль-Хаджадж. Ал-муснад ас-сахих // 2246-0. URL: <http://hadith.islamnews.ru/?p=4294>. Дата обращения: 14.12.2014.

¹⁴⁶ Ал-Фараби. Джам' байна ра'й ал-хикматайн // Тегеран: аз-Захрат, 1985. С.30.

¹⁴⁷ Там же, с. 101.

Нāсир Хусрав термином *замāн/рузгāр* называет меру движения небосвода, выполняющего роль тела Всеобщей Души. Всеобщая Душа вечно жива, жизнь составляет ее сущность, поэтому ее движение нескончаемо и постоянно, а значит время ее тела-небосвода неизменно. Время (*замāн/рузгāр*) характерно для природного движения, которое не прекращается, оно бесконечно и не меняет своего состояния; таково движение небосвода и звезд: «... ей (Всеобщей Душе. – Т.К.) присуще бесконечное движение. Великое движение происходит в ее теле, которым является небосвод, ее орудиях, которыми являются семь небес, и в четырех стихиях, которые являются первичной материей» (ГР §29). Время присуще материальным телам: «Время (*рузгāр*) есть, по сути, процесс изменения состояния тела. Из объяснения сотворения мира ты знаешь, что время (*рузгāр*) само по себе было изменением состояния тела. Если бы не было тела, то не было бы времени (*рузгāр*)» (ГР §22).

Согласно системе Нāсира Хусрава, время *вақт* (араб. «момент времени») характеризует бытие вещи в нашем материальном мире. Время-*вақт* используется человеком, чтобы некоторым образом измерить движение вещи во времени-*замāн* (*рузгāр*): «Ты знаешь, что время (*рузгāр*) само по себе было изменением состояния тела. Если бы не было тела (*джисм*), то не было бы времени (*рузгāр*). Так устроено, что если бы не было времени (*рузгāр*), не было бы ни момента времени (*вақт*), ни предшествования (*пйшй*), ни последования (*пасй*). Сначала должно быть время (*рузгāр*), чтобы относительно него было предшествование и последование, момент времени (*вақт*) и его отсутствие (*нāвақт*). Точно так же атрибут приписывается некой вещи, и если вещи не существует, то атрибута тоже нет. Время (*вақт*) существует между такими двумя временами (*рузгāр*), одно из которых прошедшее, а другое – грядущее. Рассвет есть время последующее, а ночная пора есть время предшествующее. Если мысленно уберем день и ночь, то время исчезнет» (ГР §22).

Время *вақт* – это время материального мира, которое измеряется в секундах, минутах, часах и т.п. Время *вақт* имеет три вида: прошедшее время, настоящее и будущее. Нāсир Хусрав вводит персидские термины для

обозначения этих трех видов. Термин «прошедшее» может быть выражен двумя способами. Персидский философ образует причастие прошедшего времени от глагола *гузāштан* «проходить, протекать (о времени, событиях)» – *гузāшта*. Второй вариант – использовать слово *мази*, пришедшее в персидский язык из арабского языка, в котором имя действителя *мāзин* переводится как «прошедшее время». Настоящее время Нāсир Хусрав называет *муқīm* «проживающий, находящийся, обитающий», то есть время действительное в данный момент. Для выражения «время будущее» исмаилитский философ использует как персидский, так и арабский термины. Персидское слово *āйанда* переводится «будущий, следующий, наступающий», а его арабским синонимом является слово *мустақбал*: «У времени три вида. Один из них – время минувшее (*гузāшта*), которое называют прошлым (*мāзī*), например, «вчера» или «в прошлом году». Другой вид – время грядущее (*āйанда*), которое называют будущим (*мустақбал*), например, «завтра» или «в следующем году». Третий вид – время действительное (*муқīm*), например, «сегодня» или «в этом году» (ГР §44).

Время-*вақт* характеризует состояние вещей между прошедшим временем и грядущим: «Некто говорит: “Сейчас столько-то времени (*вақт*)”. Смысл этого момента времени в том, что он указывает на разницу между тем временем (*рузгāр*), которое уже прошло, и тем временем (*рузгāр*), что следует далее. Состояние “сейчас” есть связующее звено между двумя временами (*рузгāр*)» (ГР §22), «Когда ты говоришь: “Это не есть ночь”, то это указывает на то, что [ночь] была в прошлом или будет в будущем, но [её] нет в то время, которое идет между этими двумя временами» (ГР §45).

Время «подлунного» времени обретает бытие лишь при наличии субстанций, которые подвержены изменениям, движению и покою, уменьшению и увеличению. В паре с категорией субстанции мы рассмотрим категорию акциденции.

§ 4. Субстанция и акциденция

Нāсир Хусрав делил сущее мира на субстанцию (*джаухар*) и акциденцию (*'арз*). Субстанция такова, что «устойчива по своей самости» (ГР §54), «самость ее едина, она соединяет противоположные вещи, но при этом соединении она не меняет свое состояние» (ГР §57), тогда как акциденция «по своей самости не может быть устойчивой» (ГР §49), но «когда акциденция отделяется от субстанции, субстанция не меняет своего состояния» (ГР §61). Исмаилитский философ выделял два вида субстанции: один вид – субстанция простая, а второй – сложная. Простая субстанция – это душа; она устойчива по своей самости и может принимать такие противоположные качества, как говорение и слушание, движение и покой, отвага и малодушие и т.д. Второй вид субстанции – сложный – представлен материальным миром в целом и всеми вещами, что в нем существуют: «Он объединил шесть сторон своих, каждая из которых противоположна другой: низ и верх, лево и право, перед и зад – каждые три противоположны трем другим, как земля и вода, воздух и огонь, свет и тьма противоположны друг другу» (ГР §57). Следует отметить, что простая субстанция, или «тонкая» (*латйф*), – это духовная субстанция, а сложная, или «плотная» (*касйф*), – материальная: «Субстанция имеет два вида: она либо идеальная и двигающая, либо материальная и движимая. Идеальная двигающая субстанция – это душа, материальная движимая – это тело» (ЗМ, с. 321); «Мир есть субстанция плотная (*касйф*), тогда как Душа есть субстанция тонкая (*латйф*)» (ШФ, с.4). Виды субстанции не равноправны: духовная субстанция выше и благороднее телесной, поэтому в трактате «Раскрытие и освобождение» мы встречаем такой пассаж: «Душа нашего тела устойчива благодаря самой себе (*ба нафс-и хӯд қā'им*), она – субстанция и устойчива по своей самости, она – движущая сила и подлинный хозяин тела. *Тело же не есть субстанция и по своей самости не является устойчивым* (курсив наш. – Т.К.). Тело не является движущей силой субстанции, движущей силе субстанции необходимо быть субстанцией. Душа, которая является движущей силой тела, является

субстанцией» (ГР §54). Когда речь идет о взаимодействии двух субстанций – телесной и духовной, то телесная субстанция является акциденцией для духовной субстанции, которая представлена душой. Душа – субстанция, а тело – акциденция души: после смерти, то есть отделения души от тела, душа продолжает жить и не претерпевает кардинальных изменений, тогда как тело перестает функционировать и разлагается. Это положение касается только говорящей души, присущей человеку. Растительная и животная души, согласно Нәсиру Хусраву, погибают вместе с телом: «Устойчивость же и бытие тех двух духов зависят от устойчивости и бытия тела. Устойчивость же и бытие тела обусловлено влиянием небесных сфер» (ЗМ, с. 367). Растительная и животная души не имеют доступа в духовный разумный мир, в отличие от говорящей души, и поэтому подчиняются законам материального мира.

Итак, действительно «устойчивой благодаря себе» субстанцией является только разумная душа, тело же подчиняется ее воле.

§ 5. Материя и форма

Тела, которые наполняют материальный мир, образованы из материи (*хайўла*) и формы (*сўрат*). Форма непознаваема чувственно, ее можно познать лишь душой при изучении ее «плотного» воплощения: «Обнаружить форму вне материи чувственно нельзя, но можно обнаружить форму вне материи в душе» (ГР §74), «Затем следует знать, что сначала форма этого мира, который Всеобщая Душа воплотила в осязаемой материи, находилась внутри Всеобщей Души в тонком состоянии, чтобы она воплотила ее в плотном состоянии...» (ГР §164).

Форма бывает двух видов: абсолютная (*мутлак*) и сопряженная (*музайф*).

Абсолютная форма представляет сущность вещи, на основе которой она отделена от другой. Абсолютная форма золота позволяет не спутать его, например, с серебром. Абсолютная форма не зависит от своего материального воплощения: абсолютная форма золота в твердом состоянии (например, в виде перстня) не меняется при плавлении золота (т.е. при переходе в жидкое

состояние) и перековки его в слиток. Нāсир Хусрав уточняет, что в области логики абсолютная форма называется «видовым отличием», то есть признаком, отличающим определяемый предмет (вид этого рода) от других видов, входящих в данный род.

Сопряженная форма – это образ вещи, ее чувственно познаваемая форма: «...форма квадрата существует в чем-то квадратном, сферическая форма проявляется в шаре, другие формы образуют облик растений и животных, у каждого из которых своя форма, которая от них не отделяется, чтобы они (вещи, растения и животные. – *Т.К.*) не исчезли» (ГР §74). Сопряженная форма присуща вещи в данный момент, и при ее изменении уничтожается предыдущая сопряженная форма и появляется новая. Например, перстень – это сопряженная форма золота, и при перековке перстня в серьги сопряженная форма золота изменилась. Сопряженная форма – это не акциденция вещи, потому что при изменении сопряженной формы меняется сущность тела: после перековки перстня в слиток уже нельзя говорить о форме перстня, но нужно говорить о форме слитка. Сопряженная форма – это то, что позволяет отличить одну вещь от другой, ее пространственный облик, который может существовать вне материи в душе: «Форма стула сначала существует в душе плотника, а затем плотник его воплощает в дереве, которое есть материя» (ГР §74).

Любая форма воплощена в материи (*хайўлā*), которая, как и форма, делится на два вида: абсолютная (*мутлақ*) материя и сопряженная (*музāф*). Абсолютная материя постигаема разумом, но ее нельзя обнаружить при помощи чувств, она не существует вне формы. Абсолютная материя – это первоматерия (*хайўлā-и нахустйн*), из которой Всеобщая Душа создала материю нашего мира. Нāсир Хусрав объясняет необходимость существования первоматерии с позиции Аристотеля: четыре элемента природы представляют собой одно из состояний единой первоматерии: «...для элементов природы тоже должна быть материя, поскольку каждый из элементов имеет длину, ширину и высоту, а также жар и холод, влажность и сухость. [...] Точно также первоматерия, существование которой обосновано разумом, чтобы принять длину, ширину и высоту, должна

стать четвертым свойством, поскольку сначала должна быть вещь, чтобы затем она вместила длину, ширину и высоту. Итак, этой вещью и является абсолютная материя, в которой размещаются эти свойства. Когда эти свойства проявляются в ней, она лишается названия «материя», и к ней прикрепляется название «тело» (ГР §72). Н. Арабзода, анализируя философские взгляды Нāсира Хусрава, писал, что «по Носиру Хусраву, четыре стихии относятся к абсолютной материи»¹⁴⁸. Мы считаем такую точку зрения не совсем верной, потому что четыре стихии созданы Всеобщей Душой из первоматерии: «Знай, брат, что мы говорим: небосвод выполняет функцию тела Всеобщей Души, семь небес – функцию орудий, а четыре стихии – функцию первичной материи, которая необходима каждому творцу. Все перечисленное составлено, создано и изготовлено Всеобщей Душой» (ГР §33). Первоматерия же – дар Душе от Бога: «Тем же образом Всеобщая Душа при помощи уже полученного дара от Бога (слава Ему!) пролила свет на первоматерию. Она (Всеобщая Душа. – Т. К.) вытянула из нее всю тонкость и все сияние, что в ней были, при помощи семи сил, чтобы из этого возникли семь действующих звезд. Из того, что осталось, она создала небосвод и стихии» (ГР §35). Хотя четыре стихии, из которых Всеобщая Душа создала материальный мир, в «чистом» виде невозможно обнаружить, тем не менее их нельзя назвать абсолютной материей.

Сопряженная материя – это материя в привычном понимании, то есть то, что можно обнаружить при помощи чувств: «[Что касается сопряженной материи, то] стул воспринимаем чувственно, и дерево – его материя, которая также ощущаема» (ГР §71).

Нāсир Хусрав разрабатывал вопросы метафизики согласно традициям «иранской» школы исмаилизма: неоплатоническая схема «Единое – Ум – Душа» получила дальнейшее развитие в рамках исмаилизма, что потребовало от Нāсира Хусрава переосмысления учения о бытии. В вопросах о материи и форме,

¹⁴⁸ Арабзода Н. Исмаилитская философия Насира Хусрава: автореф.дисс. ...докт.фил.наук. Душанбе, 1998. С. 19.

субстанции и акциденции, времени Нāсир Хусрав в целом следовал Ибн Сине и традиции восточного перипатетизма. Что касается категорий субстанция, материя и форма, то каждую из них Нāсир Хусрав делит на два вида, которые в общем можно охарактеризовать как «тонкий, внутренний» и «плотный, внешний». «Тонкий, внутренний» вид одной категории считается благороднее «плотного, внешнего» вида той же категории. Так, душа – «тонкий, внутренний» вид категории субстанции, а мир – «плотный, внешний». Человек вмещает в себя оба вида субстанции, о чем будет сказано в следующей главе.

Глава 3. Учение о мире и человеке

Согласно представлениям исмаилитских ученых, в том числе и Нāсира Хусрава, человек – плод двух частей мира (*‘āлам*): духовной и материальной. От высшего, духовного уровня человеку досталась разумная душа, способная к познанию. Материальный уровень мира обеспечил его плотным, гибким телом, которое способно выполнять различные движения.

В данной главе диссертации будет изложено учение Нāсира Хусрава о мире, проанализированы взгляды исмаилитского философа на движение и его причины. От анализа учения о мире мы перейдем к учению о человеке, определим место человека в мире и его предназначение согласно взглядам Нāсира Хусрава. Мы рассмотрим учение о спасении человека на двух уровнях: сначала мы представим учение о спасении, как его излагает Нāсир Хусрав, в категориях и смыслах исмаилизма-религиозного учения, а затем изложим понимание сотериологического учения в рамках философской системы Нāсира Хусрава. В этой главе также будет показано соотношение «макрокосм и микрокосм» (*āfāq wa anfus*), то есть мира, вселенной, и человека. Иначе «макрокосм и микрокосм» можно представить тремя уровнями мироздания: духовный мир, религиозный и материальный. Мы проанализируем взгляды исмаилитского философа на принципы устройства этих миров, их структуру и способы взаимодействия.

§1. Учение о мире

Знание Всеобщего Разума воплощено Всеобщей Душой в материальных вещах, совокупность которых составляет физический мир. Материя, из которой сотворено все сущее «подлунного» мира, состоит из четырех элементов: огонь, вода, земля и воздух, и «нет в нем места, лишнего их» (ГР §103).

Элементом присущи четыре качества: тепло, холод, влажность и сухость. Для названий элементов, а также их свойств, Нāсир Хусрав использовал персидские термины, которые отражены в таблице, где даны их арабские синонимы.

<u>Элементы природы</u>	<u>Персидский термин</u>	<u>Арабский термин</u>
Огонь	<i>āтиш</i>	<i>нār</i>
Вода	<i>āб</i>	<i>мā'</i>
Земля	<i>хāk</i>	<i>'арз</i>
Воздух	<i>бāд</i>	<i>хава'/джавв</i>
<u>Качества элементов природы</u>	<u>Персидский термин</u>	<u>Арабский термин</u>
Сухость	<i>хушкī</i>	<i>йубуса</i>
Влажность	<i>тарī</i>	<i>рутуба</i>
Жар	<i>гармī</i>	<i>харāра</i>
Холод	<i>сардī</i>	<i>бурūда</i>

Таблица 5.

За счет противоположных качеств элементы не смешиваются друг с другом, а наличие общего свойства позволяет образовать пару: «В каждой паре, составленной из четырех элементов, один элемент согласуется с другим по одному признаку, а по другому признаку они разделены. Огонь и воздух образуют пару свойством тепла, но различны свойствами сухости и влажности. Воздух и вода образуют пару свойством влажности, но отделены друг от друга свойствами тепла и холода. Вода и земля парны по свойству холода, но разделены свойствами влажности и сухости. Земля и огонь образуют пару из-за свойства сухости, но различаются свойствами холода и тепла. Существование мира основано на этих парах, образованных из элементов природы, и не распадается. Из-за разницы и отделенности между элементами природы, они

воюют друг с другом, не смешиваются и не становятся единым целым. Если бы элементы слились воедино, то не было бы прибавления в мире, который составляют животные и растения» (ГР §82).

Кроме перечисленных свойств элементы обладают шириной, высотой, длиной и весом. Разница в весе элементов определяет их «естественное место» в мире: «Из четырех элементов самым тяжелым является земля, которая помещается в центре мира. Другие три субстанции были выведены оттуда. Легче земли вода, которая располагается на ней. Легче воды воздух, который находится на ней. Легче воздуха огонь, который занимает место по краям [подлунного] мира¹⁴⁹» (ГР §102).

Согласно Нāсиру Хусраву, мир состоит из двух частей: плотной материальной (*касйф джисмāнй*), которую образуют элементы природы, и тонкой духовной (*латйф рӯхāнй*), которая постигаема душой человека. К тонкой части мира относятся разум и душа, которые не присущи материи.

Кроме того, Нāсир Хусрав выделяет два основных свойства мира, которые лежат в основе всех явлений: «Те свойства, которые наполняют мир, происходят из двух истин (*хақйқат*)¹⁵⁰ мира: приносящий пользу (*фā'ида диханда*) и принимающий пользу (*фā'ида назйранда*). Сам материальный (*джисмāнй*) мир есть лишь это и ничего больше» (ГР §85). Истинность (*хақйқат*) – это ответ на вопрос «что это в действительности?». Нāсир Хусрав дает два ответа на этот вопрос: мир есть приносящий пользу и принимающий пользу, то есть исмаилитский философ определяет мир как совокупность двух противоположных процессов. Форма проявления этих процессов может быть различна, но суть остается одинаковой: «Кроме двух указанных свойств (*сифат*)

¹⁴⁹ Согласно Насиру Хусраву, четыре элемента – первичная материя «подлунного» мира, тогда как семь небесных сфер состоят из абсолютной первоматерии, речь о которой шла в параграфе «Материя и субстанция» предыдущей главы диссертации. Кроме того, семь небесных сфер непосредственно участвуют в создании материального мира, а потому не могут считаться его частью (речь об этом пойдет ниже).

¹⁵⁰ Истинность (*хақйқат*) – понятие арабо-мусульманской философии. Вещь обладает истинностью в том случае, если смыслы, входящие в ее определение и составляющие ее чтойность (термин «чтойность» фактически совпадает с соответствующим понятием западноевропейской философии и обозначает то, что служит ответом на вопрос «что это?»), «осуществились», т.е. получили действительное существование. Таким образом, истинность отличается от чтойности тем, что оказывается характеристикой вещи в ее внешнем бытии.

никакие другие свойства не наполняют мир. Небеса, звезды, четыре стихии, растения и животные – все находится внутри этих свойств» (ГР §85).

Для исмаилизма характерно утверждение изоморфизма разных структур бытия: человека (микромира) и мира (макромира), или духовного, религиозного и материального миров. Нāсир Хусрав объясняет соответствие и идентичное устройство разных миров метафорично через образ семечка финиковой пальмы. Человек состоит из материального тела, души и разума. Тело человека, его материальная часть, подчинено душе, которая является истинным хозяином и движущей силой тела, о чем было сказано в параграфе «Субстанция и акциденция» в главе «Философские категории Нāсира Хусрава». Дерево, на котором созревает плод, не всегда было деревом, когда-то оно тоже было семечком: «Мир относится к душе и разуму как дерево к семени, а человек есть его плод. Любое дерево больше своего плода, но, с точки зрения содержания, все семена находятся в появляющемся плоде дерева, а не в самом дереве» (ГР §87), «Когда у дерева грецкого ореха или миндаля появляются плоды, то разумный знает, что сначала были посажены грецкий орех и миндаль, чтобы сегодня эти плоды вернулись к ним» (ГР §88). Если человек (микромир, состоящий из тела, души и разума) – семечко мира, а мир (макромир, куда входит и материальный мир, и духовный мир) тоже был семечком, значит, устройство человека – отражение устройства мира: «Когда мы постигаем связь двух благородных вещей, души и разума, с этим плотным телом, которое является частью этого мира, то на основе этого мы постигаем, что Всеобщая Душа и Всеобщий Разум, из которых появились наши души и разумы, являющиеся их частями, так же связаны с этим миром, как наши души соединены с нашими телами, которые являются его частями. Наш мир жив и устойчив благодаря им, как наше тело устойчиво, живо и благородно благодаря нашей душе и нашему разуму» (ГР §87). Материальный мир появился из мира духовного, который составляют Всеобщий Разум и Всеобщая Душа: «Как этот [материальный] мир обладает с точки зрения вида (*шакл*) и формы (*сўрат*) двумя свойствами, о которых мы говорили: приносить пользу и принимать пользу, – так и у того [духовного] мира,

который есть семя этого мира, должны быть те же свойства. Если бы у тонкого и сокрытого (*нушйда*), каким является духовный (*'улвй*) мир, не было этих качеств, то плотное и явное (*айкярә*), каким является этот материальный (*джисмәни*) мир, произошедший из того мира, не обладало бы этими качествами» (ГР §87), «тонкому миру тоже должны быть присущи два свойства: приносить пользу и принимать пользу. Разум приносит пользу, а душа ее принимает. Мы ясно видим, как душа невежды, принимая пользу от разума, становится знающей» (ГР §88). Как будет позже показано, те же свойства, о которых было сказано, могут быть обнаружены в мире религиозном.

Утверждение одинакового устройства разных уровней мироздания встречается не только у Нәсира Хусрава, но и подробно описано у ал-Кирмәни: «Природа с ее телами и формами соответствует религии и видам поклонения и что одно связано с другим таким именно образом, как мы наглядно изобразили; сия равновесность и сие соответствие являют высшую премудрость, глаголющую о мощи искуснейшего Творца»¹⁵¹, «Такова вкратце равновесность микро- и макрокосмов миру религии. А коль скоро между этими мирами существует уравновешенность и взаимное соответствие и мир религии подобен микрокосму, а макрокосм подобен миру религии, то и микрокосм подобен макрокосму абсолютно во всем и без всякого изъятия»¹⁵² и т.п.

Для Нәсира Хусрава единообразное устройство микро- и макрокосма является ключом к пониманию процесса сотворения мира. Человек, прежде чем воплотить свое творение, создает образ творения, его форму в своей душе. Для этого ему не требуются никакие инструменты или специальные условия. Воплощение же творения в материи возможно лишь в том случае, если соблюдены шесть условий: «Первое – его (создателя некоего изделия. – *Т.К.*) плоть, второе – первичная материя, в которой проявится само создание. У плотника первичная материя – дерево, у кузнеца – железо. Третье – орудия: у

¹⁵¹ *Ал-Кирмәни, Хамид ад-Дин* Успокоение разума (Рахат аль-акл) // введение, перевод с арабского и комментарии А.В.Смирнова. – М.: Ладомир, 1995, с. 172

¹⁵² Там же, с. 182.

плотника это топор и пила, а у кузнеца наковальня и молот. Четвертое – ему необходимо движение, чтобы он смог изготовить это изделие. [...] Пятое – ему необходимо место, чтобы там изготовить это изделия. Шестое – время, в продолжении которого само изделие становится законченным» (ГР §28).

Душа человека происходит от Всеобщей Души, значит, принцип и условия создания всего мира Всеобщей Душой сходны с процессом творения вещей человеком в этом материальном мире: «Во-первых, в роли ее тела выступает великий бесконечный [во времени] небосвод. Во-вторых, в качестве первичной материи выступают природные четыре элемента, а именно: земля, вода, воздух и огонь [...] В-третьих, ее орудия – это семь небес [...] В-четвертых, этот огромный простор является местом, в котором находится тело Всеобщей Души. В-пятых, ей присуще бесконечное движение. [...] В-шестых, она обладает временем. Оно течет от одного к другому, пока не появилось из них седьмое – те разнообразные красоты, которые мы видим в мире» (ГР §29).

Логичен вопрос: если не было ничего, кроме Бога, Всеобщего Разума и Всеобщей Души, то как могли реализоваться все эти условия для сотворения мира? Нәсир Хусрав проводит аналогию между сотворением Всеобщей Душой орудий, тела и материей с процессом формирования ребенка в чреве матери: «Орудием сотворения тела душой человека выступает такая ее сила, посредством которой в чреве появились семь внутренних органов: сердце, печень, желчный пузырь, селезенка, легкие, почки, головной мозг» (ГР §34). Как ни один человек не может постичь процесс формирования ребенка в утробе, так и процесс творения орудий и тела Всеобщей Души остается за границами познаваемого. Нәсир Хусрав пишет, что Всеобщая Душа создала сама себе орудия, тело и материю для дальнейшего творения при помощи первого дара от Бога – некой силы, которая изначально присутствует в ее самости: «У Всеобщей Души в первом даре, который дал самости ее тела бытие, находятся семь сил, от которых произошли Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна, чтобы установить мир, который является телом Всеобщей Души» (ГР §35).

Вторым даром от Бога служит первоматерия, из которой Всеобщая Душа создала материю – четыре элемента, а также свое тело-небосвод и орудия – семь звезд. Процесс создания перечисленных вещей из первоматерии непостижим разумом: «Тем же образом Всеобщая Душа при помощи уже полученного дара от Бога (слава Ему!) пролила свет на первоматерию. Она (Всеобщая Душа. – Т. К.) вытянула из нее всю тонкость и все сияние, что в ней были, при помощи семи сил, чтобы из этого возникли семь действующих звезд. Из того, что осталось, она создала небосвод и стихии» (ГР §35).

Мы разобрали условия сотворения мира Всеобщей Душой: тело Души, ее орудия и четыре элемента сотворены из абсолютной первоматерии, в качестве места творения мира была некая пустота, которая заполнилась четырьмя элементами и небесами, то есть телом Всеобщей Души. Всеобщей Душе присуще время-*дахр*, а кроме того, как только начался процесс творения мира, тут же появилось и время-*замāн/рузгāр*. Последним условием творения является движение. Всеобщей Душе присуще бесконечное движение, потому что она вечна и ее время-*дахр* нескончаемо. Рассмотрим движение, которое происходит в материальном мире.

§2. Движение

В окружающем мире стихии не находятся в покое, но все время взаимодействуют и двигаются. Согласно Нāсиру Хусраву, их движение может быть двух типов: естественным (*таб ‘ū*) и принудительным (*қасрī*). Естественное движение – движение элементов к своему «естественному» месту: «Движение естественное – это стремление воды и земли к своему центру, т.е. к центру Земли (*мийāна-и замāн*); это вознесение ветра и огня к краям мира, т.е. к центру огня и эфирному небосводу» (ГР §95). По причине того, что Нāсир Хусрав делит стихии на тяжелые и легкие, он выделяет два центра: центр тяжести – центр Земли, и центр легкости – кольцо эфира, окружающий мир. На наш взгляд, в данном случае не стоит понимать «центр, середина» (*мийāна*, или *марказ*) как

определенную точку, это скорее некая область, в направлении которой происходит естественное движение.

Принудительное движение – это движение от своего «естественного» места в зону другой стихии: «Принудительное движение – это восхождение облаков и туч из воды на небосклон; это схождение огня из эфира, который преобразуется в сияние солнца и звезд. Также движением принудительным является движение вверх камня, который люди бросили в воздух» (ГР §95). Принудительное движение возможно тогда, когда есть некая внешняя причина, чья сила сильнее стремления стихии оставаться на своем месте: «Например, камень, брошенный в небо, летит вверх по принуждению (*ба қахр ва қаср*), а обратно в соответствии с природой и склонностью (*ба таб‘ ва мейл*), когда кончится источник силы» (ГР §96).

Стихии не обладают душой, а потому не могут двигаться самостоятельно, без какой-либо внешней причины, потому что душа – «движущая сила и подлинный хозяин тела. Тело же не есть субстанция и по своей самости не является устойчивым. Тело не является движущей силой субстанции, движущей силе субстанции необходимо быть субстанцией» (ГР §54). Камень, который летит вверх, брошен человеком, которому присуща душа. Движение облаков и туч и нисхождение солнечного света тоже должны объясняться наличием некой внешней причины, к тому же одушевленной. Для Нәсира Хусрава такой внешней причиной является Всеобщая Душа, которая является истинным движущим и небосвода, и четырех стихий: «Мы видим небосвод, который выполняет функцию тела (Всеобщей Души. – *Т.К.*), стихии, которые выступают в качестве первичной материи, но Всеобщая Душа невидима для глаз. Мы знаем: когда душа плотника разлучается с телом, тело не может работать. Если Всеобщая Душа не будет управлять движением (своего тела-небосклона. – *Т.К.*) и орудиями (четырьмя стихиями. – *Т.К.*), из них не появится создание, но они рассыплются, как тело плотника, которое разлагается. Нам известно, что после разлучения души с телом создание становится невозможным. Мы постигаем, что если отобрать у мира, создателем которого является Всеобщая Душа, поддержку

(*йāpī*) Души, то все создания погибнут, как тело плотника» (ГР §30). Итак, отсюда вытекает, что все движения, которые происходят в мире, будь то движение солнца по небосклону или же морской прибой – все происходит по желанию Всеобщей Души. Ее желание – это то, что человек воспринимает как установленный закон мироздания или привычное явление: солнце восходит на востоке, текут реки, ветер дует. Тело человека, речь о котором пойдет ниже, хотя и принадлежит душе человека и является ее орудием, тем не менее является частью мира и формируется согласно законам природы: «Противоположные элементы объединились в растениях и животных. Мы знаем, что эти противоположные [элементы] объединяются не по воле своего элемента, но у них есть объединяющий, которому они подчинились по его принуждению» (ГР §69), «Все, что обнаруживается в мире, подчиняется этому закону. Люди – часть этого мира» (ГР §30).

Животные и растения способны к движению благодаря животной и растительной душе соответственно. О способностях этих видов души речь шла во второй главе диссертации в параграфе «Первоначало: Бог и триада Повеление Бога – Всеобщий Разум – Всеобщая Душа».

Особого внимания заслуживает движение человека. Кроме того, что человек способен к произвольному движению по своему желанию, ему присуща говорящая душа со способностью к познанию. Нāсир Хусрав пишет: «Ты говоришь: действие, происходящее из души, не может проявиться без тела. Ответ такой: действие души без тела есть познание, у души нет необходимости в теле для постижения наук» (ГР §55).

В трактате «Раскрытие и освобождение» Нāсир Хусрав излагает две классификации движения. Первая – деление движения на естественное и принудительное. Эта классификация применима к движению стихий и неодушевленных предметов. Вторая классификация основывается на причинах движения. Причина движения может быть внешней (*аз бīрūн*): «ветер [качает] деревья, вода [приводит в движение] водяное колесо и [раскачивает] корабль. Или же другая вещь притягивает ее (вещь, чье движение происходит по внешней

причине. – Т.К.) в свою сторону: созвездие Тельца [притягивает] Плеяды¹⁵³, а магнит – железо» (ГР §53). Движение, которое происходит в результате внутренних причин (*аз дарӯн*), может быть природным (*таб ‘ӯ*), а может быть душевным (*нафсӣ*). Природное движение происходит постоянно в соответствии с законами природы, а душевное происходит по воле человека.

Нāсир Хусрав отдельно рассматривает такой вид движения как качественное изменение. Качественное изменение тел происходит в результате изменения свойств четырех элементов. Изменение и преобразование материи может происходить в силу ее естественных качеств и по законам природы, а может быть искусственным, то есть сотворенным по желанию. Нāсир Хусрав пишет о трех видах качественного изменения вещи: естественный (*табӣ ‘ӯ*), искусственный (*санӣ ‘ӯ*) и срединный (*мийāнджӣ*). К естественным изменениям относятся процессы формирования драгоценных камней в рудниках и рост животных и растений. Эти процессы происходят благодаря работе четырех элементов в соответствии с законами природы, без участия воли. К срединным преобразованиям относят создания животных, например, мед, жемчуг, шелк. Срединный вид характеризуется тем, что изменение материи происходит без сущностного изменения деятеля и кардинально отличается как от деятеля, так и от первоначальной материи. Срединный вид изменений лежит между естественным и искусственным: с одной стороны, может показаться, что животные вполне осознанно производят некий продукт, который отличается от них и от первичной материи, что приближает изделия срединного типа к искусственным. Тем не менее животные не обладают волей и возможностью выбора, а потому все их действия основаны на инстинктах, а не на собственном осознанном желании. К искусственным изменениям относится то, что творит человек по своей воле и в соответствии со своими знаниями.

Что касается изменения в субстанции (возникновение/уничтожение) и изменения в количестве (возрастание/убывание), то Нāсир Хусрав рассматривает

¹⁵³ Плеяды – рассеянное звездное скопление в созвездии Тельца.

изменение в субстанции (утрата материей формы) и изменение в количестве не как отдельный вид движения, но как самостоятельные характеристики изменения (*хадас*): «Изменению присущи такие характеристики, как движение, покой, увеличение, уменьшение и им подобное» (ГР §15). Характеризуя различные части мира, Нәсир Хусрав пишет: «Знай, брат, что весь мир есть тело, одна часть его – неодушевленные предметы, другая часть – растения, а третья – животные. Та его часть, которую составляют неодушевленные предметы, такие как камни, песок, земля, вода и тому подобное, не лишена [возможности] изменения, разъединения, движения и покоя. Та часть его, которую составляют растения, не лишена [способности] увеличения и уменьшения. Та часть, которую представляют животные, не лишена [возможности] смерти и жизни, здоровья и болезни, возникновения и исчезновения» (ГР §64). Интересно отметить, что движение, как его понимал Нәсир Хусрав, доступно уровню неодушевленных вещей, изменение в количестве присуще уровню растений, и только на уровне животных можно говорить об изменении субстанциональном, то есть о возникновении и уничтожении отдельной особи, обладающей относительно высоким уровнем души.

С теорией движения неразрывно связана концепция причинности. Нәсир Хусрав развил учение Аристотеля о причинах. Стагирит писал о четырех видах причин: материальной (отвечает на вопрос «из чего?»), формальной («что/кто?»), действующей («почему?», т.е. источник движущей силы) и целевой («для чего?»). Нәсир Хусрав развил учение Аристотеля: «Каждый создатель для воплощения своего создания нуждается в шести вещах. Первое – его (создателя. – *Т.К.*) плоть, второе – первичная материя, в которой проявится само создание. У плотника первичная материя – дерево, у кузнеца – железо. Третье – орудия: у плотника это топор и пила, а у кузнеца наковальня и молот. Четвертое – ему необходимо движение, чтобы он смог сделать это создание. Из его нужды в собственном движении разумному открывается, что нет создателя без потребности в чем-либо и без необходимого он не выполнит работу. Пятое – ему необходимо место, чтобы там сделать это создание. Шестое – время, в

продолжении которого само создание становится законченным. Когда достигнут шестой пункт, то само создание становится седьмым. Целью этих шести является седьмое» (ГР §28). В концепции персидского философа помимо действующей причины (источник движущей силы) и материальной («из чего?») фигурируют следующие причины: техническая (орудия, отвечает на вопрос «при помощи чего/ чем?»), механическая (движение, «как?»), пространственная («где?») и временная («когда?»). Нāсир Хусрав не различает целевую и формальную причины, как их понимал Аристотель. Для исмаилитского ученого обе эти причины объединились в последнем седьмом пункте его списка причин – целевой причине.

§3. Учение о человеке

Прежде чем приступить к анализу учения о человеке, следует обратить внимание на несколько важных моментов.

Во-первых, следует помнить, что исмаилизм – не философское течение в чистом виде, а религиозно-философское течение. Основой учения о человеке послужили положения, которые содержатся в Коране и сунне. На наш взгляд, Нāсир Хусрав не стремился очистить свое учение от религиозности, его целью было рассмотреть те положения о человеке и его спасении, которые содержат Коран и сунна, в рамках разработанной им онтологии и метафизики, категории которых были изложены в предыдущей главе диссертации.

Во-вторых, «инструментом» перевода понятий из категорий религии в категории философии послужил метод *та'вйл* – аллегорическая интерпретация, приложимая к священным текстам. При помощи этого метода исмаилиты раскрывали внутренний (*бāтин*) смысл текста, который был сокрыт внешним (*зāхир*) смыслом, то есть прямым смыслом текста. В отличие от «западной» философии, где внутренний смысл вещи ставится выше внешнего проявления, в исмаилизме *зāхир* и *бāтин* равноправны и взаимообусловлены: внутреннее

может существовать лишь при наличии внешнего, как и внешнее не может существовать без внутреннего.

В-третьих, важную роль в концепции спасения человека сыграл принцип изоморфизма духовного, материального и религиозного мира. Нāсир Хусрав полагал, что спасение человека и благоприятный исход Суда в День Воскресения зависят от того, является ли человек частью исмаилитского социума или нет. В связи с этим анализ параллелей и взаимосвязей между религиозным миром с духовным и материальным мирами будет дан в контексте учения о спасении человека.

Перечисленные факторы обусловили структуру нашего изложения учения о человеке: первая часть этого параграфа посвящена анализу учения в понятиях религии, вторая часть – интерпретации учения в категориях философии, а третья часть – анализу концепции имамата. Поскольку Нāсир Хусрав не ставил перед собой задачи четко разграничить философию и религию, но наоборот, стремился максимально сблизить их, синтезировать и объяснить одно через другое, то перед нами встала непростая задача вычленив из единого учения религиозный и философский аспекты. Сложность состоит в том, что трактат «Раскрытие и освобождение» призван сгладить границу между философией и религией, а потому цитаты, которые будут использованы как пример религиозного или философского аспектов учения, далеко не всегда относятся только к религии или только к философии.

§ 3.1. Учение о человеке: религиозный аспект

Человек – избранное творение Бога, он поставлен властелином над всей природой, и ему подвластно менять некоторые естественные природные процессы для своей пользы и выгоды: «... он (человек. – *Т.К.*) – властелин над всеми творениями, так как человек обладает [возможностью] вносить изменения (*тасарруф*) во все творения. Человек может сохранить пользу (*фа'ида*) неба от [проникновения в] землю: если земледелец возделает семена не вовремя, то не

проявится ни то, что небо и звезды приносят пользу (*фā'ида дāдан*), ни то, что элементы принимают пользу (*фā'ида назйрафтан*)¹⁵⁴. Человек может удержать пользу элементов от [проявления в] растениях, не поливая растения и не в срок собирая урожай. Человек может удержать пользу растений от животных, отгоняя животных от растений» (ГР, §152), «Итак, мы узнали, что человек – властелин над всеми созданиями, и все растения, животные, элементы, небеса и звезды находятся под его началом. [...] Элементы подвластны растениям, растения подвластны животным, а человеку подвластно все» (ГР §153).

Человек – избранное творение Бога потому, что ему присущи свобода воли и самостоятельность в действии, что отличает его от всех других живых существ. Человек наделен разумом и душой, которые обуславливают его способности творить, говорить, мыслить, познавать. Весь остальной мир лишен разума и души, потому человек – властелин природы, лучшее творение: «Бог Всевышний сделал человека властелином над растениями и животными тем, что Он послал свое Слово (*калама*) ему (человеку. – *Т.К.*) и из всего мира [лишь] его призвал поклониться Себе (*суйа бандагй хйиш хāнад*)» (ГР §153). Под Словом (*калама*) в данном контексте следует понимать Писание, т.е. все священные книги иудаизма, христианства и ислама.

Знание – исключительное свойство человека: «После того, как Он связал его путами творения (*банд-и āфрйниши*), Он связал его путами знания (*банд-и дāниши*). Знание (*дāниши*) – высший атрибут, которым отметил Бог человека. Человек обрел этот специфический атрибут благодаря оковам знания, в отличие от других рабов, которые не были связаны этим атрибутом. Этими оковами знания человека является разум (*'ақл*), благодаря которому органы тела удерживаются от того, что делать непотребно, а его язык [удерживается] от говорения недостойных вещей. У других животных его (разума. – *Т.К.*) нет. Стыд

¹⁵⁴ Дословный перевод звучит так: «[...] то не проявится ни принесение пользы небом и звездами, ни получение пользы элементами» - *на фā'ида дāдан-и āсмāн-о ситāргāн пейдā āйад ва на фā'ида назйрафтан-и табāйи*'. Насир Хусрав пишет о том, что человеку подвластно изменять два основных свойства мира. В данном примере философ использует инфинитивы глаголов *дāдан* и *назйрафтан*. Использование глаголов в качестве свойств является важным аргументом в пользу положения о наличии в философских взглядах философа-исмаилита элементов, характерных для процессуально-ориентированного мировоззрения.

человека – оковы Бога, страх осуждения и надежда одобрения – оковы Бога, а другие животные не имеют этих оков» (ГР §153).

Человек в материальном мире занимает промежуточное положение между состоянием вьючного скота (*сутūr*), потому что он обладает телом и чувственной (сладострастной) душой (*нафс-и шахавānī*), присущей животному, и состоянием ангела (*фарīштагī*), потому что ему присущи разум и разумная душа (*нафс-и āкила*): «Бог сделал человека обладающим разумом, дабы он мог отличить доброе от дурного. Стыд размещен в разуме, который не разрешает человеку поступать, как животное» (ГР §189). Душа человека после смерти сохраняет знания, полученные ею при жизни: «Следовательно, скажем, что рациональная сила, действие которой зависит [исключительно] от нее самой, с уничтожением тела не уничтожается, а сохраняется и будет существовать благодаря вечности и бытия души, ибо она есть сущностная сила души» (ЗМ, с. 542/43). Знание – отличительное качество человека, и Бог одарил человека этим атрибутом затем, чтобы тот познал Бога: «Цель [человека] – познать Бога, дабы вернуться к той основе, из которой [человек] появился» (ГР §28), «Если отделилась [душа от тела] с покорностью и заботой [о потусторонней жизни], познав Бога, то в вечной жизни будет в раю. А если была невежественной и отделилась [от тела] в незнании и строптивости, то пребудет в аду» (ГР §51), «Следом за этими оковами (стыд, страх осуждения и надежда одобрения. – *Т.К.*) Бог Всевышний послал человеку Посланника, дал Писание (*китāб*) и Повеление (*фармāн*), удержал его от бесчестных поступков, сделал его жаждущим надлежащих поступков и призвал его (человека. – *Т.К.*) познать Его, так как сделал его обладателем разума и вместилищем этого процесса (*кār*)» (ГР §154). Бесчестный поступок – это грех, т.е. нравственный проступок, а не онтологический дефект природы человека. Правильное и неправильное установлено Законом Бога, ниспосланным людям, потому грех – это в первую очередь нарушение человеком своих обязанностей перед Богом. От добросовестности исполнения обязанностей перед Богом зависит посмертная участь человека: «Посредством этого служения человек [вырывается] из границ

[состоянии] вьючного животного и достигает границ [состояния] ангела и обретает вечную жизнь» (ГР § 156). Человеку дан Закон - шариат¹⁵⁵, в соответствии с которым следует поступать.

Шариат – это лишь первая ступень на пути к познанию, внешняя сторона поклонения Богу. Остановка лишь на внешнем поклонении Богу, соблюдение шариата без изучения его внутреннего смысла сбивает человека с пути к Истине, его состояние схоже с состоянием невежественного животного, которое не обладает разумной душой, но своим существованием безмолвно восхваляет Бога: «Несмотря на то, что перечисленным вещам (элементы, растения, животные. – *Т.К.*) не присуща речь, каждая из них, находясь в своем чине, говорит о своей немощи и о могуществе Бога...» (ГР §150). Такое бес-*смысл*-енное, нео-*смысл*-енное почитание непростительно человеку, который выделен Богом из царства природы и наделен душой и разумом. Человеку следует искать внутренний смысл всех вещей и соблюдать не только внешние ритуалы поклонения. Важно отметить, что поиск скрытого смысла не отменяет необходимость внешних ритуалов: и то, и другое – две стороны одной медали, имя которой «поклонение Богу».

Предшественник Нәсира Хусрава ас-Сиджистанӣ утверждал, что наравне с поисками скрытого смысла должно выполнять обязанности и религиозные ритуалы¹⁵⁶. Ал-Кирманӣ в своем трактате «Успокоение разума» (1020/21) пишет: «Всякое предписание и всякий закон, когда они соблюдены, являют силу воздействия своего на душу, пренебречь же ими пагубно, ибо в том – зло для души. Ведь в душе, поскольку она – в мире Природы, пороки проявятся скорее,

¹⁵⁵ Шариат (араб. путь к источнику; сам источник) — комплекс юридических норм, принципов и правил поведения, соблюдение которых означает ведение праведной, угодной Богу жизни, приводящей мусульманина в рай. Божественный закон, который Бог открыл людям в Коране и сунне. Реально воплощен в фикхе, науке о шариате. Шариат регулирует внешние формы отношения людей к Богу, людей друг к другу и определяет наказания за их нарушение. Шариат воспринимается как исламский образ жизни в целом, как всеобъемлющий комплекс правил поведения, состоящий из самых разнообразных норм — религиозных, нравственных, юридических, бытовых, ритуальных. Поэтому, если говорится о шариате как о религиозном законе, то имеется в виду не юридическое, а социальное его значение. Именно такую смысловую нагрузку несет в себе выражение «законы шариата».

¹⁵⁶ Poonawala I.K. Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya // Ismail K. Poonawala // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2013. No. 4. — М.: Вост. лит., 2013, с. 168.

чем запылает подоженная нефть, и ничто не убережет ее, кроме Закона и его установлений. А потому кто придерживается предписанного, упражняя душу свою под сим бременем, тот воистину брат наш; находит он усладу в душе своей, всякий макам (положение, место. – Т.К.) по правде занимая. А кто отклоняется от них, исполняя одно и забывая другое или пренебрегая всем, тот вредит лишь самому себе: поступит с ним Бог как должно поступить, а Его расчет – скорый», «Одним словом, он должен читать лишь такие книги, содержание которых доказывается равновесностью и соответствием творению Всевышнего (что для исповедующих веру есть истинное мерило) и которые утверждают оба поклонения: поклонение действием, в соответствии с начертаниями Закона, и поклонение знанием, чрез знание Божьих границ и знаков религии Его»¹⁵⁷ и т.п.

Нәсир Хусрав не отклоняется от позиции своих предшественников и утверждает необходимость как исполнения законов, так и познания скрытого. Правильный путь к истине соответствует кораническому мосту *Сирāt*. *Сират* в переводе с арабского означает «прямой путь»; в Коране чаще всего *сирāt* употребляется в значении «путь праведников», «путь к Богу»: «Веди нас путём прямым, путём тех, которых Ты облагодетельствовал, не тех, которые под гневом, не тех, которые блуждают» (Коран, 1:5-7, С.), «Кто в Боге ищет себе охраны, тот ведётся к прямому пути» (Коран, 3:96, С.), «После сего тех, которые уверовали в Бога и отдали себя под Его охрану, Он обнимет своею милостью, и благостью, и поведёт их к Себе по прямому пути» (Коран, 4:174, С.) и т.п. Считается, что мост *Сирāt*, ведущий в рай, расположен над огненной геенной. В Судный день все люди должны будут пройти по нему. Для грешников этот мост тоньше лезвия и острее меча, они не могут по нему пройти и падают в ад. Для праведников этот мост широк и удобен, и по нему они проходят в рай. Описание моста *Сирāt* имеет много общего с представлениями зороастрийцев о мосте Чинват, который соединяет царство живых и царство мертвых.

¹⁵⁷ *Ал-Кирмани Хамид ад-Дин. Успокоение разума (Рахат аль-акл) // введение, перевод с арабского и комментарии А.В.Смирнова. – М.: Ладомир, 1995, с. 34 – 36.*

В понимании Нāсира Хусрава мост *Сирāт* – это духовный путь человека, который он совершает в течение всей жизни: «*Сирāт* – путь души, а не тела [...] *Сирāт* – положение человека между существованием [в состоянии] вьючного животного и [существованием в состоянии] ангела. Человеку следует идти прямо по нему, пока не пройдет его и не попадет в рай» (ГР §171). Признание лишь внешнего поклонения заставляет людей уклониться с правильного пути: «Если человек следует шариату без толкования, то делает из себя вьючное животное, уклоняется влево и падает с пути (*сирāт*) в ад» (ГР §171), но и познание без действия тоже мертво и ложно: «Если же он обучается наукам, но не исполняет шариат и притязает на [состояние] ангела, то уклоняется в правую сторону и падает с пути (*сирāт*) в преисподнюю» (ГР §171). «Верный» путь между двумя крайностями – это и исполнение человеком шариата, и постижение наук сообразно его положению: «Если же он идет по пути (*рāх*) человеческому, в котором присутствует доля как от [состояния] вьючного животного, так и от [состояния] ангела, выполняет ту работу, что определена судьбой его телу, и обучается наукам, что относится к уделу души, тогда он идет путем прямым (*сирāт-и мустақīm*). Когда же он преодолевает путь, говорят, что он достиг рая» (ГР §171). Итак, исполнение законов и постижение знаний не противопоставлены, а взаимосвязаны, образуя единое целое – путь к спасению.

§ 3.2. Интерпретация учения о человеке в категориях философии

Для исмаилизма характерно признание абсолютной трансцендентности Бога по отношению к миру. Бог отделен от мира настолько, что познать Его нельзя никоим образом, значит, следует познать то, что доступно познанию. Всеобщий Разум обладает всей полнотой знания, и Всеобщая Душа стремится к его уровню: «Возможно, что однажды [Всеобщая Душа], прикладывая усилия, станет подобна своей основе, как, например, семечко финика, возможно, однажды станет деревом» (ГР §41). Свое стремление познать Разум Всеобщая Душа реализует при помощи человека. Человек обладает разумной душой,

способной к познанию. Кроме разумной души человеку даны орудия познания — его тело с пятью органами чувств: «Душа человека приходит в этот мир невежественной, не имея ни одного орудия. Здесь [в этом мире] она обретает орудия, например, глаза, уши, сердце, язык и прочее, при помощи которых в состоянии найти и уразуметь знания» (ГР §158). Задача человека — не только познать внешнее, доступное органам чувств, но и внутреннее, доступное лишь душе. Итак, Всеобщий Разум совершенен и понимает все сущее (*бӯд*) и возможно-сущее (*бӯданӣ*). Всеобщая Душа воплотила знания Всеобщего Разума, сотворив материальный мир, т.е. преобразовала бестелесное знание в материю: «Затем следует знать, что сначала форма этого мира, который Всеобщая Душа воплотила в осязаемой материи, находилась внутри Всеобщей Души в тонком (*латӣф*) состоянии, чтобы она воплотила ее в плотном (*касӣф*) состоянии, дабы души, приходящие в этот мир слабыми, сначала обрели это плотное и познали» (ГР §164), «Действие Всеобщей Души было первым, и это было воплощение тонкого в плотном, чтобы тонкое знание, которым обладала Душа, проявилось в этом плотном изделии» (ГР §164). Задача человека — совершить обратное преобразование, «освободить» знание, то есть тонкую форму, из плотной материи.

Путь к истинному знанию лежит через познание материального мира; окружающий мир — «тренировочная база» души, на которой она готовится к постижению устройства мира духовного: «Роль мира природы во владениях Бога подобна роли привратника (*дарбӯн*) при султани: никто из подданных не попадет на прием к нему, миновав привратника. Роль же мира духовного, сила и повеление которого воплощаются в этом мире природы, подобна роли хаджиба¹⁵⁸ при султани. Что может знать о величии, славе и могуществе султана

¹⁵⁸ Хаджиб — высокая чиновничья должность в мусульманских странах в Средние века. С приходом в 750 году к власти в Арабском халифате династии Аббасидов, произошло замещение названия должности новым — визирь, в то время как в других мусульманских государствах (например, в Кордовском халифате и государстве Саманидов) должность главы чиновников сохранила своё прежнее название. Первоначально хаджиб отвечал за охрану покоев, доступ просителей и организацию аудиенций халифа. Впоследствии функции хаджиба расширились, и в его компетенцию вошли забота о личном имуществе и владениях правителя, начальство над дворцовой гвардией и надзор за работой государственных мастерских. К середине VIII в. хаджиб стал в халифате главой всего правительственного аппарата страны.

тот, кто не знает его часового, его хаджиба и его свиту? Горе тому, кто считает, что он познал Бога, не познав выполняющих повеления Бога!» (ГР §107). В процитированном фрагменте четко изложен порядок продвижения по лестнице познания: сначала следует изучить материальный мир, расширить свой кругозор и уяснить основные законы материального мира: «Душа того, кто не познает мира природы, заперта в границах природы, он будет незрячим в вечной жизни: тот, кто является властителем природы и несведущ, более слеп, чем она (природа. – *Т.К.*)» (ГР §106).

Итак, познание Бога как такового «замещено» познанием окружающего материального мира и мира духовного. Изменилось ли понимание рая и ада в связи с изменением изначальной установки «Бог – Мир» на «Бог – Разум – Душа»? Произошло изменение смысла понятий «рай» и «ад» в результате аллегорического толкования и «встраивание» их в рамки исмаилитской философии. Если прежде рай мыслился в категориях материального мира и представлял собой пусть идеальное и очень далекое, но все же физическое материальное место, то при рассмотрении концепта рая в категориях философии происходит «дематериализация» этого понятия, переход из плоскости материального мира в область духовного мира. Теперь рай – это акт возвращения души человека к своей основе – Всеобщей Душе. Всеобщая Душа принимает разумную душу человека только в том случае, если его душа обладает знанием. Всеобщая Душа – душа разумная, и душа человеческая – душа разумная, а потому общее между ними – разум: «Когда душа получает приказ, она становится знающей, а когда становится знающей, возвращается к своему истоку (*'асл*) и достигает мира разумного и связывается с тем миром на основании принадлежности к одному роду, который присущ и ей, и тому миру¹⁵⁹» (ГР §167), «когда она (душа человека. – *Т.К.*) достигает потустороннего мира, Всеобщая Душа видит в ней свое воздействие и принимает ее по причине принадлежности к одному роду (т.е. к душе разумной. – *Т.К.*)» (ГР §185), «Затем мы говорим, что

¹⁵⁹ Т.е. душа человека, накопившая знание, возвращается к Всеобщей Душе, а общий род между ними – разумность.

возвращение этого мира к Разуму происходит через путь душ разумных, которые появляются в этом мире. Ничто не может вернуться к Всеобщему Разуму, кроме людей. Вот подтверждение этого утверждения: ничто в этом мире не принимает разум, кроме человека. Принятие разумной душой разума в этом мире указывает на то, что она должна вернуться к разуму после отделения от тела» (ГР §179).

В понимании Нāсира Хусрава, ад – это не телесные муки за совершенные грехи и несовершенные добрые дела, это – «отставание» разумной души, ее вечное пребывание в этом неразумном и страдающем мире, без тела, т.е. орудий, и без возможности выйти за границы этого материального мира и вернуться к своему источнику. В трактате «Припасы путников» персидский философ пишет: «Отставание по какой-то причине и по своему усилию каждого движущегося от достижения своего воздаяния есть для него наказание, ибо наказание есть не что иное, как бесполезное страдание» (ЗМ, с. 528). Место ада – огонь эфира, который окружает наш мир, граница между материальным миром и духовным миром – обителью Всеобщей Души. Почему же наш мир находится в муках и неведении? Нāсир Хусрав пишет: «Когда некто делает работу один раз и снова ее разрушает, и делает во второй и третий раз и точно также свое разрушает то, что сделал, мы знаем, что делает это по глупости и пребывает в мучении от выполнения работы по невежеству. Дело этого мира заключается в том, что он производит на свет растения и животных и снова их разрушает по неразумию, что видно внешними очами. Если бы этот мир не был неразумным, тогда он один раз произвел бы на свет то, ради чего его создала Всеобщая Душа, и избавился бы от обилия и непрерывности этой работы» (ГР §160).

Учение о спасении человека является ярким примером того, как при помощи метода *та'вйл* возможен переход от утверждений религиозного характера к философским построениям. Нāсир Хусрав переводит понятия рая и ада в философские категории Всеобщей Души (метафизика) и огонь эфира (учение о мире). Попытка «дематериализовать» оба понятия и вывести их из категорий материального мира (сады Рая, мучения ада) не доведена до конца: даже в новой, философской интерпретации понятие ада связано с материальным

огнем, хотя огонь эфира находится за границами чувственного восприятия человека. Хотя в философской интерпретации понятий рая и ада есть недочет, интерпретация моста *Сирāt* с позиций философского исмаилизма удалась Нāсиру Хусраву полностью. Для спасения души необходимо соблюдение как внешнего поклонения, так и внутреннего. Постигание скрытого, согласно исмаилитскому учению, возможно только в лоне общины исмаилитов, которая имела четкую структуру.

§ 3.3. Иерархия исмаилитской общины и ее роль в спасении человека

Если выполнение шариата доступно всем, то постижение наук доступно лишь избранным. Главная наука – это наука религиозная, наука о Боге. Уровень постижения истины зависит от подготовки постигающего и его места в исмаилитском социуме: «В религии человек должен находиться на своем месте и не искать выше своего места то, которое не его. Верующий, который находится на месте «откликнувшегося» (*мустанджīb*), не обретает первенства над «призванным» (*ма'зун*), мол, я знаю лучше него. А «призванный» не претендует на место «призывающего» (*дā'ī*), который в свою очередь не претендует на место «доказательства» (*худжжат*), который не претендует на место «руководящего» (*имām*), «руководящий» – на место основы (*асās*), а «основа» – на место «говорящего» (*нāтиқ*)» (ГР §172). *Нāтиқ* и *асās*, т.е. пророк («говорящий» – *нāтиқ*) и комментатор пророчества («основа» – *асās*), образуют вершину исмаилитской иерархии, речь о них пойдет ниже.

У религиозных наук есть их хранители, без которых верное постижение Слова Божия невозможно. Хранителями исмаилитского религиозного знания, которое считается Нāсиром Хусравом истинным, выступают *имāмы времени*: «У религиозных наук есть хранители их сокровищ. Тот, кто к ним не стремится и не познает истину от них, умирает в море лжи и становится противником [истинной веры]. Каждый, кто не стремится к *имāму своего времени* и не ищет у него Истины, а судит в меру своего могущества и силы, тот несправедлив

(*ситамкār*)» (ГР §5), «По указанию казначея хранимых знаний, распорядителя тайн Божьих, дающего пропитание правоверным, самого *имāма времени* Абū Тамīm Ма‘адд ал-Мустансира¹⁶⁰, повелителя правоверных, я скажу об этом коротко, с пользой, без многословия» (ГР §129). Следует сразу оговориться, что стремление к знаниям в обход *имāма времени* не приводит к ожидаемому результату: «Знай, брат, что наука Бога хранится в Его сокровищнице, а казначей Его – *имām времени*. Тот, кто протягивает руки к знанию Бога без повеления властелина своего времени, – вор. Когда он захочет воздать хвалу [Богу], то должен быть осужден, ведь сам он не ведает, как Бог говорит: “Когда им говорят: ‘Не распространяйте нечестия на земле’; они говорят: ‘Нет, мы только поддерживаем благочестие’. Не они ли на самом деле распространители нечестия? Но они не понимают того” (Коран 2:11 – 12, С.)» (ГР §136). Имām времени, ведущий свой род от семьи пророка, обладает особым истинным знанием и является духовным предводителем общины истинных мусульман – исмаилитов: «Но [сила есть] в том, кто является Божьим свидетельством на земле – в *имāме времени*, который вырос в истинном знании и может выйти за пределы всего, что под небом и под землей» (ГР §9). Каждодневное руководство осуществлялось исмаилитским *имāмом*, лично санкционировавшим процесс обучения и политику *дā‘ī*.

Дā‘ī высокого ранга назывался *худжжат* («доказательство»), который был высшим представителем исмаилитского призыва в определенном регионе. *Худжжат* имел в своем подчинении несколько региональных и местных *дā‘ī* различного ранга. *Дā‘ī*, в свою очередь, имели собственных помощников – *ма‘зун*. Рядовые исмаилиты и те, кто был только что принят и еще не успел сформировать какого-либо мнения о доктрине, назывались *мустанджīb*¹⁶¹.

¹⁶⁰ Абū Тамīm Ма‘адд ал-Мустансир (1029 - 1094) – восьмой фатимидский халиф (годы правления 1036 - 1094).

¹⁶¹ Приведенная здесь иерархия исмаилитского призыва не является единственной. Во-первых, в разное время указанные ранги имели другие названия (например, ранг *худжжеса* в ранний фатимидский период назывался *нақīb* «ищущий», *лāхик* «настигающий» или *йад* «рука»). Во-вторых, исмаилиты не афишировали внутреннюю организацию своего призыва, поэтому дошедшие до нас сведения не являются полными. К тому же, с течением времени структура могла где-то меняться, какие-то должности сохраняли свое прежнее название, но менялась их суть.

Каждому следовало выполнять определенную ему функцию: «Каждый из них, кто замыслил бы подняться выше своего места, уклонился бы вправо, а тот, кто уклоняется с пути, обязательно упадет в ад. Тот, кто воздерживается от своего места и стоит ниже него, уклонился с прямого пути влево, а тот, кто уклоняется с пути, обязательно упадет в ад. Тот [необоснованно] претендует на [состояние] ангела, кто говорит: “Мне нет необходимости учиться, я знаю все лучше тех, кто стоит выше меня”. Согласие на [пребывание в состоянии] вьючного животного дает тот, кто говорит: “Мне достаточно тех знаний, что дал мне Бог Всевышний”. И тот, и другой уклонились с пути прямого, их место – огонь ада» (ГР §172).

Пророки, которые приносят людям Откровения, ниспосланы Всеобщей Душой: «Знай, брат, что все пришедшие посланники приносили послание Всеобщей Души с разумными подтверждениями Слова Божьего (слава Ему!). Посланников потому называют *нāтиқ*, что *нāтиқ* должен говорить, а речь принадлежит Всеобщей Душе, а *нāтиқ* – ее посланник» (ГР §175), «Это слова Всеобщей Души, адресованные Мӯсе (мир ему!), потому что создателем *нāтиқов* является Всеобщая Душа» (ГР §177). Пророк, или *нāтиқ*, приносит людям Откровение в его явленной (*зāхир*) форме в виде слов, смысл и значение которых людям известны: «Посланники (мир им и благословение!), которые были уполномоченными Души, при поддержке разума (*ба та'ййд-и 'ақл*) делали следующим образом. Сначала они давали людям, которые были невежественными (*'ām*), Божественное Откровение (*танзйль*)¹⁶², явленная часть (*зāхир*) которого представлена шариатом, и повелевали людям выполнять его (*кār бастан-и āн кār*)¹⁶³» (ГР §164).

¹⁶² Слово *танзйль* является масдаром глагола *наззала* – «понижать, снижать». Применительно к Корану глагол *наззала* означает «ниспосылать», а *танзйль* – «ниспосылание». В переносном смысле слово *танзйль* может пониматься как то, что ниспосылают, то есть Божественное Откровение.

¹⁶³ Глагол *кār бастан* переводится «применять, приспособлять к делу, использовать; осуществлять, выполнять». Слово *кār* очень многозначно, но основное его значение – «дело, работа; поступок, деяние». Дословно словосочетание *кār бастан-и āн кār* переводится «выполнение этой работы/этой деятельности». В контексте нашей фразы под «работой/деятельностью» следует понимать выполнение предписаний шариата. Насир Хусрав пишет о том, что Пророк приносит людям явленную часть Божественного Откровения – Закон (шариат) и призывает претворить Закон в жизнь, жить в соответствии с законом и выполнять все действия, установленные Законом.

Но это – лишь оболочка, истинный же смысл Откровения доступен *ваṣī*, или *асās*: «Это обладатели истины, которых Он называет *ваṣī* потому, что они толкуют шариат и обосновывают правдивость слов пророков мудрым людям, давая толкование Писания и раскрывая примеры, что в нем приведены» (ГР §170). Все стремится вернуться к своей основе, так и Слово Божие, сущность которого является «тонкой», было воплощено в «плотном» для низшего, материального мира, но стремится вернуться в первоначальную форму: «Итак, значение “Божественного откровения” (*танзйль*) – воплощение тонкого в плотном, а значение “толкования” (*та'вйль*)¹⁶⁴ – превращение плотного в тонкое и возвращение значения чего-либо к его основе, каким оно было» (ГР §165), «Значение “*та'вйль*” - есть¹⁶⁵ не что иное, как возвращение вещи к тому, из чего она появилась, как возникшее дерево, из которого в конце концов происходит то же самое семя, из коего оно первоначально зародилось» (ЗМ, с.477).

Данное Божественное откровение – нижняя ступень в лестнице познания, а наука толкования – ее верхняя ступень. Божественное откровение содержит в себе шариат, поэтому невозможно подняться на верхнюю ступень лестницы, минуя нижнюю, то есть не соблюдая законы шариата: «Итак, шариат посланников подобен этому миру: тот, кто не появился в этом мире, не достигнет того мира, как тот, кто не исполняет шариат, не достигнет науки комментирования» (ГР §164), «Следует знать, что Божественное откровение подобно деревянной приставной лестнице, которую спустили с неба ради того, чтобы поднять души людей на небо. Правоверный должен подниматься от основания лестницы к ее вершине, чтобы добраться до неба. Его подъем с низа лестницы заключается в том, что он принимает Божественное откровение и шариат, которые представляют собой нижнюю ступень лестницы, чтобы однажды он достиг верха лестницы, то есть науки толкования» (ГР §165), «Когда

¹⁶⁴ Слово *та'вйль* восходит к корню алиф – вав – лям, который несет в себе значение возврата к началу, поэтому *та'вйль* в значении «толкование, разъяснение» следует понимать «раскрытие первоначального смысла, возврат к первоначальному смыслу». *Та'вйль* в значении «возврат к первоначальному» является смысловой оппозицией для *танзйль* «нисхождение, ниспосылание».

¹⁶⁵ В перевод Диноршоева М. закралась ошибка: правильно было бы либо оставить слово «есть», но убрать тире, либо наоборот.

человек старается применять на деле шариат, тогда обретает науку толкования, и он превращает плотное в тонкое и использует оба орудия, тело и душу, которые были ему даны, и становится подобен Всеобщей Душе» (ГР §166).

Нәсир Хусрав проводит соответствие между миром религии и миром материальным, тем самым в очередной раз подтверждая, во-первых, мудрое устройство мироздания, а во-вторых, необходимость исмаилитского социума. Община исмаилитов, рассматриваемая с точки зрения взаимного соответствия всех миров (духовного, религиозного и материального), представляет собой не просто одну из возможных форм социального устройства, но целесообразную и неизменную форму религиозного мира, при разрушении которой нарушается и порядок всего мироздания.

Целью материального мира было появление человеческого вида, но раз рождение людей не прекратилось с появлением первых людей, значит, у человеческого вида тоже есть цель. Человек – властелин растений и животных. Если мы возьмем человеческий вид и поставим его на место материального мира, то, следуя принципу соответствия, мы должны обнаружить в человеческом виде то, что соответствовало бы человеку, животным и растениям в материальном мире. Нәсир Хусрав пишет об этом так: «Необходимо, чтобы человеческий вид имел три ступени – растительную, животную, человеческую» (ЗМ, с.560). Трех ступеням души соответствуют в религиозном мире *имām*, *ваṣī* и *нәтиқ*.

Имām подобен растению: «Этот муж подобен дереву, плодом которого является мудрость. Несмотря на то, что он находится на земле, с ним связана небесная поддержка [...] Тот, кто удаляется от этого дерева и не ищет от его духа пользы, тот не достигает живой жизни» (ЗМ, с.560). *Ваṣī* подобен живому существу, и «каждый, кто из мира человека соединится с этим животным существом, обладающим Божественным духом, находит чувственный дух» (ЗМ, с.562). Нәсир Хусрав сравнивает *ваṣī* с коровой: «Бог Всевышний в своем Писании уподобил это живое существо корове, ибо благоустройство мира

зависит от земледелия¹⁶⁶. В следующем аяте Бог говорил, что пусть люди ударят по убитому какой-либо частью закланной коровы, дабы убитое воскресло, ибо Бог таким образом воскрешает мертвых и таким образом показывает вам Свои знамения, дабы вы уразумели: “Мы сказали: ‘ударьте его (убитого) какую либо частью ея!’ И было так же, как будет, Когда Бог оживит мёртвых и покажет вам свои знамения: может быть вы будете рассудительны” (Коран 2:68, С.)» (ЗМ, с. 562). *Нāтиқ*, или пророк, подобен человеку из материального мира, т.е. он – цель, плод и венец человеческого рода. *Нāтиқ* – «господин обоих Божьих миров, один из которых – духовный мир, другой – материальный. Духовный мир – это человек, материальный же мир – это телесный мир» (ЗМ, с.563/564).

Нāсир Хусрав сопоставляет структуру религиозного мира не только с миром материальным, но и с миром духовным. В понимании хорасанского *дā’и*, *нāтиқ* в религиозном мире соответствует уровню Всеобщего Разума в мире духовном: «Бог посчитал мудрым послать одного человека из человеческого рода, кто бы объяснил людям историю сотворения и призвал бы их следовать истинным путем. Такой человек занял бы в этом мире тот же уровень, что Разум занимает в более высоком мире. Это и есть *нāтиқ*, мир ему!» (ШФ, с.21). Как Всеобщая Душа в материальном мире постепенно проявляет те силы, что получила от Всеобщего Разума, так и *нāтиқ* передает свое знание *асāсу*, задача которого – «раскрыть» это знание, преподнести его людям в доступном виде с соответствующим толкованием. Нāсир Хусрав утверждает: «Как мир является созданием Всеобщей Души, поддержанной (*та’ийд*) Всеобщим Разумом, так мир религии (*’āлам-и дйн*) является созданием *асāса*, использующего силы, полученные им от *нāтиқа* (мир ему!)» (ШФ, с. 22).

Всеобщая Душа и Всеобщий Разум образуют пару: Душа облекает «тонкие» формы, дарованные ей Разумом, в «плотную» материю. Процесс трансформации «тонкого» в «плотное» – *танзйл*. *Нāтиқ* и *асāс* также образуют

¹⁶⁶ «Он сказал: “Он говорит, что она — корова, не изнурённая ни паханием земли, ни орошением нивы; сохранившаяся в невредимости, не имеющая на себе иноцветной пестрины”» (Коран 2:71, С.).

пару: *nātiq* приносит Откровение Бога в его явленном (*zāhir*) виде, а *asās* принимает его и раскрывает скрытый (*bāṭin*) смысл, что называется *ta'wīl*.

Вхождение человека в исмаилитский социум является необходимым условием спасения человека. Интересно проанализировать в этом отношении День Воскресения в понимании Нāсира Хусрава.

Итог человеческой жизни будет подведен в Судный день. Согласно Корану, Бог обещал людям Весы в День Воскресения, на которых будут взвешены их поступки: «Когда раздастся звук трубы, в тот день между ними не будет уже никаких родственных отношений, не будет взаимных расспросов. Тогда на чьих весах взвешиваемое будет тяжело, те будут блаженны. А на чьих весах взвешиваемое будет легко, те подвергнутся страданиям, вечно оставаясь в геенне» (Коран 23:103-105, С.). Теоретически, суд должен вершить Бог, но если учесть строжайшую трансцендентность Бога, то можно предположить, что учение о Суде в День Воскресения было изменено.

Нāсир Хусрав, говоря о возвращении разумных душ к своему источнику, цитирует аят Корана: «Если бы ты теперь видел, когда они будут поставлены пред Господом их! Он скажет: “Не истинно ли это?”. Они скажут: “Да, клянёмся Господом нашим!”» (Коран 6:30, С.). Исмаилитский *da'ī* дает свой комментарий, раскрывает скрытый (*bāṭin*) смысл этих слов: «Когда они встанут перед их Творцом, то есть перед Разумом, который является Творцом души разумной, и спросит их Разум: “Не истинно ли это, что вы возвратились ко мне, то есть что вы были взращены мной, были достойны возвратиться ко мне?”. Они скажут: “Так!”, и поклянутся, что это истинно» (ГР §179). Судьей, вершащим Суд, будет не Бог, а Разум. Человеческие души будет судить тот, кто имеет с ними общность, а общее между Разумом и разумной душой – знание.

Но Разум – не единственный судья, который даст оценку жизни человека. Весы, о которых говорится в суре «Верующие», интерпретируются Нāсиром Хусравом с точки зрения исмаилизма: персидский философ и здесь проводит аналогию между физическим миром и духовным. В материальном мире есть пять видов весов: «Одни из них стоят выше всех остальных, и эти весы – счет, к

которому приходят в конце любые весы при измерении (т.е. к подсчету сводятся все измерения. – *Т.К.*). В мире есть вещи, которые исчисляемы, как элементы, деревья, животные, и пища, такая как грецкий орех, куриное яйцо и т.п., и кроме того есть вещи, которые исчисляемы, но их нельзя взвесить. Вторые весы таковы, что на них можно взвесить жемчуг, золото, серебро, самоцветы и пищу, такую как хлеб, мясо и т.п., но эти вещи нельзя посчитать¹⁶⁷. Третьи весы образуют чаши, в которых меряют пшеницу, ячмень и т.п. Четвертые весы предназначены для жидкостей, в которых измеряют масло, воду, молоко и другие текучие вещества. Пятые весы [измеряют вещи] в локтях¹⁶⁸, такие как парча и холстина. Все вещи, которые есть в этом мире, взвешиваются и измеряются на этих пяти весах» (ГР §181). Весам, существующим в нашем бренном мире, должны быть соответствия в мире духовном: «Затем мы говорим, что существует пять духовных весов, на которых можно взвесить вещи духовные, и благодаря которым душа обретает спасение. Одни из них выше остальных пяти, и то, что выше, есть Разум, стоящий на месте единицы, которая является причиной чисел. А другие весы – Всеобщая Душа, как весы для золота и серебра. Третьи весы – Пророк, как чаша, в которой взвешивают зерно. Четвертые весы – *ваṣī*, как весы, в которых взвешивают воду и масло. Пятые весы – *имām* времени, как весы, на которых отмеривают парчу и холстину в локтях» (ГР §184). Нāсир Хусрав ставит Пророка ниже Разума и Всеобщей Души, то есть для него исмаилитское знание, которое представляет пара Разума и Души, важнее и выше Пророка, представляющего Божественное Откровение. Интересно, что Нāсир Хусрав не только проповедует истинность учения исмаилизма, но и ставит в прямую зависимость спасение души человеческой от принятия учения, потому что тот, кто не принял исмаилизм, автоматически не достигает нужных результатов на последних трех «весах»: пророк, *ваṣī*, *имām*. Что же будет взвешено на

¹⁶⁷ Первый вид весов, о которых пишет Насир Хусрав, есть счет. Мы можем пересчитать некоторые вещи, но не можем их взвесить, например, мы говорим «десяток яиц», а не «один килограмм яиц». Второй вид весов относится к материалам и материи. Например, мы не можем сказать «пять мяса» или «четыре золота», но можем взвесить это, и сказать, что «этот кусок (эти куски) мяса весят пять килограмм, а эти изделия из золота весят 15 грамм».

¹⁶⁸ Локоть – мера длины.

перечисленных весах? «Также необходимо, чтобы явный верующий почитал и соблюдал шариат *нāтиқа*, который равнозначен весам-чашам, в которых измеряют пищу телесную, чтобы тело его оставалось в [повиновении] внешней форме шариата, потому что без него невозможно стремиться к истине. Также необходимо, чтобы правоверный принимал толкование *васї*, который равноценен весам, при помощи которых взвешивают воду и другие жидкости, чтобы он смог применять и постигать знание его, чтобы испить воды вечной жизни и существовать всегда. Правоверный должен узнать властелина своего времени (*имāма*. – Т.К.), который равнозначен весам-локтям, внимать ему, повиноваться и скрывать его ранг от недостойных, применять его знание в пути (*сафар*)¹⁶⁹, чтобы ему было дано место в его святилище (*харам*). Вот пять весов духовных, на которых взвешиваются деяния людские в день Суда, а Разум – первый из них» (ГР § 185).

Нāсир Хусрав большее внимание уделяет проблеме индивидуального спасения. Ал-Кирмāнї разработал такое понимание истории человечества, а точнее исмаилитской общины, при котором индивидуальное спасение «работает» на глобальное спасение мироздания и формирование Второго Предела. Второй Предел образуют спасшиеся души, и их совокупность будет тождественна Первому Пределу, то есть Совершенству. Нāсир Хусрав сосредотачивает свое внимание на отдельно взятом человеке, поэтому спасение человека важно лишь самому человеку. Персидский философ говорит о том, что Всеобщая Душа стремится к уровню Всеобщего Разума и совокупность спасшихся душ формируют Всеобщую Душу, но при этом он не рассматривает вопрос спасение как некое «глобальное» спасение и завершение процесса творения.

¹⁶⁹ Насир Хусрав имеет в виду *сирāт* «прямой путь», путь души человека, на котором исмаилит должен руководствоваться указаниями имама своего времени.

Заключение

В диссертационном исследовании реконструирована и проанализирована философская система персидского философа-исмаилита Нāсира Хусрава (1004 – 1074 гг.). Как показало наше исследование, на формирование системы взглядов Насира Хусрава оказали большое влияние идеи и концепции его предшественников, принадлежавших к иранской школе исмаилизма: ан-Насафӣ (ум. 943) и, в особенности, ас-Сиджистāнӣ (ум. 972/973).

В рамках традиции иранской школы исмаилизма в своей метафизике Нāсир Хусрав продолжил развивать неоплатоническую конструкцию «Единое – Ум – Душа», адаптируя ее к учению исмаилизма. Положение об абсолютной трансцендентности не позволяло исмаилитам определять Бога как Первопричину всего сущего, поскольку в понимании исмаилитских философов причина так же зависит от следствия, как и следствие от причины. Нāсир Хусрав аргументированно опровергает положение, что Бог является Первопричиной. Исмаилитский философ основные функции Первопричины распределяет между Словом Бога, Всеобщем Разумом и Всеобщей Душой. Возможны два варианта трактовки связей, соединяющих элементы цепочки «Слово Бога – Разум – Душа». Анализ парных конструкций «Слово Бога – Разум» и «Разум – Душа» позволяет установить, что взаимодействие внутри каждой пары построено по принципу «причина – следствие», или «творец – сотворенное». Если достроить цепочку понятий до вида «Слово Бога – Разум – Душа – материальный мир», то можно рассматривать конструкции «Слово Бога – Разум – Душа» и «Разум – Душа – материальный мир» как реализации трехчастной схемы «деятель – действие – претерпевающее», где каждый второй компонент – процесс, а не субстанция. Действие, осуществляемое при помощи разума, – это мыслительный процесс. Мысль, которая появляется в результате мыслительного процесса, и есть Всеобщая Душа. В цепочке «Слово – Разум – Душа» Всеобщий Разум выступает связкой между Словом Бога и Всеобщей Душой, является процессом мышления для Слова Бога (деятеля), в результате чего обретает бытие мысль –

Всеобщая Душа. Если перейти от цепочки «Слово – Всеобщий Разум – Всеобщая Душа» к цепочке «Разум – Душа – материальный мир», тогда Разум выступает в качестве деятеля, а Всеобщая Душа становится процессом. Акт познания, доступный Разуму, – это мыслительный процесс, мышление. Если Разум – мыслящий, стремящийся познать себя, тогда Душа – это процесс мышления, в результате которого появляется мыслимое, то, с помощью чего Разум познает самого себя, – материальный мир. Материальный мир – это воплощение знаний Разума, «развертывание» сущности Разума в материи. Функция и цель Всеобщей Души – познать этот материальный мир, то есть собрать воедино знания, «свернуть» их в первоначальный вариант. Итак, в цепочке «Разум – Всеобщая Душа – материальный мир» Всеобщая Душа выступает в качестве процесса мышления, связывающего мыслимое, т.е. материальный мир, и мыслящего, т.е. Всеобщий Разум.

Изменение содержания понятия «Первопричина» отразилось и на учении о бытии. В учении Ибн Сины (980 – 1037 гг.) Первопричина отождествляется с Богом, она необходима-благодаря-себе (*vāджиб ли-зāti-хи*) и обладает абсолютным существованием (*вуджуд мутлақ*). Нāсир Хусрав выводит Бога за рамки философской системы, а в онтологии на место Первопричины ставит пару «Слово Бога – Разум». Слово Бога становится обладателем абсолютного бытия (*хаст-и мутлақ*), а Всеобщему Разуму приписывается необходимое бытие (*хаст-и вāджиб*). Всеобщая Душа и весь мир обладают возможным существованием (*хаст-и мумкин*). Ибн Сина утверждал, что существование прибавляется к сущности вещи, вещь же изначально обладает возможностью (*имкāн*). Нāсир Хусрав подчиняет категорию «возможность» категории «бытие»: «возможное бытие» (*хаст-и момкин*) изначально находится в границах понятия «бытие» (*хаст/хастī*) и вместе с тем предполагает возможность вещи быть или не быть, то есть является «развилкой» между существованием (*бūd*) и не-существованием (*нāбūd*). В основе онтологии Нāсира Хусрава лежит одна категория – «бытие» (*хаст/хастī*), которое имеет несколько уровней, каждый из которых связан с предыдущим. Нāсир Хусрав не анализирует категорию «небытие» (*нīст*):

небытие не постигаемо разумом, так как находится вне бытия – Всеобщего Разума. Это положение, скорее всего, восходит к Плотину (а через него – к Платону), который утверждал, что ум и бытие суть одно и то же. Ум может постигнуть бытие, но небытие для него недоступно.

В учении о мире Нāсира Хусрава воплотился принцип *тавāзун* – принцип изоморфизма разных уровней мироздания: материального мира, религиозного и духовного. Нāсир Хусрав устанавливает, каждый уровень мироздания (духовный, религиозный, материальный мир) характеризуется через соотнесение двух атрибутов: приносить пользу (*фāиде деханде*) и принимать пользу (*фāиде назйрафте*). Эти атрибуты характеризуют две стороны одного процесса, который протекает не только в границах отдельно взятого уровня мироздания, но и обеспечивает взаимосвязь между мирами. Духовный мир приносит пользу, а материальный мир ее принимает. Апеллируя к принципу *тавāзун*, Нāсир Хусрав проецирует процессы, протекающие в материальном мире, на все мироздание в целом: духовный мир приносит пользу, а материальный мир принимает пользу.

Нāсир Хусрав внес большой вклад в развитие персоязычного философского инструментария. Заслуга исмаилитского философа не только в том, что он перевел многие арабские термины на персидский язык. Используемая Нāсиром Хусравом специальная философская терминология, применяемая им для описания структуры бытия, оригинальна и лишь отчасти напоминает категории Ибн Сины.

Оригинально учение Нāсира Хусрава о субстанции и акциденции. Исмаилитский философ выделяет два вида субстанции: один вид – субстанция простая, а второй – сложная. Простая субстанция – это душа, второй вид субстанции – сложный – представлен материальным миром в целом и всеми вещами, что в нем существуют. Простая субстанция, или «тонкая» (*латйф*), – это духовная субстанция, а сложная, или «плотная» (*касйф*), – материальная, и они не равноправны. Когда речь идет о взаимодействии двух субстанций – телесной и духовной, то телесная субстанция является акциденцией для духовной

субстанции, которая представлена душой. Душа – субстанция, а тело – акциденция души: после смерти, то есть отделения души от тела, душа продолжает жить и не претерпевает кардинальных изменений, тогда как тело перестает функционировать и разлагается. Это положение касается только говорящей души, присущей человеку.

Превосходство духовной субстанции над материальной легло в основу учения Нāсира Хусрава о движении. Нāсир Хусрав приводит несколько классификаций видов движения: движение может быть естественным (*таб 'ū*) и принудительным (*қасрī*), движение может происходить в результате внешних причин (*аз бīрūн*) или внутренних (*аз дарūн*), движение в результате внутренних причин может быть душевным (*нафсī*) или природным (*таб 'ū*). Исмаилитский философ утверждает, что каким бы ни было движение тела, его движущей силой является душа. Движение неодушевленных рек, ветров, движение четырех элементов происходит по велению Всеобщей Души: Всеобщая Душа и есть те законы природы, в соответствии с которыми происходит всякое движение неодушевленных природных тел.

В учении Нāсира Хусрава человек занимает особое место. Человек – «венец» творения, его можно сравнить с плодом дерева: в нем собрано все лучшее, что есть в дереве, в нем потенциально заложено дерево. Человек состоит из материального тела, души и разума. Если человек (микромир, состоящий из тела, души и разума) – семечко мира, а мир (макромир, куда входит и материальный мир, и духовный мир) тоже был семечком, значит, устройство человека – отражение устройства мира. Согласно Нāсиру Хусраву, основная цель жизни человека – идти «прямым путем» и соблюдать баланс между внешним соблюдением законов шариата и внутренним стремлением к знанию. Трансцендентность Бога не позволяет сделать его объектом познания, а потому атрибуты и функции Бога, о которых сказано в Коране, в большинстве своем переносятся на Всеобщий Разум. Всеобщая Душа несовершенна и стремится достичь такой же полноты и такого же совершенства, какими обладает Разум. Она облекла «тонкое» знание в «плотную» материю, то есть воплотила знание

Всеобщего Разума в материальном мире. Задача человека – совершить обратное преобразование, «освободить» знание, то есть тонкую форму, из плотной материи. Путь к истинному знанию включает несколько ступеней: познание окружающего мира, познание духовного мира, а затем познание религиозного мира. В рамках философского исмаилизма рай – это акт возвращения души человека к своей основе – Всеобщей Душе. Всеобщая Душа принимает разумную душу человека только в том случае, если его душа обладает знанием. Ад – это «отставание» разумной души, ее вечное пребывание в этом неразумном и страдающем мире, без тела, т.е. орудий, и без возможности выйти за границы этого материального мира и вернуться к своему источнику.

Особое место в философской системе Нāсира Хусрава занимает концепция имамата. Религиозный мир – это «проводник» между материальным миром и духовным. Пророки – это посланники Всеобщей Души, они приносят «плотную» форму знания. У каждого пророка есть свой *'acāc* – толкователь Откровения, тот, кто производит операцию *ta'wīl* – «возвращение к первому смыслу». Учение исмаилизма гласит, что Мухаммад был «печатью пророков», а его *'acāc* был Али б. Аби Талиб. Знание «первого смысла», истинное знание передается имамам по линии Али. Таким образом, познание религиозного мира невозможно без руководства имама, а значит, оно невозможно вне исмаилитского социума. В День Воскресения человека ожидают Весы, на которых будут взвешены все его поступки и помыслы. Применяя метод *tawāzun* (изоморфизм устройства разных уровней мироздания), Насир Хусрав установил, что на Суде будет пять видов Весов: это Всеобщий Разум, Всеобщая Душа, пророк, *'acāc* и имам. Нāсир Хусрав ставит Пророка ниже Разума и Всеобщей Души, то есть для него исмаилитское знание, которое представляет пара Разума и Души, важнее и выше Пророка, представляющего Божественное Откровение. Нāсир Хусрав ставит прямую зависимость спасение души человека от принятия учения, потому что тот, кто не принял исмаилизм, автоматически не достигает нужных результатов на последних трех «весах»: пророк, *'acāc*, имам. На Весах будет оценено, как человек при жизни соблюдал шариат (весы-Пророк), стремился к истинному

знанию, то есть принял учение исмаилизма или нет (весы- *'acās*), и стал ли частью исмаилитского социума (весы-имам).

В результате исследования философских взглядов Нāсира Хусрава было выявлено, что основным вопросом его философии правомерно считать вопрос о связи между Богом и миром/человеком (мир – макрокосм, а человек – микрокосм, сочетающий в себе духовное и материальное начала), то есть вопрос об отношениях в паре «творец – творение». Анализ философского трактата Нāсира Хусрава «Раскрытие и освобождение» показал, что система философских взглядов исмаилитского мыслителя опирается на противопоставление «действительность – претерпевающее», которое наиболее часто интерпретируется в ключе «дающее – принимающее». Применяя эту пару понятий, Нāсир Хусрав решает вопросы онтологии (Слово Бога – Разум, Разум – Душа, духовный мир – материальный мир), гносеологии («Душа – пророк» – *танзйль* (ниспослание знания, Коран), «пророк – *'acās*» – *та'вйль* (возвращение знания к истоку, толкование Корана)), антропологии (мужское начало – женское начало).

Реконструированная в результате исследования система философских взглядов Нāсира Хусрава позволяет говорить о нем как о незаурядном мыслителе, в философии которого были не только развиты идеи предшественников, но также были созданы собственные оригинальные концепции. Метафизику Нāсира Хусрава можно расценивать как интересную попытку решить проблему взаимосвязи трансцендентного Бога и тварного мира, хотя и она не свободна от некоторых изъянов и противоречий: нет четкого определения Слова Бога, неясна его связь как с трансцендентным Богом, так и с Всеобщим Разумом. Кроме того, при решении вопроса о первоматерии и силах, с помощью которых Всеобщая Душа творит мир, Нāсир Хусрав обращается не к философии, а к религии – и материю, и силы Душа получает напрямую от Бога, что противоречит исходной установке об абсолютной трансцендентности Бога и отсутствии какой-либо связи между Ним и миром.

Идеи и концепции Нāсира Хусрава не получили широкого распространения в дальнейшем. Это связано, на наш взгляд, как с принадлежностью Нāсира Хусрава течению исмаилитов, так и с политическими волнениями, потрясшими Фатимидский халифат: в 1094 году исмаилитская община разделилась на две соперничающих ветви (*низарийа* и *муста'лийа*), что не способствовало развитию философии в рамках учения исмаилизма. Тем не менее его философские тексты переписывались и передавались изустно в общинах исмаилитов-низаритов и на долгие столетия стали основными текстами по учению исмаилизма среди исмаилитов Персии. В наши дни особый интерес к философскому наследию Нāсира Хусрава обусловлен необходимостью восполнения недостатка знаний по арабо-мусульманской философии в целом и исмаилитской философской мысли в частности. Один из показателей этого — неугасающий интерес к переводу на русский, таджикский и другие языки произведений Нāсира Хусрава в самом Таджикистане и за его пределами.

Библиография

1. Аавани Г. Абӯ Хāтим Рāзӣ и его Алфм ан-Нубувва / Гуламреза Аавани; перевод с перс. Я. Эшотс // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – 2013. – № 3. С. 135 – 139.
2. Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума (Рахат аль-акл) // введение, перевод с арабского и комментарии А. В. Смирнова. – М.: Ладомир, 1995. – 510 с.
3. Ан-Наубахти, ал-Хасан. Шиитские секты / ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахтӣ; пер. с араб., исследование и комментарий С. М. Прозорова. – М.: главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1973. – 255 с.
4. Арабзода Н. Исмаилитская философия Насира Хусрава: автореф. дисс. на соиск. ст. докт. фил. наук: 09.00.03. Душанбе, 1998. – 42 с.
5. Ашуров Г. Философские взгляды Носири Хисрава: (на основе анализа трактата "Зад-ал-мусафирин») / Ашуров Г. А.; под ред. М. Раджабова. – Душанбе: "Дониш", 1965 г. – 113 с.
6. Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах // Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984. Ч. 1. Ислам. – 274 с.
7. Бертельс А. Насир-и Хосров и исмаилизм. – М.: Издательство восточной литературы, 1959. – 289 с.
8. Бертельс Е. Насир-и Хусрау и его взгляд на поэзию / Е.Э. Бертельс // Избранные труды: История литературы и культуры Ирана / Е. Э. Бертельс, отв. ред. В. А. Лившиц. – М.: Наука, 1988. – с. 314 – 332.
9. Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины / Фархад Дафтари; Ин-т исслед. Исмаилизма. – М.: Наталис, 2011. – 848 с.
10. Дафтари Ф. Краткая история исма‘илизма: Традиции мусульманской общины / Фархад Дафтари: отв. ред. О. Ф. Акимушкин; предисл. О. Ф. Акимушкина; пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой, Л. Н. Додхудоевой. – М.: «Ладомир», 2003. – 274 с.

11. Дафтари Ф. Легенды об ассасинах: мифы об исмаилитах / Фархад Дафтари: пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой. – М.: Ладомир, 2009. – 216 с.
12. Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в средние века: сборник статей / Фархад Дафтари: пер. с англ. З. Оджиевой. – М.: «Ладомир», 2006. – 319 с.
13. Диноршоев М. Трактат Насир-и Ҳусрава Зад ал-Мусафирин // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – 2013. – № 3. – 2013. С. 326 – 332.
14. Додихудоев Х. Полемика Абӯ Хāтима ар-Рāзӣ и Абӯ Бакра ар-Рāзӣ / Ишрак: Ежегодник исламской философии. – 2013. – № 3. С. 140 – 161.
15. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта (О роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке). – Душанбе: Ирфон, 1987. – 432 с.
16. Додыхудоева Л., Рейснер М. Поэтический язык как средство проповеди: концепция "Благого Слова" в творчестве Насира Хусрава / Л. Р. Додыхудоева, М. Л. Рейснер. – М.: Наталис, 2007 - 384 с.
17. Журавский А. Ислам. – М.: «Весь мир», 2004. – 224 с.
18. Игнатенко А.А. Зеркало ислама. – М.: Русский институт, 2004. – 215 с.
19. Игнатенко А.А. Маджнун и Дон Кихот – архетипические сумасшедшие, или чем отличается исламская культура от западной // Отечественные записки, 2003, № 5. URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/5>.
20. Каландаров Т., Терехов В. Путешествие в страну рубиновых гор. – М.: Наука, 2006. – 285 с.
21. Коран // пер. с араб. Г.С. Саблукова. – Казань, 1878.
22. Коран // пер. с араб. И.Ю. Крачковского. – 1963.
23. Лившиц В. А., Смирнова Л. П. Язык Даниш-нама и роль Ибн Сйны в развитии персидско-таджикской научной терминологии / Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Часть III. Доклады и сообщения о творчестве Ибн Сйны. - М.: «Наука», 1981. С. 115 – 127.
24. Мец А. Мусульманский ренессанс / Адам Мец; пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д. Е. Бертельса. – М.: «ВиМ», 1996. – 544 с.

25. Муджтахиди К. Философский анализ Кашф ал-махджуб Абӯ Йа‘қӯба Сиджистāнӣ / Карим Муджтахиди; перевод с перс. Я. Эшотс // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – 2013. – № 3. С. 199 – 203.
26. Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин (Припасы путников) / Перевод с таджикского (персидского), вступительная статья и комментарий М. Диноршоева. – Душанбе: «Нодир», 2005. – 635 с.
27. Насир Хусрав. Гушāйиш ва рахāйиш. – Лондон: I.V.Tauris, 1999. – 92 p.
28. Насир Хусрав. Сафар-наме. Книга путешествия // перевод и вступительная статья Е. Э. Бертельса. под общей редакцией В. А. Гордлевского и ак. И. Ю. Крачковского. – М. – Л.: Academia, 1933. – 207 с.
29. Насыров И.Р. Исследования классической исламской философии в России в 1990-х годах и начале XXI века // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – 2010.– № 1. С. 536-564.
30. Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – М.: Ин-т философии РАН, сор. 2000 – 2001. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/enc.htm>
31. Новейшая история исмаилитов: Преемственность и перемены в мусульманской общине / Институт исследоваания исмаилизма; ответ. Ред. Фархад Дафтари. – М.: Наталис, 2013. – 480 с.
32. Онлайн-энциклопедия «Кругосвет» [Электронный ресурс]. – Электрон.дан. – М.: сор. 1997 – 2012. – Режим доступа: <http://www.krugosvet.ru>.
33. Плеханов С. Н. Раскрытая ладонь: Ага-Хан и его мюриды. – М.: «Национальное обозрение», 2006. – 203 с.
34. Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус»: (о соотношениях между человеком и Вселенной) / критич. текст, указ. и введение в изучение памятника А. Е. Бертельса; под ред. и с предисл. Б. Г. Гафурова и А. М. Мирзоева. – М.: Наука, 1970 – 147 с., 511 с. староараб. паг.
35. Рубинчик Ю. Грамматика современного персидского литературного языка. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 600 с.

36. Русские ученые об исмаилизме / под ред. С. М. Прозорова, Х. Элназарова; Ин-т восточных рукописей РАН, Ин-т исмаилитских исследований. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2014. – 312 с.
37. Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. А. Говорунов. – М.: Русский мир, 2006. – 640 с.
38. Семенов А. А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме // Иран. – Л., 1927. Т. 1. С. 59-72
39. Семенов А. А. К догматике памирского исмаилизма – Ташкент, 1926.
40. Смирнов А. В. Каким может быть философское исламоведение? Универсалистский, цивилизационный, логико-смысловой подходы / Исламская философия и философское исламоведение: перспективы развития // Философская мысль исламского мира, т.3 / Отв. Ред. А. В. Смирнов. – М.: Языки славянских культур, 2012. – С. 21-34.
41. Смирнов А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры – М.: Языки славянских культур, 2001. – 504 с.
42. Смирнов А. В. Основные черты философского учения Хамйид ад-Дйна ал-Кирманй // Ишрак: ежегодник исламской философии. – 2013. – № 4. – С. 204 - 218.
43. Смирнов А. В. Работа над ошибками: чем можно объяснить герменевтическую неудачу Т.Ибрагима? // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – 2013. – № 3. – С. 601-634.
44. Смирнов А. В. Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – С. 346-382.
45. Смирнов А. В. Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – М.: Восточная литература, 1998. – С.379-520.

46. Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 15-123.
47. Тамимдари А. История персидской литературы // Ахмад Тамимдари; под ред. Е.А. Морозова. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. – 240 с.
48. Фильштинский И. История арабов и Халифата (750 – 1517 гг.). – М.: АСТ: Восток-Запад, 2008. – 349 с.
49. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие. – М.: ИФРАН, 2006. – 199 с.
50. Хаменеи С. М. Истоки исмаилизма / Сейид Мухаммад Хаменеи; перевод с перс. Я. Эшотс // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – 2013. – № 3. С. 25 – 31.
51. Хансбергер Э. Насир Хусрав – рубин Бадахшана: Портрет персидского Поэта, Путешественника, Философа // пер. Л.Р.Додыхудоевой – М.: Ладомир, 2005. – 288 с.
52. Шохуморов А. Концепция познания Носири Хусрава: автореф. дисс. на соиск. ст. канд. фил. наук: 09.00.03. Душанбе, 1990. – 19 с.
53. Эдельман А. С. Носири Хисрау и его мировоззрение: автореф. дисс. на соиск. ст. канд. филол. наук. Сталинабад, 1954. – 18 с.
54. Afnan S. M. Philosophical terminology in Arabic and Persian / Soheil M. Afnan. - Leiden: E.J.Brill, 1964. – 124 p.
55. Browne E. Nasir-i-Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Apr. 1905. P.313 – 352.
56. Chittick W. Baba Afzal-al-Din [Electronic resource]/ William Chittick. – Electronic data. – New York: Encyclopedia Iranica, cop. 1988 - 2011. - Mode access: <http://www.iranicaonline.org/articles/baba-afzal-al-din>.
57. Daftary F. The Iranian School of Philosophical Ismailism // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2013. No. 4. — М.: Вост. лит., 2013, с. 13 – 24.
58. Graham A. C. ‘Being’ in Linguistics and Philosophy: A Preliminary Inquiry // Foundations of Language, Vol. 1, No. 3, 1965. P. 223 – 231.

59. Heritage Society [Electronic resource]. – Electronic data. – Mode access: <http://www.ismaili.net>.
60. Ivanow W. Nasir-I Khusraw and Ismailism. – Bombay: Thacker & Co., Ltd., 1948.
61. Nasir Khusraw. Knowledge and liberation. A treatise on Philosophical Theology // trans. By Faquir M. Hunzai, intr. And comm. Parviz Morewedge. – London: I.B.Tauris &Co Ltd, 1999 – 132 p.
62. Nasir-I Khusraw. Between Reason and Revelation: Twin Wisdom Reconciled: An annotated English translation of Nasir-I Khusraw's Kitab-I Jami' al-hikmatayn // trans. From the Persian by Eric Ormsby. – London – New York: I.B.Tauris Publishers, 2012 – 292 p.
63. Nasir-i Khusraw. Six Chapters or The Book of Enlightenment // Persian Text, edited & translated into English by W. Ivanow. – Leiden: E.J.Brill, Oude Rijn, 1949.
64. Nasr S. H. The Persian Works of Shaykh Al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī / The Islamic Intellectual Tradition in Persia / Sayyed Hossein Nasr; ed. By Mehdi Amin Razavi. - Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996. P.154 – 159.
65. Persian dictionary Dekhoda [Electronic resource]. – Electronic data. – Mode access: <http://www.loghatnaameh.org>.
66. Poonawala I.K. Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya / Ismail K. Poonawala // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2013. No. 4. — М.: Восточная литература, 2013, с. 162 – 185.
67. Poonawala I.K. An early doctrinal controversy in the Iranian school of Ismaili thought and its implications // Journal of Persianate Studies: 2012. No. 5. P.17 – 34.
68. Schimmel A. Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-I Khusraw's Divan // trans.&intr.by Annemarie Schimmel. – London – New York: I.B.Tauris Publishers, 2001. – 103 p.
69. Stern S. The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.23, No 1 (1960). P. 56 – 90.

70. The Institute of Ismaili Studies [Electronic resource]. – Electronic data. – London. – Mode access: <http://www.iis.ac.uk>.
71. Walker P. An Ismaili Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2013. No. 4. — M.: Восточная литература, 2013, с. 186 – 198.
72. Walker P. Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought // *International Journal of Middle East Studies*, Vol.9, No. 3, 1978. P.355 – 366.

Приложение 1. Перевод трактата Нāсира Хусрава «Раскрытие и освобождение»

Раскрытие и освобождение

Во имя Бога милостивого и милосердного

К Нему обращаемся за помощью

1. Слава Богу, Господу миров, да будет уготован добрый исход богобоязненным; да пребудет благословение и мир с господином посланником Мухаммадом и всем его родом.

2. Я узнал, брат, что ты не нашел никого, кто бы мог разрешить затруднительные вопросы, которые вызывают много сомнений. Но мы разьясим тебе эти вопросы в книге, которую назвали «Раскрытие и освобождение», поскольку в ней мы раскрыли закрытое слово, чтобы настало раскрытие и спасение душам искренних правоверных.

3. Сейчас мы приведем твои вопросы, брат, и дадим ответы на каждый из них с пояснениями и разьяснениями, обосновывая их аятами Корана и доказательствами из окружающего мира (*āfāq*) и мира внутреннего¹⁷⁰ (*anfūs*), из стихий (*tabāī*) и первоэлементов (*arkān*).

Вопрос первый

4. Спрашиваешь, брат, о творце (*āfridegār*) и сотворенном (*āfride*) и говоришь: «Конечно, творец был до творения». Но ты хочешь знать: «Было ли время (*zamān*) между создателем и созданием? Был ли творец и властелин, когда

¹⁷⁰ Аллюзия на Коран: «Мы покажем им наши знамения в этих странах среди них самих (فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ), так что им ясно будет, что он истина» (41: 53, С.).

творение еще не было создано? Создателем и властелином чего был Бог, когда не было творения? Он стал творцом и властелином в тот момент, когда создал творение (*āфриниш кард*) и владение. Тогда сейчас, будучи властелином и творцом, Он лучше и больше, чем был тогда, когда не был ни творцом, ни властелином. Сейчас, сотворив творение, Он противоположен тому, чем был до творения. Итак, Его следует называть возникшим (*мухдасӣ*), поскольку возникшее – это то, что изменяет свое состояние. Мы хотим прояснить эту речь при помощи доводов, чтобы мы знали, какое мнение следует иметь по этому вопросу. Вот и все».

Ответ

5. Знай, брат, что этот сложный вопрос многословен, и множество людей запутались в нем. У религиозных наук есть хранители их сокровищ¹⁷¹ (*хазāна-и дārāн*). Тот, кто к ним не стремится и не познает истину от них, умирает в море лжи и становится противником [истинной веры]. Мусульмане знают известные слова Пророка (да благословит его и род его Бог!): «Нет мощи и силы, кроме как от Бога Всевышнего и Величайшего». Каждый, кто не стремится к имāму времени (*имām-и рузгār*) своего и не ищет у него Истины, а судит в меру своих могущества и силы, тот несправедлив(.

6. Я эту трудность для тебя, брат, разрешу по приказу Властителя времени (*худāванд-и замāн*)¹⁷² разрушу его силой и могуществом ловушки девок¹⁷³, которые встречаются на этом пути, и укажу тебе верный путь. Есть мера у сокрытого знания (*‘илм-и мастур*), и есть весы. И так же, как и мне отмерили и взвесили, то и последователям рода я так же отмеряю знания справедливой

¹⁷¹ Под «хранителями сокровищ» подразумеваются исмаилитские имамы.

¹⁷² Под «Властителем времени» может подразумеваться имам времени, то есть аль-Мустансир (1029 - 1094), который был фатимидским халифом во время жизни Насира Хусрава, или Бог, который создал этот мир, в том числе и время, согласно Корану, или Всеобщий Разум, о котором речь пойдет ниже, который является истинным властителем времени и всего сущего.

¹⁷³ Девы/дивы - сверхъестественные опасные существа.

мерой и взвешиваю на весах Истины. Всевышний Истинный¹⁷⁴ указал на это: «Горе обмеривающим, тем, которые, когда для себя мерой берут у людей, требуют правильного меряния; а когда для них отмеривают им или отвешивают, мерят не верно» (83: 1-3)¹⁷⁵.

7. Мы говорим: чтобы эту трудность разрешить, сначала следует узнать, что такое время (*замāн*). Должно знать, что время (*замāна*) в действительности есть производное от деятеля (*кārкард-и кārкун*), потому что время – движение небосклона. Когда на небе поворачивается одно созвездие, мы говорим «прошло два часа ночи или дня», а когда половина небосвода повернулась, то мы говорим, что прошло двенадцать часов дня или ночи. Если ты мысленно уберешь небосклон, то от времени ничего не останется, так как в случае зависимости одной вещи от другой, если убрать сначала первую вещь, то другая, которая зависит от первой, исчезнет. Если мы мысленно уберем солнце, то день исчезнет. Из доказательства, которое мы привели, следует: если мысленно ты уберешь небосклон, время исчезнет. Вращение небосклона есть результат (*кārкард*) приказа творца (*кардгār*), тогда само время – результат деятельности творца.

8. Мудрецы говорили то же самое, а именно: нет времени, есть только изменение положения тел относительно друг друга. Эти слова означают то же, что и «время есть результат деятельности Творца», так как вся совокупность тел находится под куполом небес. Когда небеса вращаются, изменяется положение вещей, так как каждая точка пространства, где они должны быть, становится другой точкой. Движение неба не останавливается, так как его время нескончаемо.

9. Люди по немощи своей не представляют, как мысленно отнять у времени силу. Причина этого в том, что душа человека связана с телом, которое

¹⁷⁴ Одно из 99 имен Аллаха.

¹⁷⁵ Здесь и далее перевод по Саблукову Г.С.

существует во времени. Невозможно без получения истинного знания выйти из него. Всевышний Бог сказал: «О сонм джиннов и людей! Если можете проникнуть за пределы небес и земли, то пройдите! Не пройдете вы, иначе как с властью» ¹⁷⁶(55:33). У людей и пери нет силы, кроме той, что явлена на земле и на небе, которая воплощена в самой душе. Но [сила есть] в том, кто является божьим свидетельством (*худжжат-и худā*) на земле – в имāме времени, который вырос в истинном знании и может выйти за пределы всего, что под небом и под землей.

10. Поскольку время в действительности является изменением положения тела, которое есть небо, оно тоже является результатом деятельности Творца неба и земли. С какой бы стороны ты не искал правду о времени (*замāна*), ты найдешь в нем результат [деятельности]. Когда узнаешь это, то поймешь, что это пустой вопрос: некто спрашивает: «Было ли время (*рузгār*) между творением и Творцом (*кардгār*) или нет?». Творец (*āфридгār*) был до творения, а творение есть время, как мы уже объяснили. Итак, сказано, что Творец был до творения. Когда говорится, что между Творцом и сотворенным (*āфрида*) было время, тогда появляется противоречие, ведь отсюда вытекает, что время было до времени. Получается, что некто говорит: «Творение было до творения», а это невозможно.

11. Ты говоришь: «Чем был творец до того, как создал мир? Каким образом Он был до того момента властелином? Ведь Он стал творцом и властелином после творения и владения в противоположность тому, чем был до творения». Следует знать, что Творец и сотворенное и процесс творения – все вместе были в повелении (*амр*) Бога Всевышнего (слава Ему!). Ни одна вещь (т.е. Творец, творение и сотворенное. – *Т.К.*) в Нем не была раньше или позже [того момента], когда обрела существование. Воздействие (*асар*) повеления Бога Всевышнего характеризуется не только этим. Как письмоводительство зависит от секретаря:

¹⁷⁶ Здесь дан перевод аята И. Ю. Крачковским.

от самости¹⁷⁷ (*з̄āt*) секретаря в письмоводительстве нет ничего, – такого же рода и воздействие повеления Бога¹⁷⁸. Но оно¹⁷⁹ (*хувиййат*) Бога стоит над материей (*мāдда*), орудием (*āлат*), силой (*қувват*), формой (*с̄урат*), умозрением (*назар*), действием (*фи 'л*). Повеление Его (да славится имя Его!) такого высокого положения, что необходимо благодаря самому себе (*би-з̄āt-и х̄йш қ̄ā 'им аст*), и все сущее (*б̄уд-х̄ā*) и возможно-сущее (*б̄уданӣ-х̄ā*) в нем помещается.

12. Душа человека-секретаря помещена в темноту тела и во мрак природы. Письмоводительство, на которое он воздействует, не становится необходимым благодаря самому себе (*би-з̄āt-и х̄йш қ̄ā 'им намӣшавад*), оно бессильно. До тех пор, пока письмоводитель не попросит у природы помощи в приобретении бумаги, чернильницы, калама, места (*дж̄ā-ӣ*), времени и движения (*ҳаракат*), воздействие не может быть осуществлено. А Бог (слава Ему!), который не нуждается в материи и форме, собрал воедино все возможно-сущее (*б̄уданӣ-х̄ā*) по своему повелению, которое есть воздействие. И творец, и сотворенное, и творение, и властелин, и владение – на все было оказано такое воздействие, у которого нет связи (*найвастагӣ*) с оно¹⁷⁹ Бога Всевышнего (слава Ему!), как у письмоводительства нет никакой связи с душой секретаря. Секретарь остается самим собой без какого-либо прибавления или убытка после того, как написал что-то. Итак, в действительности властелином является тот, кто был первым творцом (*мубди ')*, с которым повеление Бога Всевышнего составило единое

¹⁷⁷ Термин «самость» указывает на любую данную вещь как таковую. Каждая данная вещь обладает собственной самостью, не сводимой к самостям других вещей и составляющей ее индивидуальность, хотя, как и в случае оно¹⁷⁹, эта индивидуальность (отличенность) не может быть выражена дискурсивно. Самость самоочевидна, во всяком случае для человека: самость служит началом самопознания.

¹⁷⁸ Письмоводительство как процесс ведения канцелярии, некая деятельность, которая выполняется по определенным правилам и имеет определенные цели и задачи, не зависит от самости секретаря, то есть от его индивидуальности, которая составляет его самость, но в то же время без секретаря письмоводительство не может реализовать себя само по себе.

¹⁷⁹ Термин «оно¹⁷⁹» является производным от «он» (*хува*) и представляет собой максимально абстрактное указание на вещь. Термин «оно¹⁷⁹» используется в тех случаях, когда необходимо говорить о вещи независимо от понятий существования и несуществования. Например, вещь, обладавшая существованием, затем ставшая несуществующей, а потом возобновленная как она же, т.е. вновь получившая существование, описывается в состоянии несуществования как обладавшая «оно¹⁷⁹»; в исмаилизме Бог, стоящий выше существования и несуществования и лишенный любых содержательных характеристик, обладает «оно¹⁷⁹» и потому «наличествует» в поле рассуждения и не является отрицаемым

целое (*йакӣ*) без посредника. Таким является Первый Разум (*'ақл-и аввал*), который полон (*тамām*) силы (*қувват*) и действия (*фи'л*). Творцом¹⁸⁰ (*āффридгār*) и деятелем (*кārкун*) на самом деле является Всеобщая Душа (*нафс-и кулл*), которая появляется в качестве мысли (*андӣша*) разумной сущности (*нафс-и ҳирадманд*) из Всеобщего Разума (*'ақл-и кулл*), то есть Первого Разума (*'ақл-и аввал*).

13. И творец, и творение, и сотворенное, и властелин, и владение находятся в повелении Бога и с оностью Его не имеют связи. А обоснование разумности этих слов таково: растения и животные, явленные в этом мире, получают единство и связанность в природе, и поддержку времени, и соответствие места. Тот факт, что все эти вещи поддерживают одна другую, доказывает, что все они произошли из одной вещи. Итак, множество произошло из единичного (*йакӣ*). А если бы все вышеупомянутые вещи, которые относятся к области природы, времени и места, произошли не из одной вещи, то не оказывали бы друг другу поддержку, а противодействовали. Если все являются деятелями (*кārкун*) и оказывают поддержку (*йārйгар*), то все должны быть подчинены (*фармāнбардār*) чему-либо, а значит, должно быть первое повеление (*фармāн*), которому повинуются.

14. Установлено, что все сущее (*бӯд-хā*) и возможно-сущее (*бӯдани-хā*) было собрано в бытии (*бӯдиш*) повеления Бога Восхваляемого в один момент, не из чего-либо, и ни одна вещь не была раньше или позже другой. Повеление Бога от Бога Всевышнего можно представить в образе семечка финика. Все, что появляется на финиковой пальме: листья, ветки, корни, древесина, [пальмовые]

¹⁸⁰ Следует обратить внимание на термин «творец», которым Насир Хусрав характеризует и Всеобщий Разум, и Всеобщую Душу. Говоря о Разуме как о творце, автор использует арабский термин «مُبدِع», более полный перевод которого звучит так: «бытие, которому не предшествовали время и материя», «первое творение, которое создал Бог». Для Всеобщей Души Насир Хусрав использует персидский термин «آفریدگار», который происходит от персидского глагола «آفریدن» - «творить, создавать». В первом случае автор подчеркивает, что Всеобщий Разум был создан вне времени из ничего, но именно с него начинается бытие нашего материального мира. Первый Разум породил Всеобщую Душу, которая и является «движущей силой» материального мира, что позволяет ее охарактеризовать «творец» (آفریدگار).

волокна, колючки, финики и так далее – все появляется внутри него (семечка. – *Т.К.*) одновременно, без промежутка времени. Ибо если чего-либо из перечисленного в семечке финика не было бы, то у финиковой пальмы были бы листья, но веток не было, или же древесина была, а волокон не было бы. Если бы в семечке финика не было всех этих смыслов (*ма'ни*), ничего бы из него не вышло, и оно само было бы несозревшим и не взошло. Когда же оно созревшее, то все смыслы в него входят. Это является доказательством того, что собирание смыслов дерева в этом семечке происходит в один момент без промежутка времени. По сравнению с тем, что мы нашли при помощи чувств, повеление Бога, которое ничто не поддерживало (*йāри*) при сотворении, более достойно, потому что в нем существовало все возможно-сущее (*бӯданӣ-хā*) вне времени и места. Бог Всевышний сказал: «И наше повеление есть только одно слово, не более как мгновение ока» (54:50). Бытие (*бӯдиш*) времени и места подобно тому, как глаза видят вспышку света. И как с течением времени из семечка финика появлялось то, что возникло в нем одномоментно, так и то появлялось на свет, что возникло в повелении Бога Всевышнего одномоментно, вне времени, не нуждаясь в чем-либо.

15. Новоявленная вещь – это вещь, которая происходит из другой вещи. Вещь, которая происходит из ничего, вечная¹⁸¹ (*қадӣм*). Вечным является повеление Бога (слава Ему!), благодаря которому все вещи стали вещами. Как мы уже установили, определение «возникший» (*муҳдасӣ*) неуместно для повеления Бога (слава Ему!). Оно еще более неуместно по отношению к его (повеления. – *Т. К.*) творцу (*надӣд āваранда*). Сотворенное (*маҳлӯқ*) получает поддержку и силу от другой вещи. Итак, Всеобщая Душа (*нафс-и куллӣ*) есть сотворенное (*маҳлӯқ*), поскольку ее источник (*мāдда*) – Слово Творца (*калама-и*

¹⁸¹ Слово «قديم» имеет значения «предшествующий, древний, старинный, предыдущий». Мы переводим его как «изначальный», чтобы подчеркнуть предшествование такой вещи всем остальным. Этот термин Насир Хусрав использует по отношению к Первому Разуму, который был первым творением вне времени. Для дальнейшего понимания хода рассуждения, следует помнить, что Первый Разум составляет единое целое с повелением Бога (см. п. 12).

bārī), а посредник [между ними] – Разум. Этот телесный мир есть возникшее (*мухдас*), поскольку возникшее – это то, что принимает изменение (*хадас*). Изменению присущи такие характеристики, как движение, покой, увеличение, уменьшение и им подобное; это обнаруживается в материальном мире.

16. Объяснение, которое мы привели, доказало, что творец, творение и сотворенное находились в повелении Бога Всевышнего. И оность (*хувиййат*) Бога Всевышнего не имеет ни связи (*пайвастагӣ*), ни разделенности (*джудайӣ*) с творцом (*кардгār*), сотворенным (*карда*) и творением (*кār*), так как Он един (*йагāна*). Он стоит отдельно от сущего (*бӯдан*), так что совокупность вещей, которые связаны друг с другом, не может образовывать божественность (*худайӣ*). Указание на Бога как на создателя (*хāликиӣ*) и творца (*кардгārӣ*) не означает, что Бог Всевышний является творцом (*кārкун*) и владыкой, но таково, что по его приказу обретают существование (*бӯдиш*) творец и владыка. Все сущее (*бӯд-хā*) соотнесено¹⁸² (*нисбат*) с Ним почитанием (*бузургдāиш*). Например, некий человек приказывает [построить] дворец. Этот дворец строят плотник и рабочие. Но говорят, что этот дворец построен таким-то человеком, хотя он только отдал приказ, но никакую работу не делал, и не говорят, что рабочие построили. Следует придерживаться такой веры в сотворение мира, и творца, и в сотворенное, чтобы душа спаслась.

Вопрос второй

17. Спрашиваешь, брат: «Как из двух вещей, между бытием (*бӯдиш*)

¹⁸² Стоит остановиться на разнице между терминами *нисбат* نسبت и *пейвастеги* پیوستگی. Оба термина могут быть переведены словом «связь», но первый термин несет в себе значение «отношение, касательство», а второй – «спаянность, единство, соединение». Это важный момент, поскольку Насир Хусрав подчеркивает трансцендентность Бога и отсутствие между ним и всем сущим чего-либо общего (*пайвастагӣ*), но указывает на взаимоотношения Бога и мира (*нисбат*). Интересно отметить, что Ибн Араби в «Геммах» не признает соотнесенности Бога и мира: «Знай: разум познает, что Бог обладает самостной единичностью. Между нею и тем, чего требуют возможные (*мушкинāt*) (т.е. мир, обладающий возможным существованием. – Т.К.), нет никакой соотнесенности (*нисба*)». Связь единичности (Бога) и мира происходит благодаря прямому воздействию Бога на мир, «обожествлению» мира посредством воплощения в нем имен Бога.

которых нет времени (*замāн*), одна появляется раньше?»). Ты говоришь: «В уме получается так, что эти две вещи, у которых между обретением бытия (*бӯдиш*) нет времени (*рузгār*), или обе вечные (*қадīm*), или обе возникшие (*муҳдас*). Разница между вечным и возникшим в том, что вечное появилось во времени раньше возникшего. Например, дерево является вечным, а плоды дерева возникшими, значит дерево появилось раньше плодов. И все силлогизмы (*қийās*) о вечном того же рода. Когда время между двух вещей исчезает, то между ними остается предшествование (*пйшӣ*) и следование (*насӣ*), хоть обе вечные, хоть обе возникшие. Ранее ты разъяснил, что между существованием повеления Бога (слава Ему!) и всем возможно-сущим (*бӯдани-хā*) не было времени: все, что [Бог] пожелал, обрело в нем¹⁸³ существование одновременно. Тогда мир (*‘āлам*) и повеление Бога – оба должны быть вечными. Никто не может отрицать того, что первым должен быть творец (*кārкун*), тогда как творение (*кār*) - после него. Ты должен нам доказать, каким образом были предшествование и следование в отсутствии времени, чтобы мы поверили и полностью осознали истинность этого».

Ответ

18. Знай, брат, что вопрос должен быть задан правильно. Ты говоришь: «Есть две вещи, и ни одна из них не должна была предшествовать другой в бытии. Обе должны быть либо вечными, либо возникшими». Это верно. Если ты говоришь: «Есть две вещи, одна из которых должна предшествовать другой в бытии, как творец (*кārкун*) предшествует сотворенному (*кārкард*). Если между ними нет времени, то обе должны быть либо вечными, либо возникшими», то это неверно, потому что ты уже сказал, что одна из этих двух вещей предшествует другой так, как творец предшествует сотворенному. Если ты говоришь: «Если в бытии между ними не было времени, то нет необходимости одной быть вечной,

¹⁸³ Т.е. в повелении Бога.

а другой возникшей», то это требует объяснения. Но если этим ты хочешь сказать: «При отсутствии времени меж двух вещей одна не может предшествовать тому, что ее поддерживает, и обе должны быть либо вечными, либо возникшими, как и в том случае, когда одна вещь не предшествует другой во времени», то это положение (*қā'ида*) неверно. Если бы оно было верно, то было бы верно твое следующее высказывание: «Если есть две вещи, ни одна из которых не предшествует другой во времени, то необходимо одной быть вечной, а другой возникшей». Если одна вещь предшествует другой по необходимости (*ба-зарӯрат*), то нет нужды в [утверждении между ними] времени, и время не может иметь власти, так как у вечного и возникшего нет необходимости во времени, потому что есть вещи, между которыми нет времени.

19. Подобно тому, как человек один час работает и один час отдыхает, так и между работой и отдыхом не бывает времени. Каждый знает, что сначала был труд, а затем отдых. Кто в этом сомневается и говорит, что работа не была до отдыха, с тем не ведут речи о таких понятиях. Если некто говорит, что между работой и отдыхом было время, то это невозможно. При таком объяснении, которое мы даем, пусты слова того, кто говорит, что две вещи, между бытием которых нет времени, или обе вечные или обе возникшие. Известно, что работа была прежде отдыха, и она вечная, а отдых был после нее, и он возникший, и между двумя этими состояниями не было времени.

20. Из этого объяснения становится ясно, что творец вселенной вечный, а вселенная новоявленная. Между ними не требуется какое-либо время (*рузгār*). Польза этого вопроса в том, что ты узнал, что между творцом и сотворенным не требуется времени (*замāн*) и творец предшествует сотворенному без времени. Если бы творец предшествовал сотворенному во времени, тогда окончание этого времени (*рузгār*) было бы началом появления сотворенного. Если известен конец этого времени (*рузгār*), то необходимо утвердить (*сāбит*) его начало. Тогда первый момент (*вақт*) этого времени есть начало существования вечного. Когда

у вечного появилось начало, то у него пропало имя вечного, и оно должно быть возникшим. Читатель этой книги должен поразмыслить о том, что мы сказали, когда сможет со своим оппонентом вернуться к этому вопросу, потому что он обширен.

Вопрос третий

21. Спрашиваешь, брат: «Ты разъяснил, что творец вечный, а мир возникший. У вечного нет начала, а у возникшего есть начало. Затем ты установил, что у мира (*'ālam*) есть начало. Объясни, почему Творец, который всемогущ, медлил в создании мира и не создал его ранее того, как создал? Если требовалась мудрость, так Бог всегда мудрый. Почему Он не актуализировал (*'ibtidā naḥard*) эту мудрость, ведь его ничто не останавливало? Когда мир (*'ālam*) еще не был создан, что побудило Его (да будет великим Его величие) к созданию мира, прежде которого ничего не существовало? Как это правильно понять? Дурным считают того, кто может сделать что-то во благо и не делает, или того, кто доброе дело не делает, даже если было для него некое препятствие, или того, кто сделал [доброе дело], сам не ведая о том. Бог (слава Ему!) чист и далек от несправедливости и невежества. Если кто-то на протяжении долгого времени не делает дело, а затем все же делает, значит, кроме него самого было у него нечто, побудившее его к этому делу. Требуются или его размышления, приведшие к побудительной причине, или кто-то другой [побудивший его к доброму делу]. Бог Всевышний чист, и не было у него ни одного такого состояния (*ḫāl*) при создании вселенной, так как Он был, а ничего и никого не было. Он был единственен (*īgāna*), без размышлений, наставлений и совета. Отчего же Бог не создал мир до того момента, как создал? Почему было промедление? Разъясни».

Ответ

22. Знай, брат, что сущность (*хақиқат*) момента времени (*вақт*) есть положение (*хāl*) между двумя временами (*рузгāр*)¹⁸⁴. Некто говорит: «Сейчас и сейчас столько-то времени (*вақт*)». Смысл этого времени (*вақт*) в том, что он указывает на разницу между тем временем (*рузгāр*), которое уже прошло, и тем временем (*рузгāр*), что следует далее. Состояние (*хāl*) «в данный момент» есть связующее звено между двумя временами (*рузгāр*). Время (*рузгāр*) есть, по сути, процесс изменения состояния тела. Из объяснения сотворения мира ты знаешь, что время (*рузгāр*) само по себе было изменением состояния тела. Если бы не было тела, то не было бы времени (*рузгāр*). Так устроено, что, если бы не было времени (*рузгāр*), не было бы ни момента времени (*вақт*), ни предшествования (*пйшӣ*), ни последования (*насӣ*). Сначала должно быть время (*рузгāр*), чтобы относительно него было предшествование и последование, момент времени (*вақт*) и его отсутствие (*нāвақт*). Точно так же, как атрибут приписывается некой вещи, и если вещи не существует, то атрибута тоже нет. Время (*вақт*) существует между такими двумя временами (*рузгāр*), одно из которых прошедшее, а другое – грядущее. Рассвет есть время последующее, а ночная пора есть время предшествующее. Если мысленно уберем день и ночь, то время исчезнет.

23. Момент времени (*вақт*) между двумя временами (*рузгāр*), одно из которых предшествующее, а другое последующее, подобен промежутку между двумя линиями. Каждая линия является границей промежутка между двумя линиями. Когда линия одна, то она не является границей чего-либо, так как то пространство, что называется плоскостью, появляется лишь при наличии двух линий или одной линии, один конец которой связан с другим. Нельзя измерить то, что лежит по обе стороны от одной линии. Так же нет границы и у единичного, и никто не может назвать его атрибутов. О двух говорят «одно

¹⁸⁴ В русском языке нет синонимов слову «время», поэтому слово وقت мы переводим как «момент времени», подразумевая привычное нам время, измеряемое в минутах, часах, днях, а слово روزگار и زمان – «время», имея в виду «время – онтологическое понятие, форма бытия материальной составляющей реальности».

относительно другого», то есть оно составляет пару с другим себе подобным, а о трех говорят «один вместе с двумя».

24. Разъяснение этого вопроса скрыто в ответе на предыдущий вопрос, в котором мы раскрыли, что мир появился после творца вселенной без времени (*рузгār*) между ними. Известно, что до сотворения мира времени (*рузгār*) не было. Некто спрашивает: «Почему Бог Всевышний медлил и не создавал мир до того момента времени (*вақт*), как сотворил его?». Этот вопрос абсурден, ибо само время обрело существование (*хастӣ*) при сотворении мира. Если представим, что сотворение мира было раньше или позже, а не так, как на самом деле, то тогда этот вопрос уместен. Итак, по сути, сам момент времени (*вақт*) был появлением мира (*надӣд āмадан-и ‘āлам*), как стороны тела составляют его поверхности. Чистая мысль быстро постигает это объяснение, а светлое размышление познает и осознает. Вот и все!

Вопрос четвертый

25. Спрашиваешь, брат: «Утверждающие телесность Бога (*мардомāн-и моджассаме*) говорят, что у Бога есть тело (*джисм*). Они обосновывают это тем, что все сотворенное (*кārкард*), что мы видим в мире (*джахāн*), создано (*карда*) телом. Это явлено как в различных созданиях (*сан‘ат-хā*), которые производят люди, так и в вещах, которые производят животные, а люди [создать их] бессильны. Например, оса из глины строит дом, а из цветов делает мед; гусеница шелкопряда оплетает листья тутовника шелком; моллюск из дождевой воды создает жемчуг. В качестве примера можно привести создания (*кārкард*) растений. Каждое растение производит что-то, что люди не могут [сотворить]: финиковая пальма из земли и воды производит финики. Каждое растение что-то

являет отличное от того, что было бы следствием¹⁸⁵ (*'иктазā конад*) его формы (*сӯрат*). Все вместе они телесны. Когда разумный [человек] видит создание (*сан 'ат*), он свидетельствует, что это создание создано телом. Не соглашаются с тем, кто это отрицает. Весь мир подобен созданию, созданному по мудрости. Из-за того, что все создания созданы телом, появляется необходимость в том, чтобы создатель (*сāни '*) мира был телесным. Они говорят, что пока у создателя (*сāни '*) нет тела, его создание не воплотится в теле. Например, мы видим, что если бы у плотника не было тела, то его создание не воплотилось бы в дереве. Это же касается и других профессий. Такое доказательство наглядно и ясно. Какие аргументы нам привести им, что создатель мира бестелесен, дай видимый и ясный ответ на этот вопрос».

Ответ

26. Знай, брат, что в мире создателем (*сāни '*) является не тело: ни животное, ни растение. В действительности создателем является душа, а тело представляет собой ее орудия (*даст 'афзār*). У души есть три уровня (*муртаба*): душа растительная (*рӯйанда*), душа животная (*хӯранда*) и душа разумная (*гӯйанда*). Каждая вещь, которая делится на несколько видов (*'анвā'*), должна быть родом (*джинс*), а видов должно быть множество. Так, животное – род, а птицы, пресмыкающиеся и хищники – его виды. Когда мы нашли все три уровня души, то поняли, что она представляет собой род (*джинс*), и он является основой (*асл*) всех душ. Из всех душ мы нашли наиболее благородной душу разумную (*нафс-и соҳан-гӯй*), к которой относятся дела (*кārкард*) добрые и разнообразные. Мы постигли, что она принимает знания (*дāниш -назӣр*) из Всеобщей Души.

27. Деятельность (*кār кардан*) растения и животного [происходит] не по

¹⁸⁵ Арабский глагол *اقتضى* переводится как "влечь (о посылках - следствия)". Насир Хусрав пишет о том, что растения и животные производят нечто отличное от их формы, и форма самих деятелей не обуславливает сущность и атрибуты творений.

знанию (*'илм*), а по природному свойству (*хāссиййат*). Природное свойство присуще одной вещи, и кроме нее, другая вещь этим свойством не обладает. Ни одно животное не обладает такими природными свойствами человека, как улыбаться и сидеть. Точно так же природное свойство осы – делать мед, а гусеницы шелкопряда – прядь шелк. Каждому растению и дереву присущи собственные плоды и семена, и не могут создать что-либо, кроме того, что относится к ним, подобно процессу роста (*рӯйидагӣ*) в растениях и деревьях. У людей много созданий (*сан'атхā*). Итак, все создания, что существуют, либо обусловлены природой (*таби'ӣ*), либо являются результатом [сознательного] выбора (*ихтийārӣ*). Например, создания осы, гусеницы шелкопряда, моллюска, растения происходят согласно их природе. Создания людей, которые [являются результатом] выбора, все желанны (*матлӯб*) душе, а не телу. Но душе для телесного воплощения того создания, что она понимает, может потребоваться поддержка (*йārӣ*) другого тела, чтобы при взаимодействии тела с душой то тело, которое должно воспринять создание (*сан'ат –назӣр*), приняло в себя создание того же рода (*джинс*), что и тело, которое взаимодействует с душой. Но если душа свое создание хочет явить в себе, то у нее нет нужды (*хāджат*) в теле, и это создание получено ею само. Например, если плотник самостоятельно хочет разобраться в [устройстве] двери и узнать, как ее сделать, то он создает образ (*сӯрат*) этого создания в своей самости (*дар зāт-и хӯд*) без времени, орудий и посредничества тела. Душа плотника для воплощения этого создания в своей самости (*дар зāт-и хӯд*) не нуждается в теле. Мы обнаружили, что создания принадлежат душе, а мир воспринял создания (*сан'ат –назӣр*). Мы знаем, что создателем его является Всеобщая Душа (*нафс-и кулл*), а те три души, которые мы упомянули, – ее виды (*'анвā*).

28. Каждый создатель (*сāни'*) для воплощения своего создания (*сан'ат*) нуждается в шести вещах. Первое – его (создателя. – *Т.К.*) плоть (*тан*), второе – первичная материя (*хайӯлā*), в которой проявится само создание. У плотника

первичная материя – дерево, у кузнеца – железо. Третье – орудия (*даст 'афзār*): у плотника это топор и пила, а у кузнеца наковальня и молот. Четвертое – ему необходимо движение (*джанбīдан*), чтобы он смог сделать это создание. Из его нужды в собственном движении разумному открывается, что нет создателя без потребности в чем-либо и без необходимого он не выполнит работу. Пятое – ему необходимо место (*джā-ī*), чтобы там сделать это создание. Шестое – время (*рузгār*), в продолжении которого само создание становится законченным. Когда достигнут шестой пункт, то само создание становится седьмым. Целью (*мақсūd*) этих шести является седьмое. Итак, создание (*сан 'ат*) Всеобщей Души (*нафс-и кулл*) в этом мире есть растения и животные. Растения являются причиной (*'иллат*) животных, а животные – их следствием (*ма 'лўл*). Причина характеризуется тем, что если ее убираешь, то ее следствие исчезает. Если уберешь растения, то животные исчезнут, так как пища животных – растения. Человек не является причиной (*'иллат*) какой-либо другой вещи, но лишь целью (*мақсūd*). Цель [человека] – познать Бога, дабы вернуться к той основе (*асл*), из которой [человек] появился (*надīд āмада*).

29. Мы говорим, что Всеобщая Душа есть первый создатель (*сāни '-и пīшīн*). Те вещи, которые мы упомянули, созданы (*ба-хāсил карда*) ею. Во-первых, в роли ее тела выступает великий бесконечный [во времени] небосвод. Во-вторых, в качестве первичной материи выступают природные четыре элемента, а именно: земля, вода, воздух и огонь, из которых появляются все животные и растения. В-третьих, ее орудия – это семь небес (*ситāргāн*), от движения (*рāх*) которых появились у животных и растений формы, перья и лепестки, цвета. В-четвертых, этот огромный простор (*фарāхī 'азīm*) является местом (*макāн*), в котором находится тело Всеобщей Души. В-пятых, ей присуще

бесконечное¹⁸⁶ движение. Великое движение происходит в ее теле, которым является небосвод, ее орудиях, которыми являются семь небес, и в четырех стихиях, которые являются первичной материей. В-шестых, она обладает временем (*zamān*). Оно течет от одного к другому, пока не появилось (*naḍīd āmaḍa*) из них седьмое – то, что мы видим в мире из разнообразных красот.

30. В создании плотника мы видим его тело, его орудия и его появляющееся творение. Душа плотника, которая является создателем этого [создания], незрима. Мы видим небосвод, который выполняет функцию тела, стихии, которые выступают в качестве первичной материи, но Всеобщая Душа невидима для глаз. Мы знаем, что, когда душа плотника разлучается с телом, тело не может работать. Если Всеобщая Душа не будет управлять движением и орудиями, из них не появится создание, но они рассыплются, как тело плотника, которое разлагается. Нам известно, что после разлучения души с телом создание становится невозможным. Мы постигаем, что если отобрать у мира, создателем которого является Всеобщая Душа, поддержку (*yārū*) Души, то все создания погибнут, как тело плотника. Все, что обнаруживается в мире, подчиняется этому закону. Люди – часть этого мира. Когда мы увидели, что его тело творит (*kārkun*) и остается прочным (*bar nā-ū*) благодаря своей душе, то отсюда мы узнали, что тело этого мира устойчиво (*bar nā-ū*) и может создавать (*kārkun*) благодаря своей душе. Душа человека, которая является его создателем, не обнаруживается при помощи чувств, а его тело и орудия обнаруживаются чувствами. Мы постигли, что то, что мы видим и обнаруживаем при помощи чувств в мире, – это тело, орудия и первичная материя, а создатель чувствами не

¹⁸⁶ Говоря о небосводе, Насир Хусрав использует атрибут «بی فرسایش», что переводится «неветшающий; неутомимый» (глагол فرسودن переводится как «1) изнашиваться ветшать; 2) изнуряться, утомляться»). К движению автор применяет другую характеристику - بی نهایت, что переводится как «бесконечный» (слово نهایت переводится как «1) конец, край; 2) крайняя степень, предел; максимум»). И то, и другое мы переводим как «бесконечное», но в первом случае подчеркивается статичность и неизменность небосвода, а во втором делается акцент на непрерывности движения, его постоянной скорости. Движение в нашем физическом мире не может быть постоянным: сначала движение набирает скорость, а затем постепенно прекращается. Движение, которым обладает Всеобщая Душа, не достигает своего пика, своего предела, его скорость постоянна, как у вечного двигателя.

обнаруживается.

31. Итак, ясно, что создатель мира не обнаруживается при помощи чувств, а то, что мы обнаруживаем при помощи чувств, есть лишь тело. Стало очевидно, что создатель мира не тело, чему есть ясное доказательство. Следует обдумать и познать, чтобы ты спасся.

Вопрос пятый

32. Спрашиваешь, брат, о состоянии (*х̣āl*) мира: «Из чего проявила (*пайд̣ā кард*) его Всеобщая Душа? Всеобщая Душа тонка (*лат̣īф*), откуда же она взяла в таком избытке плотность (*кас̣āфат*)? Каким образом из тонкого проявляется плотное (*кас̣īф*)? Ты описал шесть вещей, которые требуются каждому создателю, чтобы появилось его создание (*мас̣нūʾ*). Когда она (Всеобщая Душа. – *Т. К.*) пожелала создать мир, то какими шестью вещами она обладала? Проясни, чтобы мы знали. Да будет Божья воля!».

Ответ

33. Знай, брат, что мы говорим: небосвод выполняет функцию тела Всеобщей Души, семь небес – функцию орудий, а четыре стихии – функцию первичной материи, которая необходима каждому творцу. Все перечисленное составлено (*мурракаб*), создано (*мас̣нūʾ*) и изготовлено (*с̣āхта*) Всеобщей Душой. Но процесс создания (*с̣āхтан*) ею небосвода и всего, что в нем, не похож на создание (*с̣āхтан*) ею растений и животных. Создание ею небосвода подобно изготовлению своего тела душой человека. Когда мы видим, что сегодня каждый создатель создает то создание, о котором у него есть знание, то мы понимаем, что его тело (тело создателя. – *Т. К.*) – тоже создание (*мас̣нūʾ*) и тоже создано душой. Но душа плотника создала свое тело не так, как стул или кровать. Та

первичная материя¹⁸⁷ (*мāййā*), из которой душа плотника создала свое тело, была даром, и семя этого дара также было в Слове Бога (слава Ему!) [и происходит] из ничего.

34. В материальном (*джисмāнī*) мире этот дар душе плотника подобен жидкости, что попала из спины отца в чрево матери. В чреве из полученной закваски [душа] создала (*рāст кард*) себе тело и оградила себя таким образом, чтобы никто не имел сведений из места (*джāййигāх*) создания его тела о том, какие орудия были у нее (души. – *Т. К.*), которые можно было бы обнаружить при помощи чувств. Орудием сотворения тела душой человека выступает такая ее сила (*кувват*), посредством которой в чреве появились семь внутренних органов: сердце, печень, желчный пузырь, селезенка, легкие, почки, головной мозг. Душа при помощи этой силы создала все семь орудий тонкими (*латīф*) из того, что было из тонкой (*латīф*) пищи. А из поступившей плотной (*касīф*) пищи изготовила (*сāхт*)¹⁸⁸ кости, мясо и кожу и тому подобное. При помощи этой силы душа окружила себя телом и создала свое укрепление в материальном мире, чтобы при помощи него стать ловкой в изготовлении других тел, т.е. могущественной.

35. То, что Всеобщая Душа создала (*ба-сāхт*) этот мир, который есть тело, из первоматерии (*хайульā-й нахастīн*), было подарком Бога (слава Ему!), а то, как она (Всеобщая Душа. – *Т. К.*) создала из той первоматерии небеса в качестве своего тела, покрыто [тайной] (*пūшīда*). Ни один разум не может постигнуть обстоятельства этого создания, как и сегодня никто не понимает, каким образом

¹⁸⁷ Слово *мāййā* переводится «дрожжи, закваска, фермент, сыворотка». Ибн Сина в своем труде «Даниш-нāме-йе Алаи» употребляет *мāййā* как синоним араб. *хайульā* и *мāддат* «первичная материя» (Лившиц В. А., Смирнова Л. П. Язык *Даниш-нама* и роль Ибн Сины в развитии персидско-таджикской научной терминологии / Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Часть III. Доклады и сообщения о творчестве Ибн Сины. - М.: «Наука», 1981. С.125).

¹⁸⁸ Глагол *راست کردن* переводится как «выпрямлять, ставить, устанавливать, создавать, исправлять». Глагол *ساختن* имеет такие значения, как «изготавливать, производить, создавать, строить». Оба глагола мы переводим как «создавать», но они имеют оттенок не творить нечто совершенно новое (глагол *آفریدن*), а делать из уже имеющегося то, что необходимо, придавать нужную форму.

душа создает внутренние органы, такие как: кости, мясо, кожа, – в чреве матери из пищи, которую поглощает мать. Но все знают, что эта сила (*кувват*) в душе человека есть процесс творения (*āfrīnīshī*) и предназначение¹⁸⁹ (*бад*) души человека. Невозможно завладеть этой силой, это подарок ей (душе. – *Т.К.*) от Бога (слава Ему!). Так же как предназначением души человека является сотворение своего тела, и ей не требуются орудия, так предназначение Всеобщей Души лежит в создании своего тела, и нет нужды в орудиях, но лишь в той силе, которая была в ее самости. Так из первоматерии, которая есть подарок от Бога (слава Ему!), [Всеобщая Душа] смогла сделать небосвод своим телом. Так же как орудием человеческой души в создании ее тела была та сила, что уже пребывала в ней, так и орудием Всеобщей Души при создании небес была та подаренная сила. У человеческой души потенциально есть перечисленные нами семь орудий для создания (*rāst gāshī*) ее тела. У Всеобщей Души в первом даре, который дал самости ее тела существование, находятся семь сил (*кувва*), из которых произошли Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна, чтобы установить (*rāst kardān*) мир, который является телом Всеобщей Души. Человеческая душа распределила ту еду, что кушала мать, и отделила тонкую материю. Из того, что чище и прозрачнее в этой тонкой материи, она сформировала внутренности при помощи семи орудий, а то, что было плотным, пошло на кости, мясо и кожу. Тем же образом Всеобщая Душа при помощи уже полученного дара от Бога (слава Ему!) пролила свет на первоматерию. Она (Всеобщая Душа. – *Т. К.*) вытянула из нее всю тонкость и все сияние, что в ней были, при помощи семи сил, чтобы из этого возникли семь действующих звезд. Из того, что осталось, она создала небосвод и стихии. Как мы видим, все в мире взвешено на весах разума.

36. Каждый, кто познает силу (*кувват*) сотворения мира, познает силу сотворения себя и может создать (*rāst tavānād kard*) форму (*сӯрат*) своей души

¹⁸⁹ Здесь Насир Хусрав употребляет термин ⇨ «судьба, участь, доля».

в соответствии с теми же весами, по которым создана (*rāst shuda ast*) форма (*сӯрат*) его тела. Бог Всевышний сказал: «Вы уже знаете о первом создании; о если бы вы вспомнили и о втором!» (56:62). Каждый, кто узнал о сотворении, не должен преступать закон Бога Всевышнего в соответствии с этим аятом. Тот, кто преступил закон Бога Всевышнего, окажется в огне.

37. Возвратимся к началу нашего разговора и скажем: тело и орудия Всеобщей Души можно увидеть, но нельзя познать на основе изучения растений и животных. Орудия, при помощи которых Всеобщая Душа создала небосвод и семь небес, можно познать, но нельзя увидеть. Несмотря на то, что причина мира (Всеобщая Душа. – *Т.К.*) приближается к своей основе (Всеобщему Разуму. – *Т.К.*), она удаляется от обнаружения и постижения первопричины¹⁹⁰. Каким образом человеку постичь первопричину, которая является также и его причиной? Все те вещи, что человек обнаруживает, получены из нее (первопричины, Повеления Бога. – *Т.К.*), но в то же время он бессилён обнаружить ее (первопричину. – *Т.К.*) из-за того, что эта первопричина есть целое, а человек – часть. Человек как часть есть ее (первопричины. – *Т.К.*) следствие (*асар*). Ни одно следствие не может познать свое целое, так же как письмо, будучи следствием (*асар*) [деятельности] секретаря, не знает секретаря. Разрешилось это затруднение. Исследуй и узнаешь, узнавай и спасешься.

Вопрос шестой

38. Спрашиваешь, брат: «Что такое существование (*хаст*)? Сколько у него

¹⁹⁰ Мы считаем, что Насир Хусрав в качестве первопричины имеет в виду Повеление Бога потому, что Бог – трансцендентен и не имеет прямой связи со всем сущим, Его невозможно познать в принципе. Действительным же творцом мира и Всеобщей Души, как уже было сказано в ответе на первый вопрос, является Всеобщий Разум, «с которым повеление Бога Всевышнего составило единое целое без посредника» (см. § 5). Но Всеобщий Разум обретает бытие лишь по Повелению Бога, и Повеление Бога, образуя с Разумом единое целое, в то же время стоит выше него, поскольку является причиной, а Разум – его следствием (речь об этом пойдет в 22-ом вопросе). В данном пассаже Насир Хусрав разделяет эти два понятия (повеление Бога и Всеобщий Разум), сохраняя за последним определение «целого». Повеление Бога связано с «оностью» Бога без посредников, «оность» Бога обрела бытие через Повеление (там же). На основании этого можно утверждать, что причиной всех причин, точкой отсчета бытия следует считать именно Повеление Бога, а не самого Бога.

проявлений (*рӯ*) и как называют каждое из них? Как их можно распознать? Можно ли в соответствии с утверждением о единственности Бога (*таухїд*) говорить о существовании (*хаст*) Бога (слава Ему!) или нет? Если мы не говорим о Его существовании, то должно быть не-существование (*нїст*), а не-существование – устранение [Бога] (*та ‘тїл*). Разъясни это, чтобы мы знали».

Ответ

39. Знай, брат, что существует два вида существования. Одно называют существование необходимым (*хаст-и вāджиб*), а другое существование возможное (*хаст-и момкин*). Необходимое существование выше и лучше возможного. Существование возможное обретает существование не иначе, как при помощи существования необходимого. Существование необходимое подобно курице, а существование возможное подобно яйцу курицы. Невозможно, чтобы яйцо само прошло путь до курицы, но возможно лишь при помощи (*йāрї*) курицы, из которой оно появилось и которая в своем положении (*манзилат*) обладает существованием необходимым.

40. Затем скажем, что мир во всей совокупности есть существование возможное, а не необходимое, так как все его части представляют существование возможное. Возможное существование таково, что оно есть промежуточное звено между бытием (*бӯд*) и небытием (*набӯд*). Например, огонь является одной из частей мира. Он обладает существованием возможным, потому что его жар мог бы трансформироваться в холод, а его сухость могла бы трансформироваться во влажность. Тогда это была бы вода, а не огонь. Превращение тепла в холод и влажности в сухость в мире свидетельствует о верности этого положения. Огонь есть вода в границах возможности (*хадд-и имкāн*). Все остальные части мира также находятся в границах возможности. Обретение [существования для] животных и растений, таким образом, возможно, но не обязательно. Растения и животные, которые сегодня существуют, завтра могут перестать существовать, а

могут существовать и далее. О вещах такого рода говорят, как о существовании возможном. И растения, и животные – каждое явление есть одна из частей мира.

41. Как уже было объяснено, мир в целом обладает возможным существованием. Он не обретает существования без необходимого существования. В этом случае создатель мира (*с̣āни* ‘*āлам*) вынужден обладать необходимым существованием, так как если мы говорим, что и он обладает возможным существованием, тогда для создателя (*над̣ид āваранда*) тоже необходимо такое существование, которое сделает его существование необходимым. Остановимся на этом месте и повторим, что создатель мира (*над̣ид āваранда-и* ‘*āлам*) обладает существованием необходимым, а мир – существованием возможным. Например, семечко финика заключает в своей материи (*андар хай̣ул̣ā-й̣ х̣йиш*) существование возможное, потому что из него может вырасти дерево, а может и не вырасти. Существование реализуется двумя способами, которые мы отметили, и оба способа являются видами (*ноу*’) существования. Каким бы ни был вид, он принадлежит к роду (*джинс*). Род обязательно должен быть выше обоих видов, как необходимого, так и возможного, по уровню (*муртабат*), а не во времени и не в чем-либо другом. Повеление Бога (слава Ему!) таково, что оно – абсолютное существование (*хаст-и мутлак*), существование, которое произошло не из существования. Необходимое существование есть [Всеобщий] Разум, возможное существование – [Всеобщая] Душа, которая находится ниже Разума. Возможно, что однажды [Всеобщая Душа], прикладывая усилия, станет подобна своей основе (*асл*), как, например, семечко финика, возможно, однажды станет деревом. То, у чего есть род, не может быть божественностью (*худ̣ай̣*). Род потому становится родом, что есть виды, которые находятся под ним. Род занимает место причины (*иллат*), а вид – место следствия (*ма’лул*). Невозможно, чтобы Бог (слава Ему!) был причиной или следствием. Также невозможно сказать, что Он (слава Ему!) имеет существование, но следует знать, что абсолютное существование создано (*над̣ид*

āvarda) Им. Онось (*хувиййат*) Его выше существования (*хастī*), которому противоположно не-существование (*нīст*).

42. Следует знать, что все, что обладает одним уровнем (*муртаба*), стоит выше и предшествует тому, что обладает несколькими уровнями (*муртабатхā-и бисйār*). Существование необходимое единично; Существование возможное, которое является промежуточным звеном между бытием (*бūdан*) и не-бытием (*нāбūdан*), обладает тремя уровнями (*муртаба*): местное существование (*хаст-и макāнī*), временное существование (*хаст-и замāнī*), существование связующее (*хаст-и изāфī*). Существование места описывается так: мы говорим «в Кирмане есть финиковые пальмы», «на небе есть звезды». Существование во времени описывается так: мы говорим «днем светло». Связующее существование таково, что мы говорим «для людей характерна речь», «для коров характерны копыта». Все эти уровни относятся к существованию возможному. У возможного существования есть уровни, а у необходимого нет. Мы знаем, что существование возможное ниже существования необходимого по уровню и что оно обязано своим существованием существованию необходимому. Необходимое существование единично. Например, поставим животное как вид на место существования необходимого, которое единично, а птицу или говорящего (т.е. человека. – *Т.К.*) на место существования возможного, у которого есть уровни. Быть птицей, пресмыкающимся или говорящим (т.е. человеком. – *Т. К.*) зависит от существования [в роде] животного. Если ты уберешь животное, то исчезнут и все виды. Если мысленно уберешь существование необходимое, то существование возможное тоже исчезнет. Исследуй, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос седьмой

43. Спрашиваешь, брат: «Откуда мы знаем о «ничто» (*начīз*)? Как нам

распознать «не есть» (*нйст*)? Есть ли разница между «ничто» и «не есть», или они одно и то же, как «что-то» (*чйз*) и «есть» (*хаст*)¹⁹¹? Разъясни, дабы мы знали»¹⁹².

Ответ

44. Знай, брат, что одна группа людей утверждает, что «не есть» и «ничто» – лишь два названия одного и того же. Так же они рассуждают по вопросу соотношения «что-то» и «есть»: у обоих один и тот же смысл. Ты знаешь, что наименование «что-то» (*чйз*) получает лишь самость (*зйт*), которую можно обнаружить. Слово «есть» (*хаст*) действительно (*муқйм*) для «что-то» (*чйз*) в то время (*замйн*), в течение которого оно («что-то». – *Т. К.*) обнаруживается, а не в прошедшем времени или будущем. У времени три вида. Один из них – время минувшее, которое называют прошлым, например, «вчера» или «в прошлом году». Другой вид – время грядущее, которое называют будущим, например, «завтра» или «в следующем году». Третий вид – время действительное (*муқйм*), например, «сегодня» или «в этом году». Имя «есть» закреплено за «что-то» в настоящем времени, а не во времени прошедшем или будущем. Невозможно сказать «вчера [есть] тепло» или «завтра [есть] холод», но мы говорим «сегодня [есть] тепло» и «в этом году [есть] холодно». Невозможно, чтобы кто-то сказал: «Есть» и «что-то» суть одно и то же и обладают одним смыслом», или же: «Ничто» и «не есть» обладают одним смыслом». Если бы это было так, то мы

¹⁹¹ Слово *نيست* в зависимости от контекста может выступать в качестве глагола-связки «не есть, не существует» или философского термина «не-существование». То же следует сказать о слове *هست*: либо это глагол-связка «есть, существует», либо термин, означающий «существование».

¹⁹² Данный вопрос является сложным для перевода в связи с различиями в грамматиках русского и персидского языков. В русском языке грамматическая глагол-связка «быть» опускается в утвердительных предложениях с составным именным сказуемым в настоящем времени: «*Он врач*», «*На море спокойно*». В отрицательных предложениях этого типа глагол связка «не быть» заменяется на частицу «не»: «*Он не врач*», «*На море неспокойно*». В утвердительных possessивных предложениях в настоящем времени глагол-связка «быть» может не опускаться: «*У меня есть машина*». В отрицательных possessивных предложениях глагол «не есть» заменяется на слово «нет»: «*У меня нет машины*». В персидском языке предложения упомянутых типов всегда требуют глагола *هستن* – «быть». При переводе предложений-примеров, которые приводит Насир Хусрав для пояснения своей мысли, мы намеренно пренебрегаем грамматикой русского языка и даем практически дословный перевод с персидского языка, чтобы не разрушить концепцию и построение аргументации философа.

могли бы сказать, что «ничто есть что-то у некого человека» (*нач̄їз мар фал̄ан р̄а ч̄їзї*) в том смысле, что «чего-то нет у некого человека» (*н̄їст мар фал̄ан р̄а ч̄їзї*). Или же мы могли бы сказать, что «“не есть” есть у некого человека» (*на-хаст мар фал̄ан р̄а хаст*) в том смысле, что «у некого человека нет чего-то» (*н̄їст мар фал̄ан р̄а ч̄їз*). Если бы «что-то» и «есть» были одним и тем же, то мы должны были бы говорить «у некого человека нет «есть»» (*фал̄ан р̄а хаст н̄їст*), как мы сейчас говорим «у некого человека нет чего-то» (*фал̄ан р̄а ч̄їз н̄їст*).

45. Но следует понимать слово «ничто» как уничтожение «что-то» путем присоединения «ни-/не-» к «что», самость (*з̄а̄т-ї*) которого может быть обнаружена. Если бы была необходимость смысла (*ма 'н̄ї*) в «ничто» (*нач̄їз*) или же ничто (*нач̄їз*) обладало самостью (*з̄а̄т*), на которую было бы указание, то оно само стало бы «что-то» (*ч̄їз*). По аналогии, если бы частицу «не-» присоединили к какой-либо вещи, то у нее (у вещи с частицей «не-». – *Т. К.*) тоже должен был бы быть смысл (*ма 'н̄ї*). Это невозможно, ведь, когда ты добавляешь частицу «не-» к какой-либо вещи или к какому-либо имени, то из вещи или имени исчезает именно то, к чему была добавлена частица «не-», а не что-либо другое. Например, кто-нибудь говорит «не-стена», и это не составляет вещи, или же кто-то говорит «не-корова» или «не-люди». В этом случае нет необходимости в смысле. Но когда частица «не-» присоединяется к наименованию или вещи, которые идут за другими (вещами или наименованиями. – *Т.К.*), и между ними нет связующего звена, как ночь и день, слепой и зрячий, портик и арка и т.п., тогда то, что идет после первой вещи, обретает свое название. Например, ты говоришь: «не-ночь» называется «день», «не-слышащий» называется «глухой», «не-слепой» называется «зрячий». Но присоединение частицы «не-» к слову «есть» (*хаст*) должно указывать на что-то, [что или уже существовало] в прошедшем времени, или [будет существовать] в будущем времени. Ты должен сказать, что вещь либо уже была, либо будет: была в прошлом или будет в будущем. «Была» указывает на прошедшее время, а «будет» на будущее время.

Когда ты говоришь «Это не есть ночь» (*nīst šāb*), то это указывает на то, что [ночь] была в прошлом или будет в будущем, но [её] нет в то время, которое идет между этими двумя временами. Это указание на вещь, которая была в прошлом или будет в будущем.

46. Итак, мы установили, что «не есть» (*nīst*) указывает на что-то, что-либо было во времени уже минувшем, либо будет во времени еще не наступившем, но не может быть во времени настоящем (*hāzir*). Например, летом ты говоришь: «Это не [есть] весна, это [есть] месяц тир¹⁹³». Одно (весна. – Т.К.) уже прошло, а другое (месяц тир – Т.К.) действительно (*muqīm*). Нельзя сказать: «Это не [есть] лето», потому что это время действительное (*muqīm*), а «не есть» не относится к действительному (*muqīm*). Уже объяснено, что содержание «ничто» не тождественно содержанию «не есть», поскольку слово «ничто» не соотносится ни с одним из трех времен. Например, ты не говоришь: «Ничто не есть, не было и не будет». «Не есть» указывает на что-то, что было во времени прошедшем или будет во времени будущем. Исследуй, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос восьмой

47. Спрашиваешь, брат, о словах группы, которая говорит: «Человеческая душа есть не что иное, как равновесие (*u' tidāl*) природных элементов (*tabāī*). Когда элементы должным образом соединяются друг с другом, то достигают того уровня, где обретают и движение (*džanbišī*), и знание (*dānišī*)». Они приводят такое основание своим словам: «Когда состояние (*hāl*) тела теряет равновесие, то достигает точки, в которой не сохраняется. Итак, душа есть не что иное, как равновесие элементов. Когда элементы возвращаются к своим основам, душа перестает существовать. Тогда отпадает необходимость в

¹⁹³ Тир – четвертый месяц иранского солнечного календаря, соответствует 21-22 июня – 21-22 июля.

вознаграждении и в наказании [в жизни после смерти]». Ты хочешь, чтобы был дан удовлетворительный ответ на этот вопрос в этой главе, дабы ты опроверг слова этой группы, и твоя вера в этом [вопросе] стала сильнее, чтобы от этого для тебя выполнение шариата Избранника¹⁹⁴ (мир Ему!) стало приятным. Ты хочешь знать, что душа – не равновесие [элементов], [при распаде которого] четыре первоэлемента возвращаются к своей основе и существование души прекращается, но нечто, отличное от равновесия элементов. Вот и все!

Ответ

48. Знай, брат, что если бы не было вопросов «как?» и «почему?», то люди были бы всезнающими, а если бы у вопрошающего не было отвечающего, то не явилась бы истина (*хаққ*) из ложного (*бәтл*). Итак, с Божьей помощью мы ответим группе, которая утверждает, что душа является лишь равновесием природных элементов. Это равновесие, которое, как они (группа. – *Т.К.*) утверждают, является душой, может быть либо субстанцией (*джаухар*), либо акциденцией (*'арз*). Если оно (равновесие. – *Т.К.*) является субстанцией, причем субстанцией уравновешенной (*му'атадил*), тогда она, вышедшая из неуравновешенных основ, отделена [от них] и является пятым элементом, не относящимся к четырем элементам природы. Итак, пусть нам покажут этот пятый элемент, который произошел из тех четырех [элементов], но не является этими четырьмя элементами, поскольку он един (*муттафақ*), а эти четыре различаются (*мухталиф*), чтобы мы увидели этот [пятый элемент], как мы видим и четыре элемента природы. Они не находят этот уравновешенный [элемент], который, как утверждают, произошел от четырех различающихся неуравновешенных [элементов]. Они не могут [показать нам его], потому что невозможно, чтобы тело создало тело подобное себе. Тогда становится ясно: то, что они утверждают, не есть субстанция. Ведь если бы оно было субстанцией, то

¹⁹⁴ Избранник – эпитет пророка Мухаммада.

было бы видимо и могло быть обнаружено, как и они (четыре элемента. – *Т.К.*) видимы и могут быть обнаружены.

49. Затем обязательно следует сказать, что то равновесие, о котором говорят, что она есть душа, является акциденцией (*'арз*). Если уже сказано, что это акциденция, то уже нельзя сказать, что ей присуще действие, потому что, акциденция по своей самости не может быть устойчивой. Из того, что неустойчиво по своей самости, не может происходить действие. К тому же сама акциденция есть действие; невозможно, чтобы из действия произошло действие. Невозможно, чтобы из тела появилось другое тело или же оно возникло по своей самости. Раз действие не относится к тому, что есть равновесие, то те действия, которые, как мы видим, происходят из души: постижение вещей, различение вещей друг от друга и т.д., – не относятся к равновесию, которое, как утверждают, является душой. А раз действие не относится к нему (равновесию. – *Т.К.*), то их (группы людей. – *Т.К.*) утверждение, что равновесие элементов есть душа, ложно.

50. Другой ответ [на этот вопрос] таков: мы говорим тому, кто утверждает, что душа есть равновесие природных элементов: равновесие ни горячее, ни холодное, ни влажное, ни сухое, а природные элементы горячие, холодные, влажные и сухие. Если бы можно было допустить, что из теплого, холодного, влажного и сухого на свет появилось нечто, что не является ни теплым, ни холодным, ни влажным, ни сухим, тогда также было бы допустимо, что огонь порождает холод, а снег тепло, что неосуществимо и невозможно. Раз это невозможно, то также невозможно и невероятно то, что ты говоришь: «Из различающихся (*мухталиф*) элементов произошло нечто согласованное (*муттафақ*), не содержащее в себе ни одного элемента». Если допустимо, что из противоположного (*мухалиф*) рождается согласованное (*муттафақ*), то также допустимо появление противоположного из согласованного. Тогда не должно быть разницы между высказыванием «из этих четырех противоположных

[элементов] появилась согласованная [душа]» и высказыванием «из той вещи, чья воплощенность¹⁹⁵ ('*айн*) была едина (*йакī*) (т.е. из души. – Т.К.), где не возникают какие-либо расхождения и все смешано в равновесии и согласии, происходят и смерть, и жизнь, и слепота, и зрячесть, и здоровье, и болезнь». Это невозможно, и ни один разумный [человек] с этим не согласится. По утверждению того, кто говорит «душа есть равновесие элементов», от души не должны происходить противоположные действия, ведь мы уже объяснили, что из единого различающееся не может появиться. Но душа такова, что от нее исходят и щедрость, и скупость, и мужество, и малодушие, и набожность, и разврат. Тогда становится ясно, что душа не есть равновесие. Невозможно, чтобы два белых тела, слитых воедино, стали какого-либо цвета, отличного от белого, так же, как и из двух черных тел, слитых воедино, не получится ничего, кроме черного. Недопустимо, чтобы из соединенных противоположностей получилось нечто согласованное, это невозможно. Поскольку природные элементы противоположны друг другу, то невозможно, чтобы из их соединения получилось нечто гармоничное, что-то, в чем нет расхождения.

51. Итак, мы определили, что душа не является равновесием элементов, что она – сущность (*гаухар*), которая приводит к согласию различающиеся элементы той силой (*кувват*), которую Бог (слава Ему!) дал ей. Велика мудрость в сохранении души после отделения ее от тела. Бог Всевышний в следующих аятах раскрывает подробности творения: «Некогда Мы сотворили человека из сущности глины Благословен Бог, искуснейший из творцов!» (Коран 23: 12 - 14). Каждое наше отражение, людей, мы сотворили из глины, от которой были отделены отбросы, и жидкость яичек мы поместили в надежное место. Затем жидкость яичек превратили в сгустившуюся кровь, затем эту кровь преобразовали в разжеванный кусок мяса, а из этого куска мяса сотворили кости.

¹⁹⁵ «Воплощенность» (араб. عين) указывает на вещь как таковую, но не в ее совершенной абстрактности, как оность, не в ее яйности, как самость, и не в осуществленности чистой чтойности, как истинность, а скорее во всей данности конкретной вещи.

Потом Мы одели кости в мясо, а затем из этого сотворили другое творение. Велик Бог, лучший из творцов. Затем Он сказал: «После того вы со временем умрете. Потом вы, в день воскресения, будете воздвигнуты из мертвых» (Коран 23: 15 - 16). Если бы не это было целью создания, то никакое знание не появилось бы в этом мире. Душа, соединив вместе противоположности в теле, снова от него отделяется. Если отделилась [душа от тела] с покорностью и заботой [о загробной жизни], познав Бога, то в вечной жизни будет в раю. А если была невежественной и отделилась в незнании и строптивости, то пребудет в аду. Исследуй, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос девятый

52. Спрашиваешь, брат: «Может ли душа быть обнаружена или нет? Она устойчива по своей самости или благодаря телу? К чему относится [душа]: к субстанциям или к акциденциям? Какова причина того, что душа есть субстанция и устойчива по своей самости, тогда как мы не видим ее без тела, и без тела от нее не происходит никакого действия? Открой, дабы мы знали».

Ответ

53. Знай, брат, что наши тела живут благодаря душе. Основание истинности этих слов таково: наши тела двигаются, а движение каждой вещи происходит либо извне, либо изнутри. Каждую вещь, чье движение происходит извне, двигает другая вещь, например: ветер [качает] деревья, вода [приводит в движение] водяное колесо и [раскачивает] корабль. Или же другая вещь притягивает ее (каждую вещь, чье движение происходит извне. – *Т.К.*) в свою сторону: созвездие Тельца [притягивает] Плеяды¹⁹⁶, а магнит – железо. Наши тела двигаются не потому, что некая вещь их притягивает или отталкивает.

¹⁹⁶ Плеяды – рассеянное звездное скопление в созвездии Тельца.

Выяснилось, что движение наших тел не внешнего происхождения; тогда оно должно происходить изнутри. Движение, которое исходит изнутри, относится либо к природному, либо к душевному. Природное движение таково, что оно не прекращается и не меняет своего состояния. Наши тела, когда душа от них отделяется, обретают покой, а когда она (душа. – *Т.К.*) с ними (с телами. – *Т.К.*), то временами двигаются, а временами пребывают в покое. Стало ясно, что движение наших тел не природное, ведь если бы оно было природным, то при отделении души от тела оно бы не прекращалось. Итак, движение наших тел происходит от души.

54. Из этого объяснения становится ясно, что подлинным обладателем наших тел является душа. Душа нашего тела устойчива благодаря самой себе (*бинифс-и хūd қā'им*), она – субстанция и устойчива по своей самости, она – движущая сила и подлинный хозяин тела. Тело же не есть субстанция и по своей самости не является устойчивым. Тело не является движущей силой субстанции, движущей силе субстанции необходимо быть субстанцией. Душа, которая является движущей силой тела, является субстанцией. Границы субстанции таковы, что принимают противоположные вещи и образуют с ними единство. Состояние ее (субстанции. – *Т.К.*) при присоединении их (противоположных вещей. – *Т.К.*) не отличается от своего собственного состояния, как душа человека принимает такие противоположные вещи, как говорение и слушание, движение и покой, отвагу и малодушие и т.д.

55. Ты говоришь: действие, происходящее из души, не может проявиться без тела. Ответ такой: действие души без тела есть познание, у души нет необходимости в теле для постижения наук. Но если она будет воплощать это знание в теле, то ей потребуется помощь тела, с которым она связана, чтобы при помощи тела, которое с ней, придать форму того же рода материи, в которой она хочет воплотить знание. Спрашивай, чтобы знать, исследуй, чтобы спастись. Вот и все!

Вопрос десятый

56. Спрашиваешь, брат: «Что такое субстанция? Сколько видов [субстанции] есть и как называется каждый из них? Разрешено ли нам назвать Бога (слава Ему!) субстанцией или нет?»

Ответ

57. Знай, брат, что субстанция зовется родом всех родов (*джинс ал-джинс*). Нет ничего, что бы появилось не в ней; все сущее в ее власти и в ней. У рода есть два вида: один называют простой (*басйт*), то есть распространенный (*густарда*), а второй сложный (*мураккаб*), то есть смешанный (*амихта*). Когда тебя спросят: «Что такое субстанция?», - скажи, что субстанция такова, что самость ее едина, она соединяет противоположные вещи, но при этом соединении она не меняет свое состояние. Когда спросят: «Сколько видов у субстанции?», - скажи, что есть два вида, один простой, а другой сложный. Если скажут: «Простой – это какой?», - скажи, что это душа, а если спросят: «Душа какие противоположные вещи объединяет и при этом не меняет своего состояния?», - скажи, что такие, как знание и невежество, доброту и злость, добродетель и порок. Если скажут: «Сложная субстанция какова?», - скажи, что это весь мир в целом и все вещи, что в нем существуют. Если скажут: «Мир какие противоположные вещи объединяет?», - скажи, что он объединил шесть сторон своих, каждая из которых противоположна другой: низ и верх, лево и право, перед и зад – каждые три противоположны трем другим, как земля и вода, воздух и огонь, свет и тьма противоположны друг другу.

58. Таковы границы субстанции простой и границы субстанции сложной. Знай, что недопустимо Бога (слава Ему!) назвать субстанцией и познать, потому что мы обозначили границы субстанции. Когда субстанция находится в

границах, о которых уже сказано, она становится ограниченной (*махдуд*), а ограниченное не в состоянии выйти за собственные границы. Ей (субстанции. – *Т.К.*) требуется ограничивающий (*хадд кунанда*), который бы заключил ее в рамки. Разумные [люди] знают, что заключенное в границы, – не Бог, но заключающий ее (субстанцию. – *Т.К.*) в ее границы – Бог (слава Ему!), который выше субстанции и акциденции. Все вещи находятся в границах Его творения. Бог Всевышний сказал: «...кто сотворил все существа и, предопределяя, предопределил бытие их» (Коран 25:2). Он говорит: «Я создал каждую вещь и отмерил мерою», и эта мера есть субстанция. Исследуй, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос одиннадцатый

59. Спрашиваешь, брат: «Каким образом и где душа располагается в теле? Ранее ты прояснил, что движение человеческого тела исходит изнутри. Раскрой, каким образом существует душа [в теле]? Если это подобно тому, как некто находится дома, то почему, когда все выходы тела закрыты, душа в один миг его покидает? Вот и все!».

60. Знай, брат, что одна вещь может находиться в другой двенадцатью способами (*пу*). Первый способ подобен тому, как часть находится в целом, например, рука или нога человека в человеческом теле: они суть части в теле. Второй способ – существование целого в части, например, тела человека в его членах: само тело есть совокупность членов. Третий способ подобен тому, как вода располагается в кувшине. Четвертый способ – наличие акциденции в субстанции: седые волосы у старика. Пятый способ представляет собой смесь одного с другим, подобно уксусу и меду, [смесь которых] называют сэкангабин¹⁹⁷. Шестой [способ существования одной вещи в другой] подобен

¹⁹⁷ Сэкангабин – напиток из уксуса и меда или сахарного сиропа.

тому, как кормчий [находится] на судне. Седьмой подобен существованию царя в стране. Восьмой подобен существованию рода в виде: например, животное в человеке, где человек – разновидность животного и животное присутствует в человеке. Девятый подобен тому, как вид существует в роде, например, человек в животном. Десятый способ подобен тому, как форма существует в материи: форма кольца в материи серебра. Одиннадцатый подобен тому, как материя находится в форме: серебро в форме кольца. Двенадцатый способ – существование вещи во времени.

61. Душа может присутствовать в теле лишь одним способом из тех, которые были перечислены. Мы скажем, что душа присутствует в теле не так, как часть находится в целом, как рука человека в его теле, поскольку рука состоит из плоти, а душа нет. Душа в теле не присутствует и таким образом, как целое в части, как тело в членах. Тело есть ничто иное, как члены [тела], а душа – не тело, потому что это другая субстанция. Душа находится в теле и не так, как вода в кувшине или хоме¹⁹⁸, поскольку хом и кувшин – это те места, где находится вода, а у души нет необходимости в месте. Также душа не пребывает в теле, как капитан на судне, так как капитан находится в одном месте, а в других местах его нет, а в теле человека ни одно место не лишено души. Если бы какое-либо место было лишено ее, тогда это место было бы неживым и неподвижным. Душа не находится в теле как акциденция в субстанции, поскольку душа сама является субстанцией, а не акциденцией. Когда акциденция отделяется от субстанции, субстанция не меняет своего состояния. Когда душа отделяется от тела, тело меняет свое состояние. Душа не взаимодействует с телом, как уксус и мед в сэкангабине, потому что уксус и мед меняют свое состояние. Все то, что становится смесью, теряет свое состояние: уксус и вода, когда их смешиваешь, становятся [чем-то, что не является] ни уксусом, ни водой. И душа, и тело остаются в своем состоянии при их соединении. Душа не находится в теле, как

¹⁹⁸ Хом – большой глиняный сосуд для хранения вина, воды и т.п.

вид в роде, как человек в животном, поскольку человек и животное одинаковы в еде и в продолжении рода. Душа, когда покидает тело, не составляет с ним вида. Душа не находится в теле, как род в виде, как животное в человеке. Вид и род соединены множеством способов, несмотря на то, что обособлены [друг от друга]. Душа не связана с телом принадлежностью к одному роду, поскольку душа тонка, а тело плотно. Душа не находится в теле, как вещь находится во времени, так как время появляется раньше той вещи, что находится в нем, а эта вещь появилась во времени. Не было тела прежде души и не будет.

62. Затем мы скажем, что душа находится в теле так, как тонкая форма в плотной материи, как форма кольца в серебре, поскольку душа тонка, как форма, а материя плотна, как тело, и душа не является телом. Спрашивай, чтобы знать; учись, чтобы спастись.

Вопрос двенадцатый

63. Спрашиваешь, брат: «Какое есть доказательство, что мир создан и у него есть творец? Группа людей говорит, что мир вечный (*қадім*), и у него нет начала и конца, и приводят такое доказательство этим словам: невозможно, чтобы в мире что-то увеличилось или чего-либо в нем стало меньше. Каждое прибавление, которое появляется, происходит из него же (из мира. – *Т.К.*), поскольку увеличивающееся и существующее находится в границах четырех элементов. Все то, что не принимает увеличения или уменьшения, вечно, а у вечного нет начала и конца. В доказательстве этого кроется ущерб для веры и утверждение кощунства. Мы хотим, чтобы было дано целительное разъяснение сотворения мира, дабы укрепить отвагу правоверных этими словами, чтобы вера для всех людей стала желанной, чтобы было нам вознаграждение в обоих мирах. Да будет воля Божья».

Ответ

64. Знай, брат, что весь мир есть тело, одна часть его – неодушевленные предметы, другая часть – растения, а третья – животные. Та его часть, которую составляют неодушевленные предметы, такие как камни, песок, земля, вода и тому подобное, не лишена [возможности] изменения, разъединения, движения и покоя. Та часть его, которую составляют растения, не лишена [способности] увеличения и уменьшения. Та часть, которую представляют животные, не лишена [возможности] смерти и жизни, здоровья и болезни, возникновения и исчезновения. Та же часть, которую составляют люди, не лишена тех состояний, о которых сказали, а также знания и невежества, страдания и удовольствия и т.п. Состояния, которые мы упомянули, созданы, и подтверждение их сотворенности таково: каждое из них исчезает тогда, когда появляется его пара в теле, поскольку невозможно одновременное существование двух состояний [одной пары] в одном теле или обретение телом качеств обоих состояний, например: тело движущееся или покоящееся, человек знающий или несведущий, больной или здоровый. Нельзя сказать, что болезнь есть здоровье, а некто или нечто движущееся покоится. Когда состояние тела таково, как указано, тело не лишено изменений, а мир есть тело. Итак, ясно, что мир сотворен, так как сотворенные принимают качества.

65. Второе основание сотворения мира заключается в том, что [мир] является телом, а тело не может быть лишено движения и покоя; и движение, и покой – оба явления созданы. То, что не могло существовать до созданного, должно быть сотворено. Итак, мир не имел существования до движения и покоя, которые созданы. Мы знаем, что их свойства также должны быть созданными.

66. Третье основание того, что мир создан, таково: увеличение и уменьшение в элементах природы, которые суть части мира, протекают безостановочно. Точно также безостановочно происходит увеличение и уменьшение в растениях и животных. То, что принимает увеличение и

уменьшение, должно быть созданным, потому что условие созданного таково: оно не существовало, а затем обрело бытие. Например, атрибут увеличения, которое есть бытие вещи, не существовало, а атрибут уменьшения, которое является прекращением бытия вещи, было. Итак, мир должен быть сотворенным: в его частях непрерывно сменяют друг друга эти два атрибута, и они оба сотворены по необходимости.

67. Четвертое обоснование того, что мир создан, таково: явления, которые обнаружены¹⁹⁹ (*йāфта*), указывают на то, благодаря чему они обнаруживаемы. Так звук относится к обнаруживаемым явлениям, и письмо принадлежит вещам обнаруживаемым, и оба [этих явления] стоят далеко друг от друга в обнаружении, но оба являются указанием (*далил*) на того, кто их обнаруживает. Весь мир целиком обнаруживаем, хотя в нем существуют противоположные явления, но каждое из них указывает на того, кто его обнаруживает. Так как у каждого обнаруженного [явления] есть тот, кто обнаруживает его, и весь мир обнаруживаем, то стало ясно, что у него есть тот, кто обнаруживает его, а все то, у чего есть тот, кто обнаруживает, создано.

68. Пятое обоснование того, что мир создан, таково: естествоиспытатели говорят, что у мира есть лишь два пути: либо он был способен подвергаться явлениям и событиям, либо он не был способен принимать изменения. Если сказать, что он не был способен к изменениям, тогда те состояния мира, которые мы видим и которые сменяются в зависимости от холода, тепла, света, тьмы, рождения и т.п., выдуманы. Если сказать, что [мир] был способен принимать изменения, тогда то, что принимает изменения, создано, потому что изменения появляются исключительно в созданном. Вечное не меняет состояния. Тогда

¹⁹⁹ В данном контексте глагол «обнаруживать» следует понимать «делать явным, воплощать, давать бытие». Насир Хусрав в этом абзаце говорит о парах типа «активное - претерпевающее». Рассмотрим пару такого типа «творец - сотворенное». Обе части этой пары взаимно обуславливают друг друга. Сотворенное есть только тогда, когда есть творец: без него не было бы сотворенного. Творец же получает имя «творца» лишь в том случае, когда он что-то сотворил, то есть благодаря сотворенному. Две части указанной пары связаны друг с другом и образуют единство противоположаемого (подробнее см. Смирнов А.В. «Смыслополагание и инаковость культур», 2010).

мир, который принимает изменения, создан.

69. Шестое обоснование того, что мир создан, таково: все, что существует в этом мире, состоит из четырех элементов, которые вытесняют друг друга. Противоположные элементы объединились в растениях и животных. Мы знаем, что эти противоположные [элементы] объединяются не по воле своего элемента, но у них есть объединяющий, которому они подчинились по его принуждению. Мир подчинен, а все, что подчинено, создано, поскольку подчиняющий должен был быть раньше него (подчиняющегося. – Т.К.). Исследуй, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос тринадцатый

70. Спрашиваешь, брат: «Что такое материя? Сколько ее видов бывает? Как они называются? Проясни, чтобы мы знали».

Ответ

71. Знай, брат, что слово «материя» (*хайӯлә*) заимствовано из арабского языка, а в персидском языке это означает «первозданное» (*ар̄ста шуда-и аввал*). Есть два вида материи: один называют абсолютной (*мутлақ*) материей, а другой сопряженной (*муз̄аф*). Пример сопряженной материи – древесина стула, которая является его материей, то есть дерево сотворено и создано для изготовления стула. Другой пример: материей перстня является серебро, которое было создано и сотворено. Абсолютная материя такова, что вне формы ее не обнаружить при помощи чувств. Так, дерево и серебро можно обнаружить вне формы кольца или стула. Абсолютную материю, которую нельзя познать при помощи чувств, называют первоматерией (*хайӯлә-и наҳаст*). Она постигаема разумом, но не ощущаема. [Что касается сопряженной материи, то] стул воспринимаем чувственно, и дерево – его материя, которая также ощущаема. Мы знаем, что уже

было дерево, из которого создали стул. Материя элементов природы подобна древесине стула. Мы знаем, что дерево произрастает из земли при помощи воды, ветра и огня.

72. Итак, для элементов природы тоже должна быть материя, поскольку каждый из элементов имеет длину, ширину и высоту, а также жар и холод, влажность и сухость. Мы говорим, что для каждого из этих четырех элементов должна быть материя, чтобы вместить длину, ширину и высоту, которые тонки. Для жара, холода, влажности и сухости тоже необходимо некое вместилище. Когда дерево принимает форму стула, имя «древесина» исчезает, и оно принимает имя «стул». Точно также первоматерия, существование которой обосновано разумом, чтобы принять длину, ширину и высоту, должна стать четвертым свойством, поскольку сначала должна быть вещь, чтобы затем она вместила длину, ширину и высоту. Итак, этой вещью и является абсолютная материя, в которой размещаются эти свойства. Когда эти свойства проявляются в ней, она лишается названия «материя», и к ней прикрепляется название «тело». Первоматерия обнаруживается разумом и непознаваема чувствами. Сенсительное (*махсӯс*) указывает (*далӣл*) на интеллигибельное (*ма'қӯл*). Спрашивай, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос четырнадцатый

73. Спрашиваешь, брат: «Что такое форма (*сӯрат*)? Сколько видов ее бывает? Как называется каждый из них? Почему о материи и форме говорят вместе? Почему их не могут разъединить, и они не могут разъединиться? Почему их имена идут вместе? Разъясни, дабы мы знали».

Ответ

74. Знай, брат, что «форма» (*сӯрат*) на персидском языке означает

«обличье» (*чахра*). Обнаружить форму вне материи чувственно нельзя, но можно обнаружить форму вне материи в душе. Форма стула сначала существует в душе плотника, а затем плотник его воплощает в дереве, которое есть материя, чтобы можно было обнаружить ее (форму стула. – *Т.К.*) при помощи чувств, потому что, как мы сказали раньше, сопряженной материей являются дерево стула и серебро перстня. Но абсолютную материю можно обнаружить при помощи разума, и это уже разъяснено в вопросе о материи. Существует также и два вида формы: один называют «форма сопряженная», а другой «абсолютная форма». Сопряженная форма такова, что форма квадрата существует в чем-то квадратном, сферическая форма проявляется в шаре, другие формы образуют облик растений и животных, у каждого из которых своя форма, которая от них не отделяется, чтобы они (вещи, растения и животные. – *Т.К.*) не исчезли. Чтобы нечто квадратное не исчезло и что-то другое не появилось, форма квадрата не исчезает. То же самое с формами растений и животных: чтобы они не изменили состояния, в котором существуют, и не появилось нечто другое, формы от них не отделяются. Итак, мы говорим: сопряженная форма отделяется от вещи лишь при ее исчезновении.

75. Абсолютная форма существует в вещи таким образом, что вещь одной формы отделена от вещи другой формы. Абсолютная форма в золоте проявляется при ее плавлении и растапливании: смысл (*ма'ни*) золота есть интеллигибельная форма (*сӯрат-и ма'қул*), при помощи которой золото отделяемо от дерева и камня. Так же абсолютная форма серебра есть такие его смыслы, на основе которых оно отделено от золота и свинца. Абсолютную форму в области логики (*дар ҳадд-и мантиқ*) называют видовым отличием (*фасл*). Видовое отличие есть разобщенность (*джудай*), то есть тот смысл в вещи, при помощи которой она отделена от другой вещи. Каждая форма имеет ветви (*фурӯ'*). Все существующие вещи материального мира имеют форму, по которой их распознают. Бог (слава Ему!) – создатель пар из тонкой формы и

плотной материи; тонкость и плотность являются Его творениями и соединены попарно Им по своей абсолютной мудрости. Форма образует пару с материей таким образом, что люди бессильны отделить одно от другого как при помощи чувств (*хасс*), так и при помощи мысли (*вахм*). Бог, которому принадлежат все творения, чист от подобия своим созданиям – материи и форме, которые являются Его владением. Исследуй, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос пятнадцатый

76. Спрашиваешь, брат: «Когда солнечный свет падает через отверстие в крыше, почему мельчайшие частицы (*зарра-хā*) можно увидеть лишь в полосе света, а не в других местах? Что представляют собой эти пылинки, которые крутятся в воздухе? Некоторые появляются со всех сторон, а некоторые поднимаются от земли. Если происхождение частиц едино, то почему они не появляются с одной стороны? Вот и все!».

Ответ

77. Знай, брат, что те мельчайшие частицы, которые ты видишь, - частицы земли, которые вертятся в воздухе. Ветер поднимает землю и измельчает, и из пыли, которая является частью земли, появляются очень маленькие частички (*хард*) и поднимаются в воздух из-за разницы в весе, потому что воздух легкий, а пыль тяжелая. Затем то количество [мелких частиц], которое получилось из измельченной пыли, сцепляется с воздухом. Также эти частицы вбирают в себя материю (*мāддат*) листьев растений и шерсти животных из воды и земли. Листья растений и шерсть животных измельчаются; та часть воды, что в них есть, испаряется; то, что в них есть от земли, истончается. Эти частицы земли, листьев и шерсти приводит в движение, поднимает и уносит с собой ветер. Ветер есть тело легкое, плавающее и согревающее. Испарения, которые поднимаются от земли и воды, мы называем туманом и облаками. Ветер приводит их в движение.

При жарке растений образуется дымок; то, что в нем составляет влажность, объединяется с паром и с его помощью возвращается к земле. То, что в нем составляет сухость, это частицы земли. Когда они становятся совсем легкими и маленькими, тогда их принимает воздух; они присутствуют в воздухе во всем мире.

78. Эти мелкие частицы невозможно увидеть в степи, поскольку солнечный свет повсюду равномерен и воздух везде имеет одинаковый окрас. А когда все частицы воздуха одного цвета и нет [между ними] разницы, то нельзя одну отличить от другой. Когда же солнце проникает через отверстие в крыше²⁰⁰, то появляется сверкающая линия света. Частицы, что находятся на этой линии, принимают свет. То же самое происходит с другими телами, которые светятся благодаря солнцу. Несмотря на то, что эти частицы – очень маленькие пылинки, если взять абсолютно темный дом и впустить в эту темноту луч света, то эти частицы проявятся. Темнота противоположна свету, она не подпускает свет близко к себе и появляется, отделившись от света. Таким образом, одна противоположность может быть познана через другую.

79. Ты спрашиваешь: «Если все частицы из земли, то почему некоторые опускаются вниз, а некоторые находятся в любом месте?». Ответ на этот вопрос следующий: те частицы из земли, растений и животных, что витают в воздухе, различаются: некоторые меньше, некоторые больше. Среди растений и животных тоже есть более маленькие, есть более большие. Те частицы, что более сильные, - более массивные. Листья и шерсть слабее у тех растений и животных, что более мелкие. Более легкие и мелкие частицы витают в воздухе, а более тяжелые стремятся к земле.

80. Точно также можно увидеть дыхание человека, когда зимой из его рта

²⁰⁰ Розанханэ – специальное отверстие в крыше традиционного иранского дома, предназначенное для освещения помещения и вентиляции.

выходит пар в холодную погоду, а летом нет. Причина видимости его [пара] зимой в том, что все пары стремятся к земле. Воздух холодный, а пары, выходящие изо рта, горячие и противоположны зимнему воздуху. Благодаря теплоте, что в них находится, выдыхаемый пар поднимается на воздух. Сущность пара противоположна зимнему воздуху по двум положениям: по теплоте и по сжатости. Все вокруг ему противоположно, он сжат противоположностями и проявляется по той причине, что противоположное не принимает противоположное себе и отдаляет его от себя. Когда две противоположности возникают в одном месте, они обнаруживаются чувственно. Познавай, чтобы знать; узнавай и спасешься. Да будет Божья воля.

Вопрос шестнадцатый

81. Спрашиваешь, брат: «Что такое мир (*‘ālam*)? Что есть то, что называется миром? Как нам его описать в целом? Сколько есть миров? Расскажи, дабы мы знали».

Ответ

82. Знай, брат, что слово «мир» (*‘ālam*) раскрывается через слово «знание» (*‘ilm*), так как в разных частях материального мира проявляется воздействие знания. Мы говорим: в природе самого мира больше всего мудрости. В каждой паре, составленной из четырех элементов, один элемент согласуется с другим по одному признаку, а по другому признаку они разделены. Огонь и воздух образуют пару свойством тепла, но различны свойствами сухости и влажности. Воздух и вода образуют пару свойством влажности, но отделены друг от друга свойствами тепла и холода. Вода и земля парны по свойству холода, но разделены свойствами влажности и сухости. Земля и огонь образуют пару из-за свойства сухости, но различаются свойствами холода и тепла. Существование

мира основано на этих парах, образованных из элементов природы, и не распадается. Из-за разницы и отделенности между элементами природы, они воюют друг с другом, не смешиваются и не становятся единым целым. Если бы элементы слились воедино, то не было бы прибавления в мире, который составляют животные и растения.

83. Дитя не появится от одинокого мужчины или от одинокой женщины, пока не будет двух людей, которые гармонируют с одной стороны, но различны с другой. Мужчина и женщина принадлежат к одному виду, но различаются по силе. От них получается ребенок. От упомянутой нами пары, в которой оба человека сходны по обоим критериям: и по роду, и по силе, - не родится ребенок. Затруднительно перечислить все признаки знания и мудрости, что существуют в природе мира.

84. Есть и другие проявления знания в мире. Например, каждый элемент природы стоит отдельно от других, в своих границах и на своем месте. Каждая звезда движется в своем небосводе и по своей траектории. Точно также есть влияние знания на прибавление в мире: в сохранении каждым растением плодов и семян, самостоятельном извлечении пользы из небесного и земного. В животных тоже проявляется знание: в опознавании друг друга, самостоятельном росте, сохранении своей пары. Животные одного рода держатся на расстоянии от животных другого рода и образуют пары между собой, не образуя пары с животными другого рода и не смешиваясь.

85. Итак, мы говорим, что имя «мир» прилагается к миру в связи с знанием. Те свойства, которые наполняют мир, происходят из двух истин (*хақйқат*)²⁰¹

²⁰¹ Истинность (*حقیقت*) – понятие арабо-мусульманской философии. Вещь обладает истинностью в том случае, если смыслы, входящие в ее определение и составляющие ее чтойность (термин «чтойность» фактически совпадает с соответствующим понятием западноевропейской философии и обозначает то, что служит ответом на вопрос «что это?»), «осуществились», т.е. получили действительное существование. Таким образом, истинность отличается от чтойности тем, что оказывается характеристикой вещи в ее внешнем бытии.

мира: приносить пользу (*фā'ида даханда*) и принимать пользу (*фā'ида пазīранда*). Сам материальный мир есть лишь это и ничего больше. Небеса и звезды, что находятся в вышине, приносят пользу, а четыре стихии, что находятся внизу, принимают пользу. Оба указанных вида (*ноу'*) и есть мир. Кроме двух указанных свойств никакие другие свойства не наполняют мир. Небеса, звезды, четыре стихии, растения и животные – все находится внутри этих свойств. Некто говорит: «Если свойства мира таковы, как ты говоришь: приносить пользу и принимать пользу, - то учитель и ученик тоже образуют мир: один приносит пользу, а другой ее принимает. Животное и растение тоже составляют мир. Аналогий такого рода множество». Неправ тот, кто говорит, что мир не больше этого. Мы дадим ему ответ и скажем, что все вещи, которые были упомянуты, находятся в мире, все части и все люди образуют мир. Целое находится в части, как тело человека находится и в голове, и в руках, и в животе, и в спине, и в ногах; все эти члены в совокупности составляют тело человека. Тем же образом небеса, звезды, четыре стихии, растения и животные вместе образуют мир, и весь мир находится в частях, что мы назвали. Существует несколько объяснений бытия одной вещи в другой, о чем уже говорилось ранее, и это одно из них.

86. Так же, как мир состоит из двух вещей, о которых было сказано, он также делится на две части. Одна часть плотная материальная (*касйф джисмāнй*) и находится внизу, ее мы видим при помощи чувств. Другая – тонкая (*латйф*), духовная (*рūхāнй*) и небесная ('*улвй*), которую мы обнаруживаем тонкой душой. Если некто спрашивает: «На каком основании ты утверждаешь, что кроме этого мира есть другой мир?», то мы ответим так: в этом мире мы обнаруживаем вещи, которые не из этого мира и ему не принадлежат, например, говорящая душа (*нафс-и соҳан-гўй*) и постигающий разум, которые принадлежат человеку. Сам мир лишен этих двух благородных вещей. Эти вещи связаны с нашими плотными телами, которые подобны этому миру. Они (душа и разум. – *Т.К.*) обладают способностью оживлять и двигать тело, производить что-либо нашим телом и

перемещать его за границы частей мира. Части этого мира составляют четыре стихии, не имеющие знаний, а наши тела состоят из элементов, обладающих знанием. Знающий лучше незнающего, ведь Бог Всевышний говорит: «...знающие и незнающие равны ли одни другим? Пусть об этом размыслят люди рассудительные» (Коран 39: 12). Итак, наши тела лучше этого незнающего мира.

87. Когда мы постигаем связь двух благородных вещей, души и разума, с этим плотным телом, которое является частью этого мира, то на основе этого мы постигаем, что Всеобщая Душа и Всеобщий Разум, из которых появились наши души и разумы, являющиеся их частями, так же связаны с этим миром, как наши души соединены с нашими телами, которые являются его частями. Наш мир жив и устойчив благодаря им, как наше тело устойчиво, живо и благородно благодаря нашей душе и нашему разуму. Но наши тела благороднее этого мира. Мир относится к душе и разуму как дерево к семени, а человек есть его плод. Любое дерево больше своего плода, но, с точки зрения содержания, все семена находятся в появляющемся плоде дерева, а не в самом дереве. Как этот [материальный] мир обладает в виде и форме двумя свойствами, о которых мы говорили: приносить пользу и принимать пользу, - так и у того [духовного] мира, который есть семя этого мира, должны быть те же свойства. Если бы у тонкого и сокрытого (*нушйда*), каким является духовный мир, не было этих качеств, то плотное и явное (*айшкарэ*), каким является этот материальный мир, произошедший из того мира, не обладало бы этими качествами.

88. Итак, мы говорим, что тонкому миру тоже должны быть присущи два свойства: приносить пользу и принимать пользу. Разум приносит пользу, а душа ее принимает. Мы ясно видим, как душа невежды, принимая пользу от разума, становится знающей. Некто говорит: «Есть ли доказательство того, что тонкий мир есть лишь разум и душа, один приносит пользу, а другая ее принимает? Нет доказательств. В этом мире существует множество вещей, подобных которым

нет в том мире». Мы отвечаем, что концом созидания этого мира был человек, а то, что появляется последним, и есть доказательство того, что основой (*асл*) вещи, что появилась последней, является уже существовавшая такая же вещь. Когда у дерева грецкого ореха или миндаля появляются плоды, то разумный знает, что сначала были посажены грецкий орех и миндаль, чтобы сегодня эти плоды вернулись к ним. Человек, появившийся последним из творений мира, явился в теле мужчины или женщины с душой учителя или ученика [соответственно]. Благодаря телесным парам заселяется материальный мир, а благодаря духовным парам – религиозный мир.

89. Первую телесную пару образовали Адам и Ева, а пару духовную – *натик* и *асас*. Как размножение телесное невозможно вне пары, так и созидание знания невозможно вне пары. Они не обучались у кого-либо, их знание было поддержано (*та 'ийд*)²⁰². Тайное (*панхян*) находится под явным (*айшкар*)²⁰³. Бог Всевышний подтверждает это, говоря о свойствах двух миров: «Клянусь ночью, когда она темнеет; Клянусь днем, когда он светлеет; Клянусь Тем, кто творит мужеский пол и женский» (Коран 92: 1-3). Итак, мы говорим, что свойства обоих миров проявляются так, как сказано в клятве. Тот мир скрыт, как ночь, а этот мир явлен, как день. А то, что творит мужской пол и женский, есть повеление Бога. В мире духовном мужской пол есть разум, а женский – душа. В религиозном

²⁰² В исмаилизме знание с точки зрения содержания делится на два вида: полное (*куллийй*) и неполное, «частное» (*джуз 'ийй*). Первое достижимо только благодаря «поддержке» (*та 'ийд*) свыше и представляет собой благодать, даруемую избранным единицам, но может быть «передано» (*ифада*) другим людям, которые самостоятельно способны выработать только частичное знание. (см.: *А.В.Смирнов* Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001, с. 357).

Насир Хусрав пишет о том, что знание, которым обладали натик и асас, было ниспослано им Богом и недоступно в полном объеме другим людям.

²⁰³ Явное – фундаментальное понятие арабского теоретического мышления, употребляется в паре с понятием «скрытое». Модель «явное–скрытое» служит общетеоретической парадигмой. Явное и скрытое могут быть различаемы в области и вербального, и реального. Для слова явным служит его звуковая или графическая оболочка, скрытым — смысл; для вещей явное представлено воспринимаемыми качествами или событиями, скрытое — обосновывающими их «смыслами», сенсительными или интеллигибельными, существующими в вещах. Кроме того, в качестве явного и скрытого могут рассматриваться и два смысла, например, явный и скрытый смыслы текста. Для определения соотношения явного и скрытого принципиальную роль играет представление о том, что они составляют условие друг для друга и обосновывают друг друга, причем ни одно, ни другое не обладает исключительным статусом истинности. «Истиной» именуется такое соотношение явного и скрытого, когда одно правильно представляет другое. Поэтому ни явное, ни скрытое не должны пониматься как подлинность вещи одно в отрыве от другого. (см.: *А.В.Смирнов* Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001, с. 347).

мире мужской пол есть *нāтиқ*, а женский пол – *асāс*. Точно так же в материальном мире, лучшим порождением которого был человек, в соответствии с этими свойствами либо появляется мужчина, подобный разуму, либо женщина, подобная душе. Мужчина приходит подобно высшему миру, а женщина приходит подобно нижнему миру; он приносит пользу, а она принимает ее. С другой стороны, мужчина подобен небосводу и звездам, приносящим пользу, а женщина подобна четырем стихиям, принимающим пользу.

90. Мы установили, что существует два мира. Свойства, наполняющие оба мира, таковы: приносить пользу и принимать пользу. Спрашивай, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос семнадцатый

91. Спрашиваешь, брат: «Мы видим, как вода, спускаясь в низину с вершины, опирается на почву, размалывает камни и почву, чтобы достичь низменности. Когда же она с подножия горы поднимается на ее вершину, она не имеет опоры в камнях и почве. Она поднимается при помощи воздуха; мы видим облака и тучи, которые образуются на вершине горы и поднимают туда воду. По размышлению получается, что вода, спускаясь с вершины вниз, имеет опору в крепкой почве, хотя ей должно было бы быть необходимо опираться на почву, когда она поднимается из низины вверх. Спускаться с вершины вниз легко, а подниматься из низины вверх затруднительно. Выходит, что в легком деле она опирается на крепкую почву, а в тяжелом опирается на воздух. Объясни».

Ответ

92. Знай, брат, что вода располагается между землей и воздухом. Разве ты не видишь: в каком бы месте не возникали эти трое, земля находится внизу,

посередине вода, а наверху воздух. Если бы вода не была между этими двумя врагами, то война между ними никогда бы не закончилась. Воздух теплый и влажный, а земля холодная и сухая. По всем своим признакам они различны и являются врагами друг для друга. Разве ты не видишь, как и воздух, и земля негодуют, когда смешиваются друг с другом? Пока вода не встанет между ними, они не прекращают вращение и не успокаиваются. Итак, мы сказали, что вода есть связующее звено между воздухом и землей, и это устроено по повелению Бога Всевышнего. Воздух и земля противоположны друг другу. Когда вода спускается с вершины вниз, она опирается на землю. Отсюда появляется необходимость, чтобы она, поднимаясь на вершины снизу, опиралась на воздух, который противоположен земле. Это тот ответ, который взвешен на весах разума.

93. Спрашивают: «Почему вода не опиралась на воздух, когда текла с вершины вниз, чтобы опираться на землю, когда бы поднималась из низины наверх?». Мы отвечаем, что согласно астрономии, вода подобна человеку, стоящему на земле. С одной стороны у него высокая башня, а с другой глубокий колодец. Если этот человек хочет оказаться на небе, то нет у него иного пути, кроме как подняться на башню. Если же он хочет спуститься к центру земли, то ему необходимо спуститься в колодец. Воздух – эта башня, один конец которой помещен на воде, а второй связан с небом при помощи колеса эфира (*чарх-и асйр*), которое есть центр огня. Земля – это колодец, один конец которого помещается на воде, а второй конец размещается как можно дальше от огня. К центру земли, т.е. к центру мира (*нуқта-и 'алам*), стремятся все части земли. Это воображаемый центр (*нуқта*), не материальный. Когда вода хочет подняться со своего места ближе к небу, то она должна воспользоваться башней, которая связана с ней одним концом, а другим с небом; эта башня – воздух. Когда вода хочет уйти дальше от своего места, то она должна спуститься в колодец, один конец которого связан с ней, а другой – с центром земли. Вот в чем причина. Узнавай, чтобы знать; учись, чтобы спастись.

Вопрос восемнадцатый

94. Спрашиваешь, брат: «Почему вода перемещается из низин к небу, размещается на вершинах гор и спускается с вершин в долины? Эти два действия противоположны, а противоположные действия выполняют животные, у которых есть воля (*х⁶āст*) в их движениях. Ранее ты уже сказал, что четыре стихии – не животные. Почему вода, спускаясь с вершины вниз, становится родником, а когда поднимается из низины вверх, становится не источником, а паром? Почему то, что приходит с вершины в низину, больше того, что поднимается из низменности вверх? С вершины в низину всегда приходят большие реки, а из низины к вершинам облака поднимаются временами. Откуда же те потоки, что приходят с вершин в низину и наполняют реки? Проясни, чтобы мы знали».

Ответ

95. Знай, брат, что существует два вида движения четырех стихий. Один называют принудительным (*қасрī*), а другой естественным (*таб 'ū*). Движение естественное – это стремление воды и земли к своему центру, т.е. к центру Земли; это вознесение ветра и огня к краям мира, т.е. к центру огня и эфирному небосводу. Принудительное движение – это восхождение облаков и туч из воды на небосклон; это схождение огня из эфира, который преобразуется в сияние солнца и звезд. Также движением принудительным является движение вверх камня, который люди бросили в воздух. Мы говорим, что восхождение облаков вверх относится к движению принудительному. Когда тепло огня эфира доходит до земли (*замīн*) опосредованно, через сияние солнца и звезд, и согревает землю (*х⁶āk*), то это тепло хочет вернуться к своей основе (*асл*). Его основа – огонь. Когда это тепло поднимается вверх, то тонкие составляющие (*лат⁶āфат-х⁶ā*) воды и земли, которые приняли это тепло, поднимаются вместе с ним и быстро

достигают эфира благодаря одному роду с этим теплом. Так тепло смешивается с ними.

96. Тонкие составляющие воды поднимаются посредством того могущества, которое они принимают от силы огня, вокруг которого они собрались и стали теплыми. Затем, когда тепло отделяется от воды, вода становится холодной, а тепло в одиночестве возвращается в эфир, который является его источником. Вода в одиночестве в силу природы возвращается к своему центру. Ее центр располагается на земле. Например, камень, брошенный в небо, летит вверх по принуждению (*ба-қахр-о қаср*), а обратно в соответствии с природой и желанием (*ба-таб'-о майл*), когда кончится источник силы. Если бы эти два движения воды и земли были противоположны их природе, то вода и земля были бы животными, а не элементарными [сущностями]. Но вознесение воды наверх есть движение принудительное, а спуск вниз – движение природное.

97. Ответ же на твой вопрос «Почему вода, спускаясь с вершины вниз, становится родником, а когда поднимается из низины вверх, становится не источником, а паром?» следующий. Когда вода поднимается из низин вверх, то она поднимается от центра плотного (*кас̄āфат*) к центру тонкого (*лат̄āфат*), и пока не примет тонкого (*лат̄āфат*), не сможет оказаться на тонкой материи (*лат̄āфат*), а огонь – субстанция тонкая (*лат̄īф*) и незримая (*нāпайдā*). Когда вода приняла тепло от природы огня и стала теплой, она поменяла свое состояние: стала незримой и одного рода с огнем. Теперь она может отправляться к центру огня. Когда вода двигается с верха в низину, то она возвращается от центра тонкого к центру плотного, и пока она не станет плотной, как прежде, и из нее не выйдет природа огня, она не сможет вернуться к центру земли.

98. Ответ же на твой вопрос «Почему больше воды спускается в низины сверху, чем поднимается вверх из низины?» следующий. Знай, что родник,

который создал Бог (слава Ему!), никогда никто ни на каплю не увеличит и не уменьшит. Мы видим, как на вершинах в течение многих лет лежит снег, который не тает, и всегда текут реки. Мы знаем, что для вознесения воды наверх существует великое множество путей. Вода по всей земле, во всех местах превращается в пар и поднимается, постоянно рассеиваясь. Реки текут не более чем 18-20 фарсангов²⁰⁴, а есть места, как например Хиджаз и подобные ему, где на 500 фарсангов земли совсем нет воды и не течет ни одна река. Когда же вода из рассеянного состояния собирается в источник, то неопытная и необученная душа полагает, что вода потока больше, чем вода снегов и дождей. Если кто-либо проведет опыт, то увидит, как после небольшого дождя появляется немного влажности и от того же дождя происходят паводки, которые не вбирают ни горы, ни поля. С каждой горы спускались небольшие потоки, чтобы слиться в один большой.

99. Когда от земли и воды поднимаются испарения, они широко расстилаются по воздуху. Эти пары остаются там силой солнца, пока воздух горячий и сухой. Когда солнце поворачивает на юг²⁰⁵ и жара начинает спадать, тогда эти нагретые пары остывают и понемногу опускаются на землю, как это можно видеть, в течение трех времен года: осенью, зимой и весной. Это ответ на все три твоих вопроса. Спрашивай, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос девятнадцатый

100. Спрашиваешь, брат, о тяжелых и легких вещах, что лежат на весах. Отчего та чаша весов, на которой лежит легкая вещь, поднимается вверх, а та чаша весов, на которой лежит тяжелая вещь, опускается вниз? Ты хочешь знать

²⁰⁴ Фарсанг (фарсах) – единица измерения пути, равная 5549 м.

²⁰⁵ Путь видимого годичного перемещения Солнца на фоне звёзд именуется эклиптической. Эклиптика и небесный экватор пересекаются в точках весеннего и осеннего равноденствия. В первой из этих точек Солнце обычно бывает 21 марта, когда оно переходит из южного полушария неба в северное. Во второй - 23 сентября, при переходе из северного полушария в южное. С переходом солнца в южное полушарие начинается осенне-зимний период, температура снижается.

суть (*хақйқат*) этого явления, которое известно любому и о котором каждый свидетельствует. Но ты хочешь, чтобы твое знание было обоснованным. Вот и все!

Ответ

101. Знай, брат, мудрый человек не принимает *тақлїд*²⁰⁶. *Тақлїд* — признание чего-либо неизученного, а тот, кто признает, есть лжец. Бог Всевышний сказал: «Лицемеры, когда приходят к тебе, говорят: "мы исповедуем, что ты посланник Божий". Бог знает, что ты посланник Его, и Бог дает ведать, что лицемеры лжецы» (Коран 63: 1). Итак, ясный аят относит каждого, кто признает что-либо неизученное, к лжецам. Проблема, которую ты ставишь, сокрыта от большей части людей.

102. Каждый, у кого есть малая толика разума, свидетельствует: когда на двух чашах весов лежат две вещи, то более тяжелая чаша опускается, а более легкая поднимается. Сущность (*хақйқат*) этого явления можно познать в том случае, если ты знаешь, что из четырех элементов самым тяжелым является земля, которая помещается в центре мира. Другие три субстанции были выведены оттуда. Легче земли вода, которая располагается на ней. Легче воды воздух, который находится на ней. Легче воздуха огонь, который занимает место по краям мира. Итак, земля абсолютно тяжелая, а огонь абсолютно легкий. Легкость и тяжесть этих двух элементов отличается от относительной легкости и относительной тяжести воды и воздуха. Мы говорим, что вода легка по сравнению с землей и тяжела по сравнению с воздухом; воздух легок по сравнению с водой и тяжел по сравнению с огнем. Если ты хочешь

²⁰⁶ *Тақлїд* (араб. تَقْلِيد) — в исламском праве: следование авторитетному специалисту в вопросах фикха (факих) со стороны человека, не компетентного в этой области. Шиитские богословы делают оговорку, что таклид дозволен и обязателен для неспециалиста лишь в вопросах законов ислама (*ахкām*) и запрещён в вопросах вероучения (*ақида*), поскольку мусульманин должен обрести веру в положения ислама путём самостоятельного размышления, а не автоматического следования чужому мнению.

удостовериться, что вода легче земли, но тяжелее воздуха, то посмотри: место воды на поверхности земли под воздухом. Существование воды посередине говорит: «Подо мной земля, я ее легче, но тяжелее воздуха, который сверху». Также воздух своим существованием между водой и огнем говорит: «Я легче воды, которая внизу, и тяжелее огня, который сверху», чтобы ты не допустил мысли, брат, что воздух очень легкий, ведь если бы воздух был самым легким, то он не покоился бы на земле и воде.

103. Некто говорит: «Если связанность (*найвастӣ*) воздуха с водой и землей происходит на основании тяжести, то воздух также имеет связь и с огнем. Связанность его с огнем происходит по причине легкости. По этим двум причинам воздух должен быть как тяжелым, так и легким и постепенно убывающим». Мы дадим ему ответ и скажем, что воздух – тело, имеющее длину, ширину и высоту. Одна его сторона связана с огнем не потому, как ты говоришь, он крайне легкий, но потому, что мир наполнен четырьмя элементами и нет в нем места, лишённого их. Пространство между водой и огнем эфира наполнено воздухом. Части воздуха упираются друг в друга, и те части воздуха, которые располагаются на воде, не позволяют частям, находящимся выше них, опуститься вниз. Точно также те части земли, которые ближе к центру земли и составляют опору, не дают тем частям, что находятся на поверхности земли, опуститься туда. Земля и воздух похожи в этом. Но когда воздух двигается, его нижние слои поднимаются вверх, а верхние слои опускаются вниз, потому что воздух – субстанция расплавленная. Если бы из земли выходили нижележащие пласты, то те, что находятся выше них, опустились бы вниз. Знай, что состояние воздуха схоже с состоянием земли, что воздух – тело, и он тяжелый по отношению к огню.

104. Когда ты это уразумел, тогда мы скажем о том, почему более тяжелая чаша весов опускается, а более легкая поднимается, когда две вещи лежат на чашах весов: одна тяжелая, а другая легкая. Ты сравнивал легкую вещь с

тяжелой, и обе вещи ты одинаково удалил от земли, которая есть центр тяжести. Вынужденно более тяжелая опустилась, а более легкая поднялась и остановилась, точно так же, как легкая вода находится на тяжелой земле. Более легкая [чаша весов] своим подъемом показывает: «Мое место выше твоего, и я более достойна места у центра легкости, т.е. у огня, чем ты, тяжеловесный». Если же ты одновременно отпустишь в воздухе две вещи, одна из которых тяжелее другой, то более тяжелая достигнет земли быстрее. Например, брось яблоко и листик яблони с верхушки дерева; первым достигнет земли яблоко, потому что воздух и листок по легкости относятся к одному роду, и воздух принимает листок на некоторое время. Затем мы говорим, что более легкая вещь стремится выйти из установившегося равновесия по направлению к земле, но более тяжелая вещь больше заслуживает спуститься к центру тяжести, которым является земля. Линия весов, которая привела в равновесие легкую вещь и тяжелую, удерживает их от выхода из равновесия благодаря своему собственному весу. Эта линия подобна опоре, которая не дает легкому занять место тяжелого. Точно так же пласты земли, лежащие в глубине земли, не дают вышележащим опуститься туда. Узнавай, чтобы знать; знай, чтобы спастись.

Вопрос двадцатый

105. Спрашиваешь, брат, о состоянии растений, травы и больших деревьев, и хочешь знать, почему деревья во время роста тянутся верхушкой в небо и из чего получают ветви, раз они не находятся ни в земле, ни в воде.

Ответ

106. Знай, брат, что наука познания природы (*‘илм-и шинāхт-и табā‘ī*) очень уважаема, и польза от нее велика, поскольку материальный мир, основа которого – стихии, подобен каркасу для мира духовного. Пока не познан каркас, нет пути к познанию души. Точно так же, как действие явлено через тело, нельзя

познать духовный мир кроме как через этот мир. Можно разобраться в существовании того живого мира при помощи познания этого бренного мира. Для постижения обоих миров установлено единобожие Бога (слава Ему!), и можно познать величие и могущество Его (велико Его могущество!); материальный мир был установлен ради достижения этого, чтобы было основание для познания мира сокрытого. Душа того, кто не познает мира природы, заперта в границах природы, он будет незрячим в том мире; тот, кто является властителем природы и несведущ, более слеп, чем она (природа. – Т.К.). Бог, великий и славный, говорит: «Мы ущедряем сынов Адамовых: носим их по суше и по морю; наделяем их благами, и давая им преимущество, даем им преимущество над многими из тех, кого сотворили Мы» (Коран 17: 72).

107. Роль мира природы во владениях (*мулк*) Бога подобна роли привратника при султানে: никто из подданных не попадет на прием к нему, минуя привратника. Роль же мира духовного, сила и повеление (*фармāн*) которого воплощаются в этом мире природы, подобна роли хаджиба²⁰⁷ при султানে. Что может знать о величии, славе и могуществе султана тот, кто не знает его часового, его хаджиба и его свиту? Горе тому, кто считает, что он познал Бога, не познав выполняющих повеления Бога! Для необученного нет иного пути, как следовать единобожию, чтобы не впасть в [грех] уподобления (*ташбāх*) или устранения (*та'тйль*). Бог Всевышний говорит: «Они ставят участников Ему из рабов Его. Истинно, человек – очевидный вольнодумец» (Коран 43: 15).

108. Затем следует узнать, что в мире существуют результаты [работы] (*кārкард*) двух видов: один называют естественным (*табй'й*), а второй

²⁰⁷ Хаджиб – высокая чиновничья должность в мусульманских странах в Средние века, аналогичная должности визиря. Первоначально хаджиб отвечал за охрану покоев, доступ просителей и организацию аудиенций халифа. Впоследствии функции хаджиба расширились и в его компетенцию вошли забота о личном имуществе и владениях правителя, начальство над дворцовой гвардией и надзор за работой государственных мастерских. К середине VIII в. хаджиб стал в халифате главой всего правительственного аппарата страны.

искусственным (*санй'и*). К естественным результатам работы относятся драгоценные камни, что скрыты в рудниках; [рост] растений и животных, который явно происходит благодаря работе четырех элементов. К искусственным относят то, что производят животные, подобные людям. То, что производят животные, делится на два типа. Один тип [того, что производят животные] – срединный (*мий'анджй*). Он лежит между искусственным и естественным видами изделий. К нему относятся такие изделия, как: мед, который делает оса; жемчужина, которую создает моллюск; мускус, который вырабатывает газель; шелк, который прядет гусеница шелкопряда. Второй тип результатов работы – истинно искусственный (*санй'и хақиқй*); к нему относятся все разнообразные изделия, что производят люди. [Конечный вид] изделий, которые относятся к естественному виду и к срединному, который лежит между естественным и искусственным, отличается от их первоначального состояния. Например, драгоценные камни, животные и растения (т.е. процесс их роста и формирования. – *Т.К.*), которые относятся к естественному виду изделий, – все они преобразовались благодаря четырем элементам и изменили свое состояние. Несмотря на то, что материя всех вещей состоит из земли, воды, воздуха и огня, все они (четыре элемента. – *Т.К.*) были трансформированы. Своим внешним видом драгоценные камни, растения и животные не похожи на эти четыре элемента. Те изделия, что находятся между естественным видом и искусственным, как мед, жемчуг, мускус и т.п., тоже далеки от подобия четырем элементам. У животных есть преимущество над элементами в том, что результат их работы далеко отстоит от подобия элементам, и в том, что они (животные. – *Т.К.*) живые. Итак, их изделия имеют превосходство над тем, что производят элементы. Некоторые из изделий, которые относятся к истинно искусственному виду, преобразованы, а некоторые не изменены. Это результаты работы людей; они создаются как из изделий элементов, так и из изделий животных: люди обладают изделиями обоих типов.

109. Среди результатов деятельности людей есть некоторые, которые

похожи на результаты деятельности элементов, как, например, изготовление стекла из камня и растения, изготовление опала из некоторых видов камня, изготовление эмали. Все эти искусственно изготовленные вещи похожи на природные. Также среди изделий людей есть те, что похожи на изделия животных: изготовление масла из молока, изготовление гончарных изделий из земли и воды, выведение зеленого цвета из смешения в равных долях синего и желтого цветов. Существуют такие изделия рук человека, которые сильно изменены относительно своей основы (*асл*), как и изделия естественного вида. Также среди изделий человека есть те, что изменяются относительно их основы, но при этом основа, из которой они сделаны, становится благородной благодаря изделию. Например, изготовление оружия из железа, в котором железо смешано с серебром в равных долях; ткань *дибы*²⁰⁸ из шелка; изготовление дорогих чаш и т.п. Затем мы говорим, что раз человек – плод дерева этого мира, то в нем собраны все силы мира, а также все изделия элементов и животных во всем их избытке, потому что он (человек. – *Т.К.*) выше мира животных, и у него есть душа разумная. У него есть и другие изделия, которые не похожи ни на изделия естественные, ни на изделия искусственные, например, добыча железа при помощи железа, спаривание кобылы с ослом для рождения мула, поручение работы боевым птицам, таким как сокол и ястреб, и т.п. Человек делает покорными диких зверей, например, льва и слона.

110. Когда ты усвоил организацию изделий, о которой было упомянуто, тогда тебе следует знать принцип получения дерева из воды и земли при посредничестве огня и воздуха. Когда семечко или зернышко, из которого вырастает дерево, посадили в землю, а эту землю полили водой, а солнце сверху согрело эту влажную землю, тогда земля пропитывает и расплавляет это семечко теплом солнца и влажностью воды. Когда семечко становится расплавленным, тогда оно впитывает в себя ту влажную землю, в которой оно находится, при

²⁰⁸ Диба – род дорогой цветной шелковой ткани.

помощи силы, которая в нем есть, чтобы стать больше, чем оно было. Та влажная земля, которая стала единым целым с семечком и одной с ним природы, при помощи той силы, которая у нее появилась, втягивает в себя землю, которая окружает ее. Живительная влага и солнечный жар постоянно тянут это расплавленное зернышко вверх из его места, и оно поднимается, потому что жар получен от огня, а место огня наверху. Затем, когда зерно получает из земли влагу, и эта влага в нем расходится, тогда тот жар, который его (семечко. – *Т.К.*) расплавил, оказывается наверху и начинает тянуть наверх эту распространившуюся влагу, чтобы верхушка показалась из земли. Другая его сторона принявшей тепло землей тянется вниз, чтобы принять землю; семечко втягивает в себя эту землю, чтобы оказаться в тепле. Сторона тепла сверху тянет семечко, чтобы оно стало длиннее.

111. Тот жар, от которого появляются ветви, отделяется от них и направляется к центру огня. Оттого, что воздух замораживает его своим холодом, этот жар превращается в древесину, и таким образом она увеличивается. Несмотря на то, что земля преобразовывается при помощи той силы, что появилась в ней от зерна, она становится одной силы с зерном, и благодаря этой силе тепло, что связано с семенем от солнца, становится древесиной, когда достигает верха, а касание холодного воздуха делает ее твердой. С другой стороны, под землей, образуются корни. Поскольку воздух их почти не достигает, они становятся мягкими, чтобы при помощи этой мягкости они могли впитывать в себя тонкие составляющие земли и отправлять их наверх для общения с солнечным теплом. Кора, которая была заморожена сухостью воздуха и образует внешнюю оболочку дерева, не позволяет им (тонким составляющим. – *Т.К.*) выйти, чтобы они не застыли и не стали древесиной. Когда изделие природы, например, воды или земли, принимает в себя работу, то [результат этого] отличается от своего первоначального состояния. Например, базилик, который является изделием природы, когда принимает работу осы, становится медом, который ничем не похож на базилик. Такова причина

появления дерева. Узнавай, чтобы знать; знай, чтобы спастись.

Вопрос двадцать первый

112. Спрашиваешь, брат, о Коране: «Группа людей говорит, что [Коран] Слово Божие (*сухан-и худā*), он не сотворен (*āфрīда*). Тех же, кто говорит, что он сотворен, они называют неверными. Тебе следует разъяснить и раскрыть истину этого, чтобы мы знали».

Ответ

113. Знай, брат, что об этом вопросе любая группа много рассуждает. Мы раскроем, что по этому вопросу говорит каждая группа и какие аргументы приводит. Затем мы раскроем, какой путь верен, чтобы ты следовал истинному пути, и правильно верил на нем. Итак, люди говорят, что Коран есть Слово Божие, и указано, будто Коран сотворен. Доказательство этим словам они приводят из Корана: «С Моисеем Бог говорил так, как говорят» (Коран 4: 164). В другом месте Он разговаривал со своим Посланником: «Вот, Мы сказали тебе: «Истинно, Господь твой объемлет людей своим ведением» (Коран 17:60). Также люди этой группы утверждают, что если кто-либо говорит «Коран создан», то тем самым они называют Бога Всевышнего немощным, то есть Он был неспособен говорить, поэтому Он создал [Коран]. Тот, кто приписывает могуществу Бога неспособность, – неверный.

114. Та группа, что говорит «Коран сотворен», - мутакаллимы. Они говорят: «Нельзя говорить без нёба, рта и языка. Каждый, кто приписывает Богу обладание этими орудиями, - неверный. Если некто скажет: «Бог говорил без нёба и языка», то мы снова скажем, что говорить слова без этих орудий — значит создавать слова, а не произносить». Мутакаллимы говорят, что Слово создано, поскольку Творец создал его и вызвал к жизни. Если бы Коран не был сотворен

Богом, тогда сам Коран был бы Богом.

115. Этим словам они приводят следующее доказательство: Коран может быть либо вечным (*қадїм*), либо созданным (*мухдас*). Если некто скажет «Коран был с самого начала, и никогда не было такого, что его не было», тогда это атрибут Бога. Бог и Коран оба вечны (*қадїм*). Это школа дуалистов (*мазхаб-и санвийāн*). Но невозможно в уме [представить], что одно вечное превосходит другое вечное; тогда Творец изначален, а Коран сотворен по той причине, что его не существовало, пока Бог не дал ему бытия. Когда установили, что Бог вызвал его (Коран. – *Т.К.*) к жизни, тогда он – сотворен и создан, ведь Он дал бытие всем творениям, потому что Он – Творец.

116. Группа, которая отрицает сотворенность Корана, говорит следующее: «Мы не говорили и не говорим, что оба (Бог и Коран. – *Т.К.*) вечны. Если бы мы называли его (Коран. – *Т.К.*) вечным, то имели бы в виду, что Коран это одно, а Бог это другое. Мы не говорим, что Коран существует помимо Бога, но мы утверждаем, что Коран – атрибут Бога, и Бог Всевышний описывается им, потому что Бог есть говорящий (*сухан-гўй*), а это – его Слово (*сухан*). Слово является атрибутом говорящего, а описание невозможно отделить от описываемого. Раз Бог был всегда, то и его атрибут должен всегда существовать; значит, Коран не создан и не сотворен, он – Слово Божие».

117. Мутакаллимы им в ответ говорят: «Мы знаем, что Коран – слово, которое не говорит, не создает и не дает поддержки [чьему-либо существованию]. Каким образом можно говорить о том, что Тот, кто создал, говорит и дает поддержку [существованию], не только подобен тому слову, что не говорит, не создает и не дает поддержки, но и оно само есть Он? Это противоречие, а противоречие ложно». Мутакаллимы говорят: «Допустим, мы говорим: «Коран есть ни оность (*хувиййат*) Бога, ни нечто помимо Него, но Коран есть Его атрибут, а описание неотделимо от описываемого и не составляет

его сущность». Тогда также допустимо следующее высказывание о небе, земле, людях и других существах, помимо людей: «Они тоже неотделимы от Бога, но являются Его деяниями, а деяния не относятся к оности деятеля, но и не существуют помимо деятеля». Например, вы говорите: «Коран – атрибут Бога. Атрибут не относится к оности описываемого, но и не существует помимо описываемого». Итак, если вы признаетесь, что деяние отделено от деятеля, мы тоже скажем, что описание отделено от описываемого».

118. Мутакаллимы также говорят, что Коран либо является оностью Творца, либо существует помимо Творца, либо является частью Творца. Если говорят: «Коран – оность Творца», – то это невозможно, потому что Коран ничего не творит. Если говорят: «Коран существует помимо Творца», – тогда признают, что Коран сотворен, потому что все, что существует помимо Творца, сотворено. Если говорят: «Коран – часть Творца», – то это богохульство, поскольку они приписывают Богу изъян.

119. Мутакаллимы говорят: «Если некто говорит, что нам не следует так рассуждать, то мы их спросим, кто же может так рассуждать. Если, по их мнению, никому не следует говорить, то мы им скажем: «Вам не следует указывать своим противникам». Если они нам скажут, что они так не рассуждают, мы им ответим: «Прекращение вами диспута не является аргументом в вашу сторону для ваших противников». Мы скажем: «На основании чего вы это говорите: на основании Корана или согласно разуму, или согласно пути людей Сунны и согласия²⁰⁹? Во всех трех источниках не указано, что не следует вести диспут на основании доказательств».

120. Мутакаллимы говорят: «Мы поклоняемся Богу, а не Корану. Тот, кому мы поклоняемся, существует помимо того, чему мы не поклоняемся. Бог

²⁰⁹ Люди Сунны и согласия – сунниты.

Всевышний сказал: «Так ужели Тот, кто творит, таков же, как тот, кто не творит? Ужели не понимаете этого?» (Коран 16: 17). Итак, мы говорим вам: если Тот, кому вы поклоняетесь, не похож на то, чему вы не поклоняетесь, тогда Он ему противоположен. Если утверждать вечность обоих, тогда школа дуалистов истинна. В этих словах кроется разложение таухйда».

121. Доводы мутакаллимов в пользу сотворенности Корана приведены в этом аяте: «Но каждый раз, когда нисходит к ним от Милостивого какое-либо новое (*мухдаc*) учение» (Коран 26: 5). Вот упоминание Корана, и Бог в этом аяте называет его «сотворенным» (*мухдаc*), сотворенное должно быть создано (*афрйда*), значит, Коран создан. В другом месте Он говорит: «и повеление Божие исполнится» (Коран 4: 47). Повеление Божие – Коран; в этом аяте Он называет Коран «исполненным» (*карда*), а исполненное должно быть создано, значит, Коран создан. В другом месте он говорит: «Повеление Божие было по предопределению, предопределенному» (Коран 33: 38). В этом аяте Он называет Коран «измеренным» (*андаза карда*), а измеренное должно быть создано. В другом месте Он говорит: «Писание — знамения его мудро расположены, и, вместе с тем, ясно изложены — от Мудрого, Ведущего» (Коран 11: 1).

122. Есть также и предание о Пророке (да пребудет с ним благословение Бога): «Суры «Аль-Бакара» и «Аль-Имран» придут в Судный день как два облака». Не следует описывать Бога его созданиями; Коран является как раз таким атрибутом, а не атрибутом Бога, потому что если бы он был атрибутом Бога, то у него самого не было бы атрибутов. Мутакаллимы также приводят доказательства того, что в Коране можно выделить половину, одну четвертую и одну седьмую. Такой атрибут не может относиться к Богу, потому что то, у чего можно выделить части, должно быть создано. Сказанное мутакаллимами этими аятами и преданием сводит на нет слова группы, которая говорит, что Коран – атрибут Бога, т.к. у атрибута не может быть атрибутов, а поскольку все аяты суть атрибуты Корана, то становится очевидно, что [Коран] не является атрибутом

Бога, и он создан.

123. Итак, если все люди спросят: «Коран создан или он – Создатель?», то ответ будет следующим. Мы говорим: «Создатель – Бог, речью которого является Коран. Но эта речь создана, речь должна существовать помимо говорящего, потому что слова суть буквы, неодушевленные и неразумные. Говорящий же должен быть живым и разумным». Мутакаллимы говорят, что имя – это одно, а названное – другое. Если бы имя каждой вещи было бы тем самым [что оно обозначает], то каждый, кто говорит: «Тысяча динаров», – должен был бы иметь тысячу динаров или получить их; каждый, кто захотел бы иметь богатство, сказал бы имя «богатство», и появились бы золото и серебро. Они также говорят, что в Коране встречаются имена Адама, Ибрагима, Мусы, Исы и Мухаммада; если бы имена были самими названными, то что нам говорить: пророки сидят в тексте Корана или в книге? Итак, установлено, что имя – это одно, а названное – другое. «Нет Бога кроме Него, Живого и Существующего вечно», «Формирующий» и другие – все это атрибуты Бога. Но то, что Он говорит: «Мохаммед есть посланник Божий: те, которые с ним, жестоки к неверным» (Коран 48: 29), не относится к атрибутам Бога, но характеризует Пророка и его приверженцев. Каждое пророчество, как это, содержит в себе как атрибуты Бога, так и атрибуты Его рабов. То, что мы рассказали, есть всеобщие высказывания и аргументированная речь мутакаллимов.

124. Слова людей истины, принадлежащих к последователям семьи пророка (да благословит Бог и приветствует его и род его!), следующие: «Знай, что говорящий и речь, которая является деянием говорящего, – оба относятся к созданию Бога (слава Ему!)». Краткое доказательство истинности этих слов таково: говорящий есть вещь, и речь – тоже вещь. Бог Всевышний говорит: «Кроме Его нет другого Бога; Он творец всего, потому Ему поклоняйтесь: Он покровитель всех тварей» (Коран 6: 102)». В соответствии с этим аятом и говорящий, и речь созданы. Вот какова истина.

Вопрос двадцать второй

125. Спрашиваешь, брат, о Слове Божьем (*калама-и б̄арӣ*) (слава Ему!): «Каково доказательство того, что оно вечно и является причиной всего возможно-сущего (*б̄уданӣ-х̄а*)?». Ты говоришь: «Какая разница между Словом и [Всеобщим] Разумом? Что из них более благородно? Как следует знать о [отношении] Слова к Разуму, если говорится, что Разум неотделим от Слова? Как существуют две вещи, которые неотделимы друг от друга?». Ты хочешь, чтобы твое знание о своей основе (*асл*) было обоснованным.

Ответ

126. Знай, брат, что мы видим мир как творца (*к̄аркун*), но он не обладает знанием. Также мы знаем, что он не выполняет работу в силу своей сущности (*ба з̄а̄т-и х̄ӣш*), а то, что не выполняет работу в силу своей сущности, должно выполнять ее по некоему повелению (*фарм̄ан*). Здесь становится ясно, что мир и все, что в нем, выполняет работу по чьему-то повелению. Выполнение работы незнающим (*н̄ад̄ан̄а*) было по приказу знающего (*д̄ан̄а*). Это может быть достигнуто двумя путями: либо при помощи речи (*гуфт̄ар*), либо действием (*кард̄ар*). Действие стоит ниже речи, потому что действие относится к [свойствам] вьючного животного, а речь принадлежит человеку.

127. То, что существует благодаря действию, воплощает знающий со своим приближенным. Должен быть приказ от него незнающему выполнить эту работу, как плотник выполняет работу топором при помощи своих рук, где топор – его исполнитель приказа. Чтобы знающий мог сотворить незнающего при помощи мудрости, нужно чтобы эта мудрость от знающего обосновалась в нем (незнающем. – *Т.К.*), тогда незнающий сможет выполнить работу. Например, мельник строит мельницу; когда он настроил ее орудия, тогда эта мельница

работает благодаря мудрости, которую принимает от мельника. Для использования этой мудрости знающего при постройке мельницы также должен быть приказ от знающего незнающему. Но этот приказ есть действие. Приказ речью стоит выше приказа действием. Мы в окружающем мире видим, как человек говорит: «Постройте мне дворец с садом». По одному его слову начинают работать сотня рабочих, мастеров, рабочих, формирующих кирпич-сырец, гончаров, плотников и кузнецов.

128. Затем мы говорим, что этот приказ, благодаря которому мир стал деятелем (*к̄аркун*), был речью Бога (слава Ему!). Доказано, что чем короче речь отдающего приказ, тем больше сила влияния приказа. Нет числа меньше единицы. Тогда мы говорим, что речь Бога (слава Ему!) состояла из одного слова, и это слово было на арабском языке. Бог Всевышний назвал это слово «Будь» (*кун*). Мы говорим, что таким образом речь Бога стала причиной бытия мира. Это разъяснение ясное.

129. Что касается ответа на заданный тобою вопрос о разнице между Словом и Разумом, то это чрезвычайно важный вопрос, который настолько высок, что в нем нет пути для мысли и нет удобного случая для оратора. Затруднительно говорить об этом, и тягостно слушать объяснение этого. По указанию казначея хранимых знаний, распорядителя тайн Божьих, дающего пропитание правоверным, самого имāма времени Абӯ Тамим Ма‘ад аль-Мустансира, повелителя правоверных, я скажу об этом коротко, с пользой, без многословия. Бог дарует тебе удачу услышать истину этого и иметь об этом правильное мнение.

130. Мы говорим, что повеление (*фармāн*) Бога (слава Ему!), под началом которого находится все сущее (*хастīхā*), состояло из одного слова (*сухан*), и это было Слово Бога, как мы уже разъяснили. Оно обрело существование от оности Бога не из чего-то, и первое сущее (*хаст нахастīн*) было им (Словом. – Т.К.).

Поскольку оно было первым сущим, то Бог (слава Ему!) выше существования и несуществования. Мудрый человек знает, что между Словом и оностью Бога Всевышнего нет связующего звена, так как оно (Слово. – *Т.К.*) само есть первое связующее звено. Если бы в обретении его существования был посредник, то оно само не было бы первым посредником и не было бы первым существованием. Итак, Слово обрело существование без посредника.

131. Вся совокупность [этого мира] занимает самое высокое положение. Смысл этих слов в том, что все вещи, которым дано имя сущего, находятся в нем все вместе. Все сущее является или причиной, или следствием, другого пути нет. Причина есть то, что приносит пользу, а следствие – то, что принимает пользу; растения являются причиной, а животные следствием, при этом четыре элемента являются причиной, а растения – следствием. Причину и следствие распознают так: когда ты убираешь причину, то исчезает следствие; если убираешь следствие, то причина не исчезает. Если ты мысленно уберешь растения, то животные исчезнут; если ты уберешь животных, то растения не исчезнут. Когда же ты узнал это обстоятельство, то пойми, что Слово Бога (слава Ему!), будучи без посредника, являет собой абсолютную совокупность, и все вещи являются и причиной, и следствием. Слово Бога является источником причины и следствия. Причина стоит выше следствия потому, что при удалении причины следствие исчезает, как мы уже узнали.

132. Следует знать, что с одной стороны Слово есть причина всех причин, а с другой Оно является и причиной, и следствием. Оно является целокупностью, а целокупность — это то, что складывается из причин и следствий. Все, что обретает существование, появляется под его началом; Слово – такая причина, следствие которой объединено с ней и неотделимо. Если бы ее следствие отделилось, подобно другим следствиям, то оно (Слово. – *Т.К.*) не было бы целокупностью. Поскольку один вид сущего есть следствие, как мы сказали, первое сущее является и причиной, и следствием. Установлено, что причина

обоих миров – Слово Бога (слава Ему!). Поскольку оба мира суть ничто иное как причина и следствие, то по этой причине оба мира представляют собой следующие две вещи: один приносит пользу, а другой принимает ее.

133. Разница между Словом и Разумом лишь в ощущении, что они отделены друг от друга. Но Слово и Разум едины, и лишь в речи их двое: они расположены рядом как «черный цвет» и «черный»: черный цвет обнаруживают тогда, когда смотрят на черное. Несмотря на то, что «черный цвет» существует в сущности «черного», ученый человек знает, что черное приобретает имя «черного» благодаря черному цвету, а не благодаря чему-либо другому. О Слове говорят «единство» (*вахдат*), а Разум называют «единым» (*вāхид*); единство одно, и единый один. Хотя единство происходит из единого, мудрый человек знает, что единое становится достойным этого имени потому, что в нем присутствует единство. Благодаря этому мы постигаем, что Разум существует один в ранге, так как то, что приняло существование, устойчиво по своей сущности и чему определяется число, то называют «единицей» и знают как «единое». Все, что познаваемо, находится под началом Разума; Разум должен быть раньше того, что находится под началом Разума. Все числа обладают именем «единица»: одна тысяча, одна сотня, один десяток и т.п. Имя единичности потому им присуще, что единица есть причина счета, до нее нет никакого числа. Единица действительно присутствует во всех числах, в единице же ни одно число не присутствует, но лишь потенциально, потому что единица – причина чисел, а все числа – ее следствие, как железо действительно присутствует во всех мечах, но в железе нет ни одного меча, а лишь потенциально.

134. Мы говорим, что Слово было первым сущим, оно было полным, а имя «целокупность» не соответствовало Ему до тех пор, пока, как ты знаешь, оно (Слово. – *Т.К.*) не было одновременно причиной и следствием. Поскольку в мире причины связаны со следствиями и неотделимы друг от друга, то, когда

убираешь причину, исчезает и следствие. Эта первая причина, которая есть Слово, более достойна того, чтобы не быть отделенной от своего следствия. Все сущее находится под началом ее (первой причины. – *Т.К.*) следствия, которым является Разум. Узнавай, чтобы знать; знай, чтобы спастись.

Вопрос двадцать третий

135. Спрашиваешь, брат, о владении Бога Всевышнего: «Что это? Сколько их? Есть ли у Бога другое владение, помимо этих двух миров, духовного и материального? Если бы у Бога было больше владений, чем эти, не было бы величие Его владений больше, а Его могущественность более великой?». Ты говоришь, что, по словам одной группы, Богу принадлежит бесконечность «первых», а «первым» принадлежит бесконечность «вторых». Ты хочешь, чтобы тебе была показана верность этих слов доказательствами разума, чтобы передавать их (слова. – *Т.К.*), если они верны; в противном случае показывать их неистинность при помощи доказательств. Вот и все!

Ответ

136. Знай, брат, что наука Бога хранится в Его сокровищнице, а казначей Его – имам времени. Бог Всевышний сказал: «Милостивый, Он научил Корану. Он создал человека, научил его красноречию» (Коран 55: 1 – 4). Никто не может коснуться науки Бога, но лишь по указаниям казначея, как сказал Бог: «Это учение есть досточтимый Коран. Он в сокровенном писании; К нему прикасаются только чистые» (Коран 56: 77 – 79). Тот, кто протягивает руки к знанию Бога без повеления властелина своего времени, – вор. Когда он захочет воздать хвалу [Богу], то должен быть осужден, ведь сам он не ведает, как Бог говорит: «Когда им говорят: «Не распространяйте нечестия на земле»; они говорят: «Нет, мы только поддерживаем благочестие». Не они ли на самом деле распространители нечестия? Но они не понимают того» (Коран 2: 11 – 12).

137. По великодушию властителя времени мы скажем, что такое владение Бога и сколько их. При помощи ясных аргументов покажем, что неверно говорят те, кто утверждает, что Богу Всевышнему принадлежит бесконечное число «первых», а каждому «первому» бесконечное число «вторых», и что на земле было триста шестьдесят Адамов, и во время каждого Адама были триста шестьдесят посланников. Они протягивают руки к науке Бога без указа Его казначея, и нет у них ни одного доказательства того, что они говорят, ни из Книги Бога, ни из преданий о Пророке, ни из доводов разума. Они стали главенствовать над правоверными речами пустыми.

138. Знай, брат, что все ученые мужи согласны в том, что Бог един (*йакӣ*), и все Священные Писания (*китāб-хā*) Бога, которые принесли посланники, – тому свидетельства. Вот что написано в Коране, печати Священных Писаний: «Он Бог, единый, грозный» (Коран 39: 4). Сначала мы ответим тем, кто восхваляет большое количество владений Бога: если бы величие и могущественность зависели от величины и большого количества [владений], то должно было бы, чтобы Бог (слава Ему!) имел множественность в своей ононости, а не абсолютную единичность (*йакӣ маҳз*). Если некто спросит, каким образом может такое быть, что единое имеет в себе множественность, то мы приведем пример мужчину, в котором потенциально находятся потомки, а в его потомках – бесчисленное множество потомков. Повелитель правоверных ‘Алӣ был мужчиной, который в своей ононости имел множественность, а сегодня эта множественность явлена несколькими тысячами потомков ‘Алӣ, которые из-за него появились и появляются в мире. Бог Всевышний намекнул своему Посланнику на Свою милость – многочисленность потомков повелителя правоверных – в следующем аяте: «Мы дали тебе Кавсар²¹⁰» (Коран 108: 1). Кавсар человеческий – иметь много потомков. Он указал, что за его потомками

²¹⁰ Кавсар, Каусар – (от араб. الكوثر «обильный; обилие») – название одной из райских рек.

будут закреплены толкование повелений Бога и комментирование Его книги (*ta'vīl kitāb-u y*). Следует знать, что «множественность» (*bisīārī*) значит нечто незавершенное. Если бы повелитель правоверных был на месте своего потомка, до прихода которого материальный мир сохраняет прочность, и который будет *Qā'im* в день воскрешения, то у него не было бы ни одного потомка. У Великого (мир Ему!) не будет потомка потому, что он – печать людей, творение в нем обретает завершенность, а все что цельно, у того не может быть ничего другого. Отсюда становится ясно, что во множественности нет цельности, но [цельность есть] в единичности, которую Бог Всевышний сделал своей истиной (*ḥaḳīqat*).

139. Когда же мы разъяснили, что вся многочисленность происходит из недостатка, мы скажем: если бы у владения Бога были «первые» и «вторые», то многочисленные миры были бы вынуждены существовать, и их можно было бы исчислить. Всегда есть число больше того числа, которое присуще исчисляемому; когда ты его приписываешь Богу (слава Ему!), оно гораздо меньше [Бога]. Кто говорит: «Если бы было несколько подобных владений, то они были бы больше и лучше», тот приписал бы могущественности Бога совершенство и недостаток. Мы снова скажем: если у кого-либо появится мысль, что владение Бога было бы больше, если бы у Него были другие миры кроме этого, то следует смотреть очами разума, чтобы увидеть, в действительности ли этот мир – владение Бога или нет. Если бы этот мир был владением Бога, то у него не было бы краев, но у этого мира есть края, и тогда необходимо [признать], что за этой границей владения Бога – не владения Бога. Если бы этот мир был больше, то и могущество Бога было бы больше. Если мир не был сотворен больше, а именно такого размера, то следует [признать] ограниченность могущества. Если бы этот мир был владением Бога, то в нем не было бы несколько тысяч безводных степей без растений и животных, несколько тысяч сухих пустынь и мрачных солончаков; не было бы гор без растений, воды и самоцветов; не было бы ужасных вод, которые текут и разоряют поселения; не

было бы в этом владении Бога лютых зверей, которые для пропитания убивают животных. Если бы Богу долженствовало иметь много миров, и многочисленность его владения выражалась бы в многочисленности миров и людей, то Он создал бы мир, который мы видим, более благоустроенным, в котором бы не было никакого разрушения. Если кто-либо посмотрит на этот мир проницательным взглядом, то поймет: если весь этот мир будет более благоустроен, в нем будет больше людей и благоустроенной местности, то сотни тысяч других миров будут такими же, как этот. Когда увидит мудрый человек то, что сказано, то поймет, что на самом деле этот мир не есть владение Бога. Если бы этот мир был владением Бога, то за границей этого мира было бы не Бога владение. Этот мир телесен, а тело имеет шесть границ. Каждая вещь, ограниченная шестью гранями, отделена этими границами от вещи, которая находится вне ее. А раз так, то этот мир не может быть владением Бога, ведь то, что вне его, не может быть владением Бога.

140. Теперь же, когда мы разъяснили, что этот мир на самом деле не является владением Бога, мы скажем, что в действительности владение Бога — это то, у чего нет начала и нет конца, вне чего ничего нет, ведь если бы вне его было что-то, то эта вещь, находящаяся вне владения Бога, принадлежала бы не Богу. Если кто-либо спросит: «У чего нет ни начала, ни конца? Вне чего не существует ни одна вещь?», мы ответим, что это единица, которой из ничего Бог (слава Ему!) дал существование по могуществу своему. Доказательство истинности этих слов таково: все известные тебе числа берут свое начало из единицы. Ты знаешь, что десять, сто и тысяча возникли из единицы, но не знаешь, откуда появилась единица и что это такое. Так знай, что единица не имеет начала; если ты прибавляешь к ней, то не достигнешь такого конца, где ничего нельзя было бы к ней прибавить. Знай, что у единицы нет начала, и каким бы большим не было число, начало его — единица, и конец его — единица, и вне ее ничего нет. Затем следует знать, что владение Бога — единица, вне которой

ничего не существует. Эта единица есть Господствующий²¹¹, у которого нет ни начала, ни конца.

141. Если некто спросит: «Что же такое в действительности единица, ведь я не нахожу в мире вещи, которая носила бы имя «единицы»?», то мы ему ответим: в действительности единицей является Разум. Вне его не существует ни одна вещь: если Разум знает о вещи, то эта вещь существует, а если Разум что-либо отрицает, то это не утверждено (*исб̄āt*). Мы говорим, что единица, причина всех чисел, является доказательством того, что Разум в действительности единичен. Поскольку всему, что существует, определяется число, и Разум принимает все, что имеет существование, и приводит его под свое начало, то становится ясно, что единица есть Разум, и владение Бога – Разум, а не что-то другое. Разум есть «первый», ведь если бы он не был «первым», то все вещи не оказались бы под его контролем. Когда же определено с «первым», то ему необходимо «второе», в котором бы проявилось его влияние, как единица проявляется в двойке: мы обнаруживаем две единицы в двойке. Мы говорим, что «второе» Разума – Душа. Доказательство истинности этого утверждения – проявление влияния Разума при проникновении в душу человека, как проявление единицы в двойке и принятие двойкой единицы. Итак, все, что имеет число, образовывается из этих двух положений.

142. Мы говорим, что владение Бога – едино и доведено до полноценности этими двумя положениями, а именно: оно является простым (*бас̄īt*), как единица, и составным (*мураккаб*), как двойка. Именно таким является владение Бога – Разум, который обрел полноценность со своей парой – Душой. Единица Бога представляет собой неделимость (*бас̄ātāt*), как единица, и синтез (*таркīb*), как двойка. Если бы не было двойки, то не появилось бы ни одного числа. Разве ты не видишь, что как бы велико не было число, оно находится

²¹¹ Господствующий (араб. الفهار) – одно из 99 имен Аллаха.

между двух: начало его – единица, и конец его – единица, и они образуют двойку. Мы говорим, что единица, которая в своей оности является полноценной, на этом основании не приемлет никакого увеличения по своей сущности: если ты умножишь единицу на единицу, то в итоге получится единица. Двойка же, которая является первым увеличением, неполноценна, а показатель несовершенного – то, что оно принимает увеличение, поэтому двойка принимает увеличение. Разве ты не видишь, что при умножении два на два получается четыре, а если во второй раз четыре умножить на два, то получится восемь, и произойдет увеличение? Итак, очевидно, что полноценность присуща единице, а изъян в многочисленности.

143. Если некто говорит, что во владении Бога должно быть много «первого» и «второго», чтобы Его владение было более великим, то говорит он это по своей невежественности и незнанию точных наук. Знай, что если бы Бог (слава Ему!) создал первое и назвал его «первым», и тогда же создал нечто другое, подобное [первому], то нельзя было бы оба назвать «первым». Когда эти два «первых», которые оба принадлежат Богу, прибавлены друг к другу, то один «первый» является «вторым» по отношению к другому «первому», и наоборот. В книге, которая называется «Души и ангелы», тот, кто не знал ни души, ни ангела, говорил в нескольких местах, что во владении Бога бесконечное число «первых», поскольку каждый «первый» не знает, что во владении Бога много такого рода [«первых»]. Такую бессмысленную речь говорит тот, кто не знает ни «первое», ни «второе».

144. Первое потому названо «первым», что нет другой вещи подобного рода и все остальное находится под ее началом, а когда вещь увеличивается, то она становится недостойной этого имени. Первое есть Разум; Разум должен быть абсолютно полноценным, и ни одна вещь не может быть скрыта от него, дабы он имел право носить имя «Разум». Раз первое, т.е. Разум, не знает, сколько у Бога есть подобных ему, тогда он невежественный, глупый. Автор книги «Души и

ангелы» претендовал на то, что он знает гораздо больше, чем Разум, но не знал, что собой представляет Разум, и не ведал, что не знал [этого]. Это изъясн, который не может быть скрыт от мудрого человека. В той же книге также сказано, что у каждого «первого» есть множество «вторых». Хвала Богу! Мы ответим ему, что он, должно быть, слабоумный, раз говорит такое. Разве кто-нибудь из желающих разобраться в этом [вопросе] принял бы, что существует «первый», а у него есть «второй», и у того же «первого» есть другой «второй», а у «второго» есть «третий» и то же самое с остальными «вторыми» до бесконечности? Знай же, что если есть «первый», то у него есть «второй»; а если кроме него (этого «второго» - *Т.К.*) есть еще что-либо, то это не будет «второй», но «третий», «четвертый», «пятый». То, что следует за вторым, и второй стоит между ним и первым, не обладает силой второго, как четвертый не обладает силой третьего. Эта речь бессмысленна и губительна, и как может кто-то говорить, что существует «первый», у которого бесчисленное количество «вторых»? Это то же самое, как тот, кто не знаком с геометрией, говорит, что есть линия, у которой существует один конец, но не существует другой. Линия же — это то, что пролегает между двумя точками; если обнаружена точка начала, то может быть обнаружена и точка конца. Итак, невозможно, чтобы «первое» было одним, а «вторых» - бесконечное множество.

145. Мы указали, что первый есть Разум, ни одна вещь от него не скрыта, и невозможно, чтобы существовало что-либо, о чем не ведал бы Разум, иначе от него следует отнять имя «разум» и приписать имя «невежество». Если некто говорит, что у Бога несколько «первых», которые не ведают, сколько у Него «первых», тогда он должен сказать, что существует множество чисел, в которых не присутствует ни одна единица, а это утверждение бессмысленно, потому что в основе чисел лежит единица, и без единицы не существует числа. Мы говорим, что «второе» есть Душа, «третье» - материя и все, что находится на своем месте и производит действие по повелению Бога (слава Ему!). «Первое» никоим образом не может быть больше единого, и с точки зрения науки «первое» не

может иметь больше одного «второго». Тот, кто говорит, что у «первого» может быть пять «вторых», должен сказать, что два само по себе – это два, три – это тоже два, четыре – также два, пять и так далее, что является очевидной неправдой. В той же книге было сказано, что в самом укромном месте неба у Бога (слава Ему!) находится «первое». Тот невежда, что утверждает это, не знает, что то, что имеет один угол, имеет множество [других углов], а то, что имеет множество, этим множеством отделено от других вещей. В этом случае владение Бога оказывается отделенным от других вещей, и тогда следует сказать, что эти другие вещи не принадлежат Богу.

146. Когда же мы установили, что «первое» не может быть больше единого, и у него должно быть лишь одно «второе», мы укажем, что в каждом круге времени не может быть больше одного *нāтиқа* и его *вақй*²¹². *Нāтиқ* подобен «первому», т.е. Разуму, а его *вақй* подобен «второму», т.е. Душе. Из приведенного нами разъяснения становится очевидно, что владение Бога есть Разум, у которого нет начала и конца, и нет ни одной вещи, которая лежит вне его. Узнавай, чтобы знать; знай, чтобы спастись.

Вопрос двадцать четвертый

147. Спрашиваешь, брат: «На каком основании люди зовутся слугами (*банда*), а те, кто ходит на четырех ногах, слугами не называются? Потому ли люди называются слугами, что у них не было способности создавать? Или же они совершили в этом злодеяние, из-за чего стали слугами? Если это не так, то почему же человек стал слугой, а другие животные не стали? Вот и все!».

Ответ

²¹² См. сноску 30.

148. Знай, брат, что все существующее в этом мире заключено в оковы (банд) Бога, и ни одна вещь не может освободиться из этого заключения. В-первых, мы скажем, что небо и звезды заключены в оковы формы, круговорота и числа; каждое из них находится в [пределах] формы и числа, так что не могут выйти из них. Седьмое небо не может стать подобным шестому, а шестое подобно седьмому. Каждая звезда в небе связана, так что не может выйти из него. То же самое с четырьмя элементами, каждый из которых заключен в оковы: огонь связан теплом и сухостью и не может освободиться от них; воздух опутан теплом и влажностью; вода – холодом и влажностью; земля холодом и сухостью.

149. Когда минуешь элементы, то [увидишь, что] все, что порождено миром, заключено в оковы и не может освободиться из них. Например, растения, у которых нет стебля, такие как тыква и дыня и другие им подобные, которые поднимаются из земли без поддержки, находятся в оковах лежания. Те [растения], которые имеют стебель, например, пшеница, ячмень, турецкие бобы и тому подобное, находятся в оковах вертикального положения и не могут осесть. Каждое растение заключено в оковы своего семени и кроме него (семени. – *Т.К.*), которое есть его плод, не может ничего произвести. Когда ты перейдешь от растений к животным, [то увидишь, что] каждое из них находится в оковах и не может из них освободиться. Например, травоядное не может есть мяса, а плотоядное не может питаться травой. Каждое находится в оковах Бога в том смысле, как мы говорим. Ни у одного животного не может появиться приплод кроме как в своей паре, и это тоже оковы Бога.

150. Итак, все существующее, которое мы упомянули, кроме человека, находится в оковах Бога. Каждое удерживается отдельно в своем очерченном месте. Доказательства существования в этих оковах приведены: они (все существующее, кроме человека. – *Т.К.*) покорены, закованы и являются невольниками. Признано, что у них существует покоряющий и удерживающий, который не подчинен и не удерживается [кем-либо где-либо без своей воли]: «Он

единый, всевластный» (Коран 13: 16). Несмотря на то, что перечисленным вещам не присуща речь, каждая из них, находясь в своем чине, говорит о своей немощи и о могуществе Бога, по словам Всевышнего: «нет ни одного существа, которое не возсылало бы славы Ему, хотя вы и не понимаете хваления их. Истинно, Он кроток, прощающий» (Коран 17: 44).

151. Когда же ты минуешь эти оковы, то узнаешь, что, с одной стороны, по повелению Бога звезды и небосвод подобны слугам четырех элементов, потому что они приносят пользу элементам и вращаются вокруг элементов, как слуги и рабы, которые крутятся вокруг своего господина. С другой стороны, элементы подобны рабам для небосвода и звезд, так как от них принимают силу и становятся могущественными. Таким же образом, с одной стороны, четыре элемента подобны рабам для растений, потому что каждое растение берет все, что хочет, от элементов, как господин от рабов. С другой стороны, растения подобны рабам для элементов, так как они получают пропитание и свою силу от элементов, как рабы получают пропитание от господина. Животные так же, с одной стороны, подобны рабам для растений, потому что выносливость животных основана на растениях, как сила рабов на господах. С другой стороны, растения для животных подобны рабам, поскольку на растения распространяется власть животных, как власть господина над рабами.

152. Когда же ты после этих созданий дойдешь до человека, то обнаружишь, что он – властелин над всеми творениями, так как человек обладает [возможностью] вносить изменения (*таṣарруф*) во все творения. Человек может сохранить пользу (*фā'ида*) неба от [проникновения в] землю: если земледelec возделает семена не вовремя, то не проявится ни то, что небо и звезды приносят пользу (*фā'ида дāдан*), ни то, что элементы принимают пользу. Человек может удержать пользу элементов от [проявления в] растениях, не поливая растения и не в срок собирая урожай. Человек может удержать пользу растений от животных, отгоняя животных от растений.

153. Итак, мы узнали, что человек – властелин над всеми созданиями, и все растения, животные, элементы, небеса и звезды находятся под его началом. Одна группа покорена другой группой, а другая группа является господином для той группы. Как говорит Бог Всевышний: «Они ли раздатели милости Господа твоего? Мы раздаем им жизненные потребности в этой дольной жизни, возвышаем одних над другими в степенях, так что одни из них держат подвластными себе невольниками» (Коран 43: 32). Элементы подвластны растениям, растения подвластны животным, а человеку подвластно все. Бог Всевышний сделал человека властелином над растениями и животными тем, что Он послал свое Слово ему (человеку. – *Т.К.*) и из всего мира [лишь] его призвал поклониться Себе. Он связал его путами страха и надежды. После того, как Он связал его путами творения, Он связал его путами знания. Знание (*дāниши*) – высший атрибут, которым отметил Бог человека. Человек обрел этот специфический атрибут благодаря оковам знания, в отличие от других рабов, которые не были связаны этим атрибутом. Этими оковами знания человека является разум, благодаря которому органы тела удерживаются от того, что делать непотребно, а его язык [удерживается] от говорения недостойных вещей. У других животных его (разума. – *Т.К.*) нет. Стыд человека – оковы Бога, страх осуждения и надежда одобрения – оковы Бога, а другие животные не имеют этих оков.

154. После этих оков Бог Всевышний послал человеку Посланника, дал Книгу и Повеление, удержал его от бесчестных поступков, сделал его жаждущим надлежащих поступков и призвал его (человека. – *Т.К.*) познать Его, так как сделал его обладателем разума и вместилищем этой работы. Например, когда некто богат, у него есть слуги, и он должен дать средства на жизнь для каждого из этих слуг по степени их служения. Одному из слуг он дает дорогой самоцвет и делает его торговцем и хочет, чтобы тот стал богатым, как его господин, и не одобряет, что его слуга не преумножает это богатство. Таким же образом он

оставляет других слуг бедными. Мы говорим, что этот богатый [некто] – Повеление Бога (слава Ему!), а его слуги – этот мир со всем, что в нем есть. Тот слуга, которому он дал дорогой самоцвет, – человек, а дорогой самоцвет – разум, а получение дохода, которого он хочет, – познание Истины, чтобы человек благодаря полученной прибыли стал богатым и достиг уровня Разума. Затем мы скажем, что Бог Всевышний выделил человека своим Повелением ради благоденствия. Для него повеление Бога стало оковами на нем, и имя «служения» стало присущим ему, в отличие от других животных, которые не были этим связаны.

155. Но ответ на вопрос, который ты задаешь: «Если человек не согрешил в своем создании, то почему он стал слугой, а другие животные не стали?», состоит в следующем. Первым делом знай, что другие животные – слуги человека, а человек – слуга Бога. А вопрос, который ты задаешь: «Если человек не согрешил в своем создании, то почему он стал слугой», тогда был бы верен, если бы ему от этого служения был вред. Почему ты не говоришь: «Если бы человек сотворил бы благое дело раньше своих созданий, не был бы он достоин служения, чтобы обрести обитель вечности, [тогда как] другим животным это недоступно?».

156. В соответствии с предпосылками, которые названы, он (человек. – *Т.К.*) в том смысле является господином над всем, что по благим поступкам достоин служения. Посредством этого служения человек [вырывается] из границ [существования в состоянии] вьючного животного (*сутурй*) и достигает границ состояния ангела (*фариштагй*) и обретает вечную жизнь. Это было благодеянием бога, что ему (человеку. – *Т.К.*) определено имя слуги, как и одаривание и выделение его разумом, а не грехом, ведь если бы это служение шло от греха, то [человек] от границ состояния ангела достигал бы границ вьючного животного, а не наоборот. Итак, в действительности слуга Бога это тот, кто истинно принимает Повеление и хранит [его], дабы он освободился от оков

элементов, и исчезла над ним власть души чувственной, так как когда человек стал подлинным слугой, власть души чувственной, которая на самом деле бес, была свержена, а из того, в ком власть этой души свергнута, получился ангел, и он достиг вечного рая. Бог Всевышний говорит Иблису: «Истинно, над Моими рабами у тебя нет власти» (Коран 15: 42). Узнавай, чтобы спастись; исследуй, чтобы знать.

Вопрос двадцать пятый

157. Спрашиваешь, брат: «Отчего происходит неопределенное положение (*āwīzīshī*)²¹³ человека [между состояниями вьючного животного и ангела]? Что есть наказание (*'aḳāb*)? Как следует знать об этом? Разъясни».

Ответ

158. Знай, брат, что неопределенное положение человека происходит от незнания, потому что душа человека приходит в этот мир невежественной, не имея ни одного орудия. Здесь [в этом мире] она обретает орудия, например, глаза, уши, сердце, язык и прочее, при помощи которых в состоянии найти и уразуметь знания. Когда в этой обители [душа] получила орудия для обретения знаний, хозяин этих орудий подобен человеку, который посылает землепашца на свой надел и дает ему пару быков, семена и орудия для земледелия, чтобы он возделывал землю там и не сидел без дела. Затем мы скажем, что тот, кого послали на надел, – человек, а хозяин надела – Всеобщая Душа, а надел – этот мир, пара быков – это тело с чувственной душой, а земледельческие орудия – глаза, уши, сердце и язык; семена же – разум. Если у человека нет никакого разума (*ḫūshī*), то при помощи этих орудий, которые ему даны, он должен что-то познавать и чему-то учиться, чтобы, вернувшись в тонкую обитель, где

²¹³ *أویزش* дословно переводится как «подвешивание».

находится его источник, он имел что-то при себе, ради чего он был послан сюда [в этот мир]. Не следует ему быть таким же в день выхода отсюда, каким он был в день, когда пришел сюда, как говорит Бог Всевышний невеждам и несчастным: «Вы придёте к нам одинокими, какими Мы сотворили вас в первый раз, оставивши позади себя то, чем Мы наделяли вас» (Коран 6: 94).

159. Если человек не использует в повиновении своему Творцу инструменты, которые дал ему Бог Всевышний в этой обители, то, когда душа отделяется от тела, также не обнаруживает никаких инструментов и пребывает в изумлении, как человек, у которого нет ни глаз, ни ушей, ни сердца, ни языка. Следует подумать, как тяжело положение такого человека, полное страданий и мучений. Если же человек при помощи глаз делает то, что ему приказали, ушами слышит то, что есть Повеление, идет тем путем, который указал Посланник (мир Ему!), языком говорит то, что Он говорил, а сердцем знает то, что Он приказал, то душа, отделившись от тела, останется с глазами, ушами, сердцем и языком, дабы обрести в полной мере благоденствие того мира, как Бог Всевышний говорит: «Если будет делать добро, то будете делать добро для самих себя; и если будете делать зло, то также для себя» (Коран 17: 7).

160. Затем мы скажем, что неопределенное положение человека происходит от невежества. Когда душа невежественна, то в невежестве покидает этот незнающий мир, и не только не достигает мира загробного, который разумен, но остается в огне эфира, который расположен на границе этого мира, и вечно пребывает в муках, как и этот незнающий мир находится в страданиях от невежества. Если некто говорит: «Почему ты говоришь, что этот мир находится в муках и в неведении?», мы ответим: когда некто делает работу один раз и снова ее разрушает, и делает во второй и третий раз и точно также свое творение разрушает, мы знаем, что делает это по глупости и пребывает в мучении от выполнения работы по невежеству. Дело этого мира заключается в том, что он производит на свет растения и животных и снова их разрушает по

неразумию, что видно внешними очами. Если бы этот мир не был неразумным, тогда он один раз произвел бы на свет то, ради чего его создала Всеобщая Душа, и избавился бы от обилия и непрерывности этой работы. Когда мы видим, как из четырех противоположных элементов [мир] производит на свет растения и животных и снова рассеивает, мы познаем, то, что он рассеивает, было собрано из противоположного и таким и останется. Раз животные и растения – части этого мира и их состояние есть объединение и распад, мы познаем, что состояние всего этого мира точно такое же и таким же будет. Затем мы скажем, если душа человека неразумна в этом неразумном мире, то останется измученной и неразумной в том же роде, каким обладает, и в огне, который пылает вокруг мира, как говорит Бог Всевышний: «Нечестивым Мы приготовили огонь, который окружит их как шатер.» (Коран 18: 29).

161. Наказание же есть отставание (*бāз нас мāндан*); тот, кто отстает от нормы человека, которая есть становление разумным, и возвращается к вьючным животным, тот будет наказан, так как наличествует отставание его от мира тонкого. Исследуй, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос двадцать шестой

162. Спрашиваешь, брат: «В чем состоит спасение (*рахāйиши*) человека? Что такое воздаяние [за добрые дела] (*савāб*)? Объясни, чтобы мы знали».

Ответ

163. Знай, брат, что спасение человека кроется в знании. У человека есть две вещи, которыми он может воспринимать знание. Одна из них – сердце, которым он ведает, а другая – тело, которое использует знание. Например, у того, кто учится ремеслу, должен быть объемлющий ум и здоровое тело, чтобы своим телом он мог практиковать это ремесло на протяжении времени, пока ремесло не

станет изученным. Применение этого ремесла есть воплощение того знания, что составляет сущность ремесла. Изучение практического результата сердцем есть превращение в тонкое (*лаṭīf гардāнīдан*) этого плотного практического результата. Так в душе плотника находятся все вместе и обтесывание дерева, и измерение его частей, и [изготовление] стула из нескольких кусков, таких как треугольник, квадрат и шестиугольник, так что он может воплотить их снова и снова тогда, когда захочет, без умаления того, что у него в душе. Затем мы скажем, что практика (*кār кардан*) есть превращение тонкого в плотное (*касīф гардāнīдан-и лаṭīф*), а изучение практики (*дāнистан-и кār*) – превращение плотного в тонкое (*лаṭīф гардāнīдан-и касīф*).

164. Затем следует знать, что сначала форма этого мира, который Всеобщая Душа воплотила в осязаемой материи, находилась внутри Всеобщей Души в тонком состоянии, чтобы она воплотила ее в плотном состоянии, дабы души, приходящие в этот мир слабыми, сначала обрели это плотное и познали. Тогда на основе их знаний они найдут путь в обитель тонкого. Посланники (мир им и благословение!), которые были уполномоченными Души, при поддержке разума делали следующим образом. Сначала они давали людям, которые были невежественными, Божественное Откровение, которое является явленным законом шариата, и повелевали людям использовать эту материальную вещь. Например, ювелир с болью отдает в руки учеников кусочки [золота], чтобы те их отбили и понемногу отрезали, чтобы они стали ловки в ювелирной науке и властелинами над золотом, чтобы они могли сделать из золота все, что пожелают. Действие Всеобщей Души было первым, и это было воплощение тонкого в плотном, чтобы тонкое знание, которым обладала Душа, проявилось в этом плотном изделии. Действие Посланников было последним, и это не может быть ничем иным, как превращение плотного в тонкое. Итак, шариат посланников подобен этому миру: тот, кто не появился в этом мире, не достигнет того мира, как тот, кто не исполняет шариат, не достигнет науки комментирования (*'илм-и та'вīл*). Бог Всевышний говорит: «В Коране Мы

ниспослали врачество и милость верующим; в противоборствующих же он увеличит только страдания» (Коран: 17: 82). Знай, что Божественное откровение есть воплощение тонкого в плотном, потому что тонкому принадлежит высокое место, как небо, а плотному низменное место, как земля.

165. Итак, значение «Божественного откровения» – воплощение тонкого в плотном, а значение «комментирования» – превращение плотного в тонкое и возвращение значения чего-либо к его основе, каким оно было. Следует знать, что Божественное откровение подобно деревянной приставной лестнице, которую спустили с неба ради того, чтобы поднять души людей на небо. Правоверный должен подниматься от основания лестницы к ее вершине, чтобы добраться до неба. Его подъем с низа лестницы заключается в том, что он принимает Божественное откровение и шариат, которые представляют собой нижнюю ступень лестницы, чтобы однажды он достиг верха лестницы, то есть науки комментирования, как говорит Бог Всевышний: «... к которому восходит и благое слово, и доброе дело: Он того возвысит» (Коран: 35:10). Это доказательство того, что следует начинать с Божественного откровения, которое ниспослано сверху, и мы связываемся откровением, чтобы через него мы смогли подняться к комментированию.

166. Раз мудрый знает, каким образом Всеобщая Душа преобразовала свое тонкое знание в создании этого плотного мира и дала духовное знание людям через язык посланников в плотном шариате и материальных примерах, то знает, что это было милостью Бога. Когда человек старается применять на деле шариат, тогда обретает науку комментирования, и он превращает плотное в тонкое и использует оба орудия, тело и душу, которые были ему даны, и становится подобен Всеобщей Душе. Всеобщая Душа знала и выполняла работу, человек выполнял работу и познавал, так он уподобился ей. Всеобщая Душа по знаниям подобным себе делает каждого, кто стал подобен ей, выполняя работу по своему шариату, как говорит Бог Всевышний: «Верующие! Если вы поможете Богу, то

и Он поможет вам и укрепит стопы ваши» (Коран 47: 7). Если человек работает для знания по повелению Посланника своего временного цикла и повинуется властелину своего времени, то становится подобен Всеобщей Душе, и когда душа его покидает тело, то возвращается в небесный мир, а в этом мире становится властелином и зрителем. Затем он отдыхает от делания и из мучений переходит в вечное блаженство, которое ни один язык не может описать и не может случиться ни с одним сердцем.

167. Что касается воздаяния за добрые дела, то его смысл – «возвращение» (*bāz gaитан*). Когда душа получает приказ, становится знающей, а когда становится знающей, возвращается к своему истоку и достигает мира разумного и связывается с тем миром тем же родом, что ей присущ, и избавляется от этого неразумного мира, который потенциально есть преисподняя. Исследуй, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос двадцать седьмой

168. Спрашиваешь, брат: «Что такое *Сирāt*²¹⁴? О нем говорят, что он висит над преисподней, тоньше волоса и острее меча. Все люди должны пройти по нему: праведные проходят его и попадают в рай (*бихиит*), а злосчастные падают с него в ад (*дӯзах*). Разъясни, дабы мы знали».

Ответ

169. Знай, брат, что «*сирāt*» на персидском языке означает «путь» (*рах*), который существует в двух ипостасях: одна – путь явленный (*рāх-и зāхир*),

²¹⁴ *Сирāt ал-мустақīm* – тончайший мост, протянутый над адом в рай, по которому пройдут все люди: и праведники, и грешники во время Судного дня. Доберутся до рая, преодолев этот мост, только праведники и те, чьи прегрешения не так тяжки и окупаются добрыми делами. Остальные же под тяжестью грехов не смогут пройти по мосту *Сирāt* и упадут в адский огонь. Лишь некоторым из них удастся выбраться оттуда после очистительного наказания.

которым люди ходят на поверхности земли; другая – путь, по которому люди идут в своей душе, совершая хорошие и плохие поступки. Если бы существовал один *Сирāt*, подвешенный над преисподней, по которому должны пройти все люди, тогда Бог Всевышний в своей Книге не указал бы суру «Аль-хамд»²¹⁵ и не повелел бы: «Призывайте Меня, чтобы Мы указали вам путь», в следующем аяте: «Веди нас путём прямым» (Коран 1: 6). Он повелевает желать пути прямого, то есть верного (*рāст*). Это доказательство того, что на ложном (*нāрāст*) пути находится нечто кроме Бога. Если бы Бог создал один путь, по которому мы должны пройти и преодолеть его, то не приказал бы нам молиться об этом, то есть молиться об указании пути прямого, пути пророков, праведников, мучеников и добродетельных. Бог Всевышний повелевает: «...те будут вместе с теми, кого облагодетельствовал Бог, — с пророками, праведниками, с мучениками, с благочестивыми» (4: 69).

170. Итак, установлено, что этот путь есть душа, и его можно пройти лишь душой, а не телом. Бог Всевышний сначала дал указание на это посланникам, затем их *ваṣī*, затем *имāмам* Истины, затем их *худжжа*, как было сказано. Это те, кому Бог Всемогущий и Великий оказал милость. Это посланники, которых Он называет пророками потому, что они приносят вести того мира людям; это обладатели истины, которых Он называет *ваṣī* потому, что они толкуют шариат и обосновывают правдивость слов пророков мудрым людям, давая толкование Книги и раскрывая примеры, что в ней приведены. Свидетельством называет *имāмов* Истины, они – свидетельство Бога среди людей. Он также говорит о праведниках и называет их *худжжа*, так как в них находится благочестие людей.

171. Когда мы выяснили, что *Сирāt* – путь души, а не тела, то мы скажем: правы те, кто говорит: «*Сирāt* висит над преисподней, тоньше волоса и острее меча. Все люди должны пройти по нему, чтобы попасть в рай. А если кто-то из

²¹⁵ Насир Хусрав имеет в виду суру «Аль-Фатиха», которая начинается со слова «аль-хамд».

них упадет, то попадет в вечный огонь». Но нужно знать толкование этого, а не внешние (*zāhir*) слова. Мы скажем, что *Ṣirāṭ* – положение человека между существованием [в состоянии] вьючного животного и [существованием в состоянии] ангела. Человеку следует идти прямо по нему, пока не пройдет его и не попадет в рай. Рай – это высший мир, ад – огонь, который окружает этот мир. Толкование этих слов следующее: рай – это наше спасение из мира вьючного животного, а преисподняя – это остаться в этом образе жизни. Если человек следует шариату без толкования, то делает из себя вьючное животное, уклоняется влево и падает с пути в ад. Если же он обучается наукам, но не исполняет шариат и притязает на [состояние] ангела, то уклоняется в правую сторону и падает с пути в преисподнюю. Если же он идет по пути человеческому, в котором присутствует доля как от вьючного животного, так и от [состояния] ангела, выполняет ту работу, что определена судьбой его телу, и обучается наукам, что относится к уделу души, тогда он идет путем прямым. Когда же он преодолевает путь, говорят, что он достиг рая. Именно так, идя по верному пути, используя и знания ('*илм*), и действия ('*амл*), она (душа человека. – *Т.К.*), покидая тело, которое есть ее путь, достигает высшего мира, местонахождения ангелов и действительного рая.

172. В религии человек должен находиться на своем месте и не искать выше своего места то, которое не его. Верующий, который находится на месте «откликнувшегося» (*мустанджīb*), не обретает первенства над «призванным» (*ма'зӯн*), мол, я знаю лучше него. А «призванный» не претендует на место «призывающего» (*дā'ī*), который в свою очередь не претендует на место «доказательства» (*худжжат*), который не претендует на место «руководящего» (*имām*), «руководящий» – на место основы (*асās*), а «основа» – на место

«говорящего» (*нāтиқ*)²¹⁶. Каждый из них, кто замыслил бы подняться выше своего места, уклонился бы вправо, а тот, кто уклоняется с пути, обязательно упадет в ад. Тот, кто воздерживается от своего места и стоит ниже него, уклонился с прямого пути влево, а тот, кто уклоняется с пути, обязательно упадет в ад. Тот [необоснованно] претендует на [состояние] ангела, кто говорит: «Мне нет необходимости учиться, я знаю все лучше тех, кто стоит выше меня». Согласие на [пребывание на уровне] вьючного животного дает тот, кто говорит: «Мне достаточно тех знаний, что дал мне Бог Всевышний». И тот, и другой уклонились с пути прямого, их место – огонь ада. Посланник (да пребудет с ним благословение) проклял обе эти группы в этом хадисе: «Да будут прокляты Богом мужчины, которые уподобляются женщинам, и женщины, которые уподобляются мужчинам!».

173. Истинная вера такова, что ты находишься между надеждой и страхом. Если ты находишься на том уровне, что у тебя учатся, то ты учи тех, кто находится ниже тебя, и ищи знаний у того, кто выше тебя. Вот что говорит Бог Всевышний Посланнику про обучение людей: «...научающего их писанию и мудрости, хотя они прежде того были в очевидном заблуждении» (Коран 62: 2). Он говорит Посланнику (да пребудет благословение с ним и родом его): «...говори: «Господи! Увеличь во мне знание» (Коран 20: 114). Когда он передал два этих указания своему Посланнику, тогда мы узнали, что таков прямой путь. Богом было дано свидетельство этого утверждения: «...И действительно, ты ведешь на прямой путь» (Коран 42: 52). Затем Бог Всевышний приводит доказательство, что Посланник стоит на прямом пути, так что может указывать

²¹⁶ Информация о ступенях иерархии исмаилитского *да'ва* довольно скудна. О верхних ступенях иерархии мы уже писали в связи с понятиями *натик* и *васи* (см. сноску 22). Общее руководство осуществлялось исмаилитским *имамом*, лично санкционировавшим его политику и процесс обучения. *Дā'ī* («призывающий, проповедник», миссионер, ответственный за распространение исмаилизма путем привлечения годных новообращенных и обучение их исмаилитской доктрине) высокого ранга назывался *Худжжа* («доказательство»), который был высшим представителем *да'ва* в определенном регионе. *Худжжа* имел в своем подчинении несколько региональных и местных *дā'ī* различного ранга. *Дā'ī*, в свою очередь, имели собственных помощников - *ма'зун*. Рядовые исмаилиты и те, кто был только что принят и еще не успел сформировать какого-либо мнения о доктрине, назывались *мустаджиб*.

путь людям. Исследуй, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос двадцать восьмой

174. Спрашиваешь, брат: «Что такое отчет (*хисāб*), которым Бог страшил людей и сказал «моя угроза - истина»²¹⁷? Как это может быть? Разъясни, чтобы мы знали. Да будет воля Бога!».

Ответ

175. Знай, брат, что все пришедшие посланники приносили послание Всеобщей Души с разумными подтверждениями Слова Божьего (слава Ему!). Посланников потому называют *нāтиқ*, что *нāтиқ* должен говорить, а речь принадлежит Всеобщей Душе, а *нāтиқ* – ее посланник.

176. По разумному суждению необходимо, чтобы говорящим послал весть тот, кто и есть говорящий. Здесь впадают в заблуждение те, которые говорят: «Мухаммад был Богом», а также та группа, которая утверждает: «‘Али был Богом, а пророк и *вақй* далеки от него». От того далек Бог, от кого далек посланник. Так говорили группы *мимиййа*²¹⁸ и *айниййа*²¹⁹. Они полагали, что когда Бог ниспослал их (‘Али и Мухаммада. – *Т.К.*), если бы они, посланники, не были бы со своим отправителем из одного угла, то не смогли бы принять Его послание. Это их постыдное утверждение происходит от незнания заповедей. Бог Всевышний говорит: «...Таковы уставы Божии, и не нарушайте их...» (Коран 2: 229). Следует знать, что в каждом месте Корана, где говорится: «Мы сделали

²¹⁷ Аллюзия на аят Корана, в котором Бог обещает огонь ада грешникам: «Лицемерам, лицемеркам и неверным Бог обещал огонь геенский, в котором они и останутся вечно: таков будет расчёт с ними! Бог проклял их, и мука будет им постоянна» (Коран 9:68, С.).

²¹⁸ Мимиййа – группа людей, утверждавшая, что ‘Али и Мухаммад – два пророка, и приписывавшая Мухаммаду божественность.

²¹⁹ Айниййа – группа людей, утверждавшая, что ‘Али и Мухаммад – два пророка, и приписывавшая ‘Али божественность.

так», «Мы создали так», «Мы сказали так», – речь идет о двух границах [мира] духовного или же о двух границах [мира] телесного. Вот Он говорит: «И вот, Мы сказали ангелам: «Поклонитесь Адаму» (Коран 2: 34). Слова «мы сказали» и «мы сделали» могут указывать лишь на группу. Все люди, которые говорят такими словами о себе, говорят, что это слова почитания. Например, падишах говорит «Мы так приказываем», «Мы так говорим» по своему величию. Знай, что падишах – лишь один человек. Властелины истины говорят следующее: когда говорит один человек, то он должен говорить «Я так говорю», а раз он говорит «Мы так сделали», то он солгал. Тот возводит напраслину на Бога Всевышнего, кто говорит: «Бог Всевышний говорил о своей оности словами группы». Бог Всемогущий и Великий повелевает избегать говорить что-то непознанное: «...не говорите ли о Боге такого, чего сами не знаете?» (Коран 2:80).

177. Затем мы говорим, что посланники призывали людей к таухйду Бога (слава Ему!) и толковали послание Всеобщей Души, которое было выведено из Слова Божьего разумным обоснованием. Тогда появилась необходимость говорить «Мы так сказали», «Мы так создали», чтобы не сказать неправду. Вот место [в Коране], где говорится «Я сказал», подразумевая лишь одну границу: «Я – Господь твой; сними обувь с себя...» (Коран 20: 12). Это слова Всеобщей Души, адресованные Мусе (мир ему!), потому что создателем *нәтиқов* является Всеобщая Душа. Когда же речь ведется от единственного числа, то это – указание на абсолютное единобожие, как говорится [в Коране]: «Истинно, Я — Бог; кроме Меня нет никакого бога» (20: 14). Это указание на единственность Бога (слава Ему!), и не было явлено какой-либо границы, чтобы не относили границы к божественности, хоть они и возвращают к Нему. Например, повеление Бога доставляет людям посланник и ему следует повиноваться, послание было от Бога, и следует повиноваться посланнику ради повиновения Богу.

178. Ранее в одном из вопросов уже было сказано, что мир состоит из исчисляемых вещей. Необходимо, чтобы у существования этих исчисляемых

вещей была единичная причина, из которой возникает бытие количества, дабы это множество вещей появилось из нее, как множество чисел берет свое начало в единице. Если мир разума (*'ālam-i ḫīrad*) один и имя каждой вещи из него обрело имя «один», необходимо, чтобы причина всего сущего была одна, дабы каждая вещь из этих вещей, которая существует или будет существовать, обрела имя от своей причины и продолжение своего существования. Если мир разума один и каждая вещь в нем носит имя «один», и это известно по всему миру, значит, должно быть так, что начало мира произошло из единичного, и его сущему принадлежит одна причина. Мы не можем сказать, что единицей являются разум и эта причина, они образуют двойку, а причина мира не может быть больше единицы. Затем мы узнали, что эта единица, причина мира, есть разум. Когда же установлено, что причина мира – разум, и он единичен, то мир и все, что в нем существует, может быть познано посредством разума, и каждая вещь может быть возвращена к нему, поскольку существует благодаря ему. По разумному рассуждению следует вернуть этот мир в разум, который единичен и является причиной мира.

179. Затем мы говорим, что возвращение этого мира к Разуму происходит через путь душ разумных, которые появляются в этом мире. Ничто не может вернуться к Всеобщему Разуму, кроме людей. Вот подтверждение этого утверждения: ничто в этом мире не принимает разум, кроме человека. Принятие разумной душой разума в этом мире указывает на то, что она должна вернуться к разуму после отделения от тела. Когда установлено, что людям принадлежит возвращение к Разуму, Разум единичен, а единица – число, то следует установить, что людям принадлежит возврат к числу. Бог Всевышний говорит Мухаммаду: «Если бы ты теперь видел, когда они будут поставлены пред Господом их! Он скажет: «Не истинно ли это?» Они скажут: «Да, клянёмся Господом нашим!» (Коран 6: 30). Когда они встанут перед их Творцом, то есть перед Разумом, который является Творцом души разумной, и спросит их Разум: «Не истинно ли это, что вы возвратились ко мне, то есть что вы были возвращены

мною, были достойны возвратиться ко мне?». Они скажут: «Так!», и поклянутся, что это истинно. В этом мире люди видят, как все, что появляется из вещи, обязательно возвращается туда же. Следует знать, что человек возвращается к Разуму. Исследуй, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос двадцать девятый

180. Спрашиваешь, брат: «Что такое Весы (*tarāzū*), которые Бог Всевышний обещал людям и сказал, что тот, чья чаша весов опустится вниз, окажется в раю, а тот, чья чаша весов окажется легкой, окажется в аду²²⁰? Как окажутся на весах греховные поступки людей и благочестивые? Как можно измерить тяжесть и легкость чего-либо, кроме тела, ведь поступки людей не обладают телом? Раскрой».

Ответ

181. Знай, брат, что в этом мире существует пять типов вещей, которые определяются на весах. Одни из них стоит выше всех остальных, и эти весы есть счет, к которому приходят в конце любые весы при измерении. В мире есть вещи, которые исчисляемы, как элементы, деревья, животные и пища, такая как грецкий орех, куриное яйцо и т.п., и кроме того есть вещи, которые исчисляемы, но их нельзя взвесить. Вторые весы таковы, что на них можно взвесить жемчуг, золото, серебро, самоцветы и пищу, такую как хлеб, мясо и т.п., но эти вещи нельзя посчитать. Третьи весы образуют чаши, в которых меряют пшеницу, ячмень и т.п. Четвертые весы предназначены для жидкостей, в которых измеряют масло, воду, молоко и другие текучие вещества. Пятые весы [измеряют

²²⁰ Согласно Корану, Бог обещал людям весы в Судный день, на которых будут взвешены их поступки: «Когда раздастся звук трубы, в тот день между ними не будет уже никаких родственных отношений, не будет взаимных расспросов. Тогда на чьих весах взвешиваемое будет тяжело, те будут блаженны. А на чьих весах взвешиваемое будет легко, те подвергнутся страданиям, вечно оставаясь в геенне» (Коран 23: 103-105, С.).

вещи] в локтях²²¹, такие как парча и холстина. Все вещи, которые есть в этом мире, взвешиваются и измеряются на этих пяти весах. Различие, которое существует между этими вещами, выявляется при помощи этих весов. Люди работают в соответствии с этими весами, и при помощи них каждый достигает истины.

182. Итак, должно быть пять видов весов духовных; те весы были весами плотными, тогда как эти весы должны быть тонкими, чтобы было различие между телесным и духовным. У тонких вещей, таких как добро и зло, правда и ложь, дозволенное и запретное, грех и благодеяние, слово и дело, повиновение и прегрешение, стыд и нахальство, весы также тонкие. Как [чаши] весов плотных соотносятся друг с другом, так и [чаши] весов тонких показывают отношение одного с другим.

183. Невежды из врагов семьи Пророка (да пребудет благословение с ним и родом его), в руках которой находится знание, говорят: «Весы для взвешивания добра и зла подвешены на небо. Одна чаша этих весов на востоке, а другая на западе». Когда ты их спросишь: «Почему же мы тогда не видим этих весов, и раз весь мир находится внутри коромысла весов, по вашему заявлению, как можно что-либо взвесить на этих весах?», они злятся, упиваются победой, не знают истины вещей и не ищут ее. Бог Всевышний говорит не так, как они: «...вместе с ними ниспосылали Писание и весы, чтобы люди были стойки в правде...» (Коран 57:25). Когда Писание – Коран, мы знаем, что весы – само Писание, потому что посланы Богом Писание и пророк. Лжецы – люди огня.

184. Затем мы говорим, что существует пять духовных весов, на которых можно взвесить вещи духовные, и благодаря которым душа обретает спасение. Одни из них выше остальных пяти, и то, что выше, есть Разум, стоящий на месте

²²¹ Локоть – мера длины.

единицы, которая является причиной чисел. А другие весы – Всеобщая Душа, как весы для золота и серебра. Третьи весы – Пророк, как чаша, в которой взвешивают зерно. Четвертые весы – *ваṣī*, как весы, в которых взвешивают воду и масло. Пятые весы – *имām* времени, как весы, на которых отмеривают парчу и холстину в локтях.

185. Должен быть знак, указывающий на принятие душой человека речи Бога, и этот знак – узнавание истинного знания и воздержание от пустого. Каждая душа, которая восприняла истинное слово, будет взвешена на весах Души, которые равнозначны весам для драгоценных камней. Такая душа превратится в драгоценный камень. И когда она достигает загробного мира, Всеобщая Душа видит в ней свое воздействие и принимает ее благодаря принадлежности к одному роду. Также необходимо, чтобы явный верующий почитал и соблюдал шариат *нāтиқа*, который равнозначен весам-чашам, в которых измеряют пищу телесную, чтобы тело его оставалось в [повиновении] внешней форме шариата, потому что без него невозможно стремиться к истине. Также необходимо, чтобы правоверный принимал толкование *ваṣī*, который равноценен весам, при помощи которых взвешивают воду и другие жидкости, чтобы он смог применять и постигать знание его, чтобы испить воды вечной жизни и существовать всегда. Правоверный должен узнать властелина своего времени, который равнозначен весам-локтям, внимать ему, повиноваться и скрывать его ранг от недостойных, применять его знание в пути (*сафар*), чтобы ему было дано место в его святилище. Вот пять весов духовных, на которых взвешиваются деяния людские в день Суда, а Разум – первый из них. Спрашивай, чтобы знать; узнавай, чтобы спастись.

Вопрос тридцатый

186. Спрашиваешь, брат: «Свободен ли человек в своих действиях (*мухтār*) или принужден (*маджбūr*) к ним? Если он принужден, и все, что он

делает, – деяния Бога, то откуда появляется необходимость в наказании? А если он свободен и может делать то, что не угодно Богу, то появляется необходимость в принуждении».

Ответ

187. Знай, брат, что этот вопрос был задан имāму Джа‘фару Садикү²²² (мир ему!). Он ответил: «Бог справедливее того, чтобы принуждать людей к греху, а затем наказывать их за это». Его спросили: «Человек может делать все, что хочет?». Он ответил: «Могущество Бога больше того, каким обладает притеснитель в Его владениях». Ему сказали: «Тогда в каком состоянии находится человек?». Он сказал: «Деяние меж двух деяний, не принудительное, не свободное».

188. Следует растолковать слова имāмов, как слова Бога и Пророка, у которых есть толкование, потому что они – свидетели Бога для людей. Следует знать, что смысл этих слов таков: человек – промежуточное звено между выючным животным и ангелом, и в человеке есть как душа чувственная, так и душа разумная, одна принадлежит выючному животному, другая – ангелу. Когда актуализируется сущность ангела, то не происходит грех, [а когда становится актуальностью сущность выючного животного], от выючного животного не происходит повиновение, потому что оба принуждены в своем чине. На основании этого ангелу нет вознаграждения за повиновение, а выючному животному нет наказания за грех. Человек же, который находится в промежуточном состоянии между этих двух, получает воздаяние за повиновение и наказание за грех.

189. Бог сделал человека обладающим разумом, дабы он мог отличить

²²² Джа‘фар ибн Мухаммад ас-Садик (702, Медина — 765, Медина) — шестой из двенадцати имамов, признаваемых шиитами-двунадесятниками. Основатель джафаритского мазхаба в шиизме.

доброе от дурного. Стыд размещен в разуме, который не разрешает человеку поступать, как животное. Следует знать, что человеку не разрешено, как животному, потому что стыд в его создании. Затем Всевышняя Истина послала человеку Посланника и пообещала наказание за прегрешения и воздаяние за повиновение. Когда состояние человека есть промежуточное между двумя этими чинами, один – состояние вьючного животного, а другой – состояние ангела, то он находится в подчинении души разумной, потому что она не приказывает ничего, кроме добра и повиновения, а разумная (*'ākil*) не может сделать что-либо кроме этого. Он свободен по отношению к душе чувственной, потому что она освобождена от греха, повиновения, зла и добра, проступка и благодеяния, наказания и воздания. Вот и все!

Конец книги «Раскрытие и освобождение».