

Т.Г. Корнеева

Знание в философии Нāсира Хусрава

Корнеева Татьяна Георгиевна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: tankorney@gmail.com

Автор анализирует понятие «знание» в философии Нāсира Хусрава, исмаилитского философа XI в. Дан обзор предшествующих теорий познания, сложившихся в рамках калама и фалсафы. На ранних этапах становления арабо-мусульманской философии обсуждение вопроса познания велось в рамках этических и религиозных споров. Позднее представители фалсафы ввели в научный оборот наследие античных философов и стали обсуждать вопросы познания в философском ключе. Нāсир Хусрав расширил область применения понятия «знание» и пересмотрел цели и задачи процесса познания. Он положил знание в основу мироустройства, толковал его как причину и конечную цель сотворения мира. В его философии знание выступает в качестве связующего звена между различными уровнями мироздания. В статье проанализированы взгляды Нāсира Хусрава на роль знания в различных областях – метафизике, космогонии, этике и эсхатологии.

Ключевые слова: знание, познание, исмаилизм, Нāсир Хусрав, неоплатонизм, арабо-мусульманская философия, калам, фалсафа

Нāсир Хусрав (1004 – после 1074) – выдающийся персидский философ, который оказал большое влияние на развитие философского исмаилизма¹. Он родился в местечке Кубадиян провинции Хорасан в семье землевладельцев, получил хорошее образование и служил в финансово-податном ведомстве сначала при дворе Газневидов, а потом при правителях Сельджукидах. В возрасте 40 лет Нāсир Хусрав пережил духовный кризис, оставил дом и семью и отправился в хадж в Мекку. Он подробно описал свое путешествие, которое растянулось на семь лет, в сочинении *Сафар-нāма* («Книга путешествий»). Во время своих странствий он попал ко двору Фатимидских халифов в Каире, где принял исмаилизм и был возведен в ранг *худжжат*². По возвращении в Балх в 1052 г. Нāсир Хусрав начал вести проповедь от имени исмаилитских имамов, что вызвало резкую негативную реакцию со стороны суннитов. Он был вынужден бежать в горы Памира в местечко Юмган, где и прожил остаток своей жизни.

Корпус сочинений Нāсира Хусрава включает в себя как поэтические произведения, так и прозаические. В поэтический *диван* входят философско-религиозные *касыды*, *кыт'а* и *руба'и*; бессюжетные дидактико-религиозные поэмы *Раушанā'й-нāма*

¹ Исмаилизм – школа средневековой арабо-мусульманской философии, получившая развитие в среде шиитского течения ислама.

² Худжжат – (перс. «доказательство») одна из ступеней исмаилитского социума. Худжжат был высшим представителем исмаилитского призыва (*да'ва*) в определенном регионе и имел в своем подчинении несколько региональных и местных проповедников (*дā'ий*) различного ранга.

(«Книга просветления») и *Са'адат-нәма* («Книга счастья»). Из прозаических произведений до нас дошли травелог *Сафар-нәма* («Книга путешествий») и ряд философских трактатов. Нәсир Хусрав был одним из первых, кто стал писать философские сочинения на персидском, а не на арабском языке, что положило начало формированию персоязычной философской терминологии.

В трудах философа-исмаилита поднимаются такие фундаментальные вопросы, как принцип единства и единственности Бога (*тавхид*), отношение единого Первоначала и множественного мира, место человека в этом мире и цель его жизни и др. Важное место в философии Нәсира Хусрава отводится понятию «знание».

В арабо-мусульманской мысли понятия «знание» (*'илм*) и «познание» (*ма'рифат*) долгое время выступали синонимами друг друга и были взаимозаменяемы. С течением времени за *'илм* закрепилось значение «объективированное, внеположное человеку знание», а за *ма'рифат* – «личное знание человека, познание через собственный опыт». *Ма'рифат* прежде всего связывают с концепцией знания в суфизме, в исламском мистицизме, тогда как *'илм* обозначает научное знание, полученное человеком извне.

Нәсир Хусрав для обозначения понятия «знание» использует как арабский термин *'илм*, так и персидское слово *дәниш*. Арабский термин *'илм* грамматически является масдаром (отглагольным существительным), а потому может обозначать и процесс получения знания, и результат, т. е. то, что в русском языке мы выражаем словами «познание» и «знание» [Смирнов, 2001]. Нәсир Хусрав активно вводит персидские слова для передачи понятий «знание» и «познание»: *шинәхт* (познание), *шинәхтан* (знать, узнавать), *дәнистан* (знать, ведать).

Вопросы о знании и познании стали обсуждаться еще на ранних этапах развития арабо-мусульманской философской мысли. В рамках данной статьи мы попробуем проследить, как менялось смысловое наполнение понятия «знание» и какую роль оно играет в философии Нәсира Хусрава.

Понятие «знание» в арабо-мусульманской философии

Обсуждение вопросов о природе знания и границах познаваемого началось еще в каламе (араб. «речь, рассуждение», самое раннее течение арабо-мусульманской философии, VIII–XII вв.). Первоначально эти вопросы поднимались не в рамках философии, а в рамках дискуссии о божественных атрибутах.

В Коране Бог назван «Знающим» (*'алім*, Коран, 2:29, 2:32, 2:95, 2:115, 2:127 и т. д.), и в среде мутакаллимов развернулась дискуссия о природе этого атрибута (существует ли знание отдельно от Бога, оно акцидентально или самостно). Представителям калама требовалось снять противоречие между «уподобляющими» аятами Корана, в которых говорится об антропоморфных атрибутах Бога: его облике, положении, изменении, перемещении и т. д., и тезисом о трансцендентности Бога. В результате споров между мутакаллинами и традиционалистами сформировались различные течения внутри калама, каждое из которых предлагало свое решение проблемы наделения трансцендентного Бога антропоморфными атрибутами, а также была заложена основа иносказательной интерпретации аятов Корана (подробнее см. [Насыров, 2017а]).

Мутакаллимы отрицали возможность познать самого Бога. Конечная цель познания была этически-религиозной. Мутазилиты, представители одного из течений в каламе, считали, что разум превалирует над верой и всякое утверждение следует подвергать сомнению и подтверждать рациональными доводами. Как пишет аш-Шахрастанӣ, «они (мутазилиты. – Т.К.) сходились на том, что основы познания (Аллаха) и благодарность за [его] милость необходимы до ниспослания откровения. Благо и мерзость следует познавать разумом» [Аш-Шахрастани, 1984, с. 56]. Абӯ-л-Хузайл ал-'Аллаф (749/753–841/849), крупнейший представитель басрийской

школы мутазилизма, полагал, что размышляющий должен познать Бога путем доказательства, а не душой, а тот, кто нерадив в познании Бога, тот заслуживает наказания. Человеку следует различать добро и зло, чтобы стремиться к исполнению первого и избегать последнего [там же, с. 60]. Того же мнения придерживался Ибр̄ах̄им ан-Наз̄з̄ам (ум. 845/846) и последователи Аб̄у М̄усы ал-Мурд̄ара (ум. 841). С̄ум̄ама б. Ашрас ан-Нумайр̄и, мутазилитский философ, пользовавшийся огромным авторитетом у халифа ал-Ма'м̄уна (786–833), полагал, что человек, не познавший своего творца, освобождается от этого обязательства и приравнивается по своему положению к прочим животным [там же, с. 74].

Уже на раннем этапе развития арабо-мусульманской философии ее представители начали заимствовать интеллектуальные достижения других культур и переосмысливать их в рамках ислама³. Мутазилитская классификация знания опирается на классификацию наук Аристотеля, однако, как отмечает О. Нофал, «на фундаменте категорий Аристотеля мутакаллимами была построена своя система теории познания» [Нофал, 2015, с. 62], которая впоследствии стала основой для фундаментальной классификации знаний ашарита ал-Бақилл̄ан̄и (ум. 1013). Согласно этой классификации, первый тип знания – «знание вынужденное» (*ма'риф̄а ид̄тир̄ар̄ий̄я*): обычаи, простые умозаключения, элементарные знания о природе и чувственно воспринимаемых вещах. Второй тип знания – «знание необходимое» (*ма'риф̄а дар̄ур̄ий̄я*), которое предполагает элементарное умозрение, приводящее к базовому религиозному знанию (признание существования Бога, осознание возложенных на мусульманина обязанностей). Третий вид знания – «знание умозрительное» (*ма'риф̄а истидл̄ал̄ий̄я*), которым могут овладеть лишь ученые и философы, и потому оно необязательно для всех людей [там же, с. 62–63].

Таким образом, мы видим, что изначально проблема познания рассматривалась в рамках религиозно-этических споров, а позднее перешла в область философии. Частичный синтез аристотелевских идей оказал большое влияние на развитие теории познания мутакаллимов, а через нее – и на теорию познания *фалсафы*.

Основоположник *фалсафы* Аб̄у Й̄усуф ибн Исх̄ақ ал-Кинд̄и (ок. 801 – 866) заложил основу для обсуждения проблемы познания не в рамках этико-религиозных споров, а в контексте философского дискурса. Ал-Кинд̄и обратился к переводам трудов Аристотеля и написал ряд комментариев к его трактатам⁴. Согласно ал-Кинд̄и, «знание всякой исследуемой вещи относится к философии, которая есть знание обо всем» [ал-Кинди, 1961а, с. 107], а философия – это «познание истинной природы вещей в меру человеческой способности» [ал-Кинди, 1961б, с. 57].

В *фалсафе* проблемы знания и разума стали рассматриваться как составные части более обширного вопроса о душе. Ал-Кинд̄и расходится с Аристотелем в вопросе определения души. Если Стагирит утверждал неотделимость души от тела, то ал-Кинд̄и в трактате «Сжатое изложение мнения о душе» предлагает

³ «Мы покажем им Наши знамения по странам и в них самих, пока не станет им ясно, что это – истина» (Коран, 41:53). Здесь и далее Коран цитируется в переводе И.Ю. Крачковского.

⁴ Следует отметить, что арабо-мусульманские философы восприняли античное наследие как единый, монолитный комплекс знания, а различия между учениями того же Платона и Аристотеля стремились нивелировать (например, ал-Кинд̄и написал трактат «Краткое изложение учения о душе из книг Аристотеля, Платона и других философов», посвященный «согласованному» мнению о душе Платона, Аристотеля и Пифагора, а ал-Ф̄араб̄и принадлежит сочинение «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля», в котором он «решил <...> показать общность взглядов этих философов и объяснить смысл их высказываний, чтобы выявить единство их убеждений и устранить сомнение и неверие из сердец тех, кто изучает их книги» [ал-Фараби, 1972г, с. 41]). Существует версия, что ал-Кинд̄и не располагал подлинным текстом сочинения Аристотеля «О душе», а пользовался одним из неоплатонических комментариев на это сочинение. Кроме того, ал-Кинд̄и выступил редактором текста, который в арабо-мусульманской традиции стал известен под названием «Теология» (*Ус̄улуд̄жий̄я*) Аристотеля. Авторство этого сочинения приписывалось Аристотелю ошибочно: этот текст был переводом четвертой, пятой и шестой части «Энеид» Плотина (204–270), основоположника неоплатонизма [Насыров, 2017б, с. 139].

неоплатонизированную концепцию, согласно которой душа – субстанция простая, нематериальная и нетленная и после отделения от тела возвращается к своему идеальному сверхчувственному истоку. Вслед за Платоном ал-Киндī выделяет в душе три «силы» (*куввāt*) души – интеллектуальную (*'ақлиййа*), вожделеющую (*шахвāниййа*) и гневающую (*задабиййа*) силы. Тем не менее ал-Киндī рассматривал душу как простую сущность (*джавхар басīt*), не имеющую частей, основная задача которой сводится к контролю за страстями человека и подготовке к будущей жизни [Насыров, 2017б, с. 139]. Ал-Киндī считал, что в этом мире душе следует очиститься от скверны, и тогда, как зеркало при полировке начинает блистать и отражать свет, так и душа человека начинает отражать свет своего Творца.

Ал-Фāрāбī (870–950) определял цель философии как «познание всевышнего Творца, единого и неизменного, являющегося причиной, движущей все вещи» [ал-Фараби, 1972а, с. 12]. В своем трактате «О значении [слова] интеллект» ал-Фāрāбī критикует мутакаллимов, так как под разумом, или интеллектом (*'ақл*), они подразумевают общественное мнение или мнение большинства, и излагает понимание интеллекта Аристотелем. Во-первых, пишет ал-Фāрāбī, интеллект – эта та способность души, «благодаря которой человек получает достоверное знание универсальных, истинных и необходимых посылок, отнюдь не путем аналогии или размышления, а от врожденной смекалки, – по природе или с детства, – не сознавая, откуда и как это к нему пришло» [там же, с. 20]. Во-вторых, интеллект можно понимать как часть души, в которой хранится знание, полученное через опыт человека в определенной сфере; такой интеллект может накапливаться в течение всей жизни человека, и люди, достигшие определенного уровня этого интеллекта, становятся авторитетами в своей области. В-третьих, под интеллектом можно понимать то, что Аристотель описал в своем трактате «О душе»: интеллект потенциальный, интеллект актуальный, интеллект благоприобретенный и интеллект деятельный [там же, с. 23–38]. Кроме того, в вопросе о природе души ал-Фāрāбī скорее придерживается взгляда Аристотеля. В большей степени, чем ал-Киндī, он признает, что душа тесно связана с телом. Он выделяет в теле человека пять сил (способностей) и соотносит их с определенными органами тела, откуда они исходят: питающая сила – желудок, печень и органы, их обслуживающие; чувственная сила – пять органов чувств; сила воображения (сохраняет воспринятое после того, как его воздействие прекратилось) – сердце. Мыслящая сила не имеет своего органа, но под ее началом объединяются все перечисленные силы, а человек становится способен постигать абстрактные идеи, познавать науки и искусства, а также отличать хорошее от плохого. Стремящаяся сила также не имеет своего органа, но благодаря ей или желанию человека переходит в действие, или он отклоняет некий предмет или то, что было воспринято [ал-Фараби, 1972в, с. 264–282].

Ибн Сīнā (980–1037) уделил много внимания проблеме знания, развил идеи своих предшественников и предложил собственное учение о познании. Согласно взглядам Ибн Сīны, «душа есть как бы единый род, который может быть некоторым образом разделен на три части»: растительная душа, животная душа и человеческая душа. Душа растительная отвечает за рост, питание и размножение. Животная душа способна воспринимать единичное и совершать произвольные движения. Разумная человеческая душа обладает способностью совершать действия благодаря осмысленному выбору в результате рассуждений и воспринимать абстрактные понятия [Ибн Сина, 1961, с. 219–220]. Разумная душа отличается от души растительной и души животной способностью к познанию, которую Ибн Сīнā называет умозрительной или разумной силой души. Эта сила может проявиться в форме потенции или актуальности, о чем Ибн Сīнā подробно пишет в своем трактате «О душе». Потенции разумной силы, которые представляют собой разную степень осознанности, Ибн Сīнā соотносит с системой разумов (интеллектов), идею которых он почерпнул из парафраз ал-Фāрāбī трудов Аристотеля. Согласно Ибн Сīне, первая потенция соотносится с так называемым материальным разумом, вторая

потенция – с обладающим разумом, а третья потенция – с актуальным разумом. Умозрительная сила в форме актуальности, т. е. тогда, когда человек осознанно размышляет и воспринимает некий предмет, соотносится с приобретенным разумом. Над перечисленными видами разума стоит деятельный разум, который всегда находится в актуальном состоянии, связан со всеми вещами и присутствует во всем. Ибн Сйнā говорит, что те люди, у кого сила потенции хорошо развита, обладают проницательностью, им требуется меньше времени для усвоения знания, и благодаря этому они стоят выше людей, лишенных ее или обладающих меньшей проницательностью. Развивая эту мысль, Ибн Сйнā связывает пророческую миссию с развитием потенций разумной силы души: человек, обладающий наиболее развитой потенцией, обретает знание напрямую от деятельного разума – который связан со всем – без долгого раздумья или усилий, и формы всего, что содержится в деятельном разуме, отражаются в душе такого человека. «А эта способность есть определенный вид пророчества, даже высшая форма пророческой способности, и она более всего достойна названия непогрешимой способности» [там же, с. 231]. Таким образом, Ибн Сйнā рассматривает пророческую миссию как проявление более развитых потенций души, сводя все к особенности устройства душевных сил человека.

Благодаря трудам представителей *фалсафы* неоплатоническое учение оказало большое влияние на развитие арабо-мусульманской философии в целом. Абū-л-Ḥасан Муḥаммад б. Аḥмад ан-Насафī (ум. 943) в трактате *Kitāb al-maḥṣūl* («Книга смысла и сути») переосмыслил неоплатоническое учение в исмаилитском ключе. Его работа вызвала бурную реакцию. Трактат ан-Насафī был подвергнут критике со стороны *ḏā'ī* Рея Абū Ḥātīm ар-Рāzī (ум. 934) в сочинении *Kitāb al-iṣlāḥ* («Книга исправлений»). Книга ар-Рāzī вызвала, в свою очередь, возражения со стороны Абū Йа'қуба ас-Сиджистānī (ум. 972) – преемника ан-Насафī в Хорасане, – который написал *Kitāb an-nuṣra* («Книга победы»), направленную против критики ар-Рāzī. Конец спорам положил Ḥамīд ад-Дйн ал-Кирмānī (нач. XI в.), выдающийся *ḏā'ī* Ирака и Персии. В своем сочинении *Kitāb ar-riyāḍ* («Книга лугов») он разобрал их аргументы с позиций фатимидского призыва (*da'wa*), отстаивая позицию ар-Рāzī. Благодаря персидским *ḏā'ī* идеи неоплатонизма прочно вошли в философию исмаилизма и были развиты в трудах Нāсира Ḥусрава.

Концепция знания в философии Нāсира Ḥусрава

Знание – это особое свойство человека, которым Бог наделил его и тем самым выделил среди всех остальных существ: «Знание (*ḏānīsh*) – высший атрибут из атрибутов, которыми Бог отличил человека» [Насир Ḥусрав, 1999, с. 61]. Человеку следует руководствоваться разумом в своих деяниях, избегать непотребств и стремиться к благу. Какое же знание следует обрести человеку? В первую очередь необходимо познать окружающий мир. Согласно Нāсиру Ḥусраву, мир состоит из двух частей: одна часть духовная, невидимая, а другая материальная, явленная, чувственно-ощущаемая. Исмаилитский философ утверждал, что все вещи этого мира познаваемы. Их можно познать либо при помощи чувств (*ḥass*), либо при помощи разума (*'aql*). Для чувственного познания человеку даны пять органов чувств: обоняние, осязание, вкус, зрение и слух. По мнению Нāсира Ḥусрава, зрение и слух стоят выше всех остальных чувств, так как знание может войти в душу невежды двумя путями: «...первый – постижение речи чувством слуха, второй – чтение писания чувством зрения» [Насир Ḥусрав, 2005, с. 76]. Тело рассматривается как орудие (*ālat* (ар.), *ḏast 'afzār* (перс.)) бессмертной нематериальной души.

Для постижения нематериальных вещей и понятий человеку даны внутренние чувства: представление, догадка, память, мышление и воспоминание. Вещи и явления, постигаемые при помощи разума (*ma'qūl*), более благородны, чем чувственно-

воспринимаемые вещи (*махсус*). Чувственно-ощущаемые вещи самим своим существованием указывают на умопостигаемые. Согласно Нәсиру Хусраву, четыре природных элемента указывают на умопостигаемую первоматерию, или абсолютную материю (*хайула-и нахуст*). В качестве другого примера Нәсир Хусрав приводит связь между телом и душой. Когда мы наблюдаем, как тело, которое относится к разряду чувственно-ощущаемых вещей, перестает двигаться после смерти человека, мы постигаем, что оно лишилось причины своего движения – души.

Кроме знания, обретенного посредством разума или чувств, есть еще третий вид знания – «врожденное». Это знание дается свыше лишь избранным, пророкам (*натик*), их «наследникам» (*вақӣ*)⁵ и исмаилитским имамам из рода пророка Мухаммада, которые передают его остальным людям: «Они не обучались у кого-либо, их знание было поддержанное (*та'ийдӣ*)» [Насир Хусрав, 1999, с. 35]. Чем более высокое место человек занимает в исмаилитском социуме, тем большим знанием он обладает.

Нәсир Хусрав, как и выдающийся исмаилитский философ конца X – начала XI в. Хамид ад-Дин ал-Кирманӣ, в своем учении о мире применял принцип «соразмерности» (*тавазун*) макроструктур мироздания, согласно которому отдельные элементы соответствуют друг другу⁶. Из этого следует, что, познав материальный мир и его свойства, мы можем спроецировать полученные знания на духовный мир: «Знай, брат, что наука познания природных элементов (*'илм-и шинāхт-и табā'ӣ* (sic)) очень уважаема, и польза от нее велика, поскольку материальный мир, основа которого – природные элементы, подобен телу для мира духовного. Пока не познано тело, нет пути к познанию души. Точно так же, как действие проявляется через тело, нельзя познать духовный мир кроме как через этот мир» [там же, с. 42]. Человеку следует обрести знание об этом материальном мире, чтобы перейти к следующему этапу – познанию мира духовного.

Духовный мир скрыт от глаз людей, но кое-что человеку становится известно благодаря познанию материального мира и его свойств. Интересно отметить, как Нәсир Хусрав переносит понятия «дающий» (*муфид*) и «получающий» (*мустафид*) из области исмаилитской гносеологии в область космологии и натурфилософии. Нәсир Хусрав пишет, что все в мире обусловлено двумя свойствами: вещь относится либо к дающим пользу (*фа'ида даханда*), либо к получающим пользу (*фа'ида назиранда*). Примеры этого окружают нас повсюду: учитель и ученик, дождь и земля, растение и животное. Применив принцип «соразмерности» (*тавазун*), мы можем сказать, что духовный мир, который образует пара Всеобщего Разума и Всеобщей Души, тоже подчинен этим свойствам. Разум – дающий пользу, а Душа – получающая пользу. Всеобщая Душа получает знание от Всеобщего Разума и в соответствии с ним создает материальный мир, т. е. мир – это знание Всеобщего Разума, облеченное в материю.

Идея о «материализации» знания для облегчения его постижения тесно связана с учением Нәсира Хусрава о пророке и пророчестве. Сначала знание ниспосылается через пророков в виде «явленного Закона (*зāхир-и шарӣ'ат*)» с повелением выполнять то, что в нем написано. Нәсир Хусрав сравнивает ниспослание с первым этапом обучения ювелирному искусству, когда мастер дает ученику бронзу вместо золота, чтобы тот наловчился в ювелирном деле [там же, с. 65]. Ниспослание (*танзил*) Откровения подобно действию Всеобщей Души: как она облекает «тонкую» форму в «плотную» материю, так и пророк облекает божественную мудрость в человеческое слово. Однако если действие Всеобщей Души было первым, то задача

⁵ Вақӣ – «наследник» пророка, чья функция состояла в разъяснении и интерпретации послания, данного пророком.

⁶ Нәсир Хусрав, обосновывая изоморфизм духовного и материального миров, обращается к образу дерева и его плода: «Когда у дерева грецкого ореха или миндаля появляются плоды, то разумные знают, что сначала были посажены грецкий орех и миндаль, чтобы сегодня эти плоды вернулись к ним» [Насир Хусрав, 1999, с. 35]. Материальный мир – это «плод» мира духовного, а человек – «плод» духовного и материального миров. Таким образом исмаилитский философ объясняет «соразмерность» духовного и материального миров и макрокосма (вселенная) и микрокосма (человек).

человека как венца творения – совершить обратное действие, извлечь из «плотной» материи «тонкое» знание. Согласно Нāсиру Хусраву, действие, обратное *танзил* («ниспослание»), есть *та'вил* – «превращение плотного в тонкое и возвращение смысла чего-либо к тому, каким он был вначале» [там же].

Та'вил – это метод интерпретирования и объяснения текста Откровения. Не каждый человек имеет право применять этот метод. Как было сказано выше, наследники пророков (*вақи*) обладают «врожденным» знанием, которое включает в себя знание истинных смыслов священного текста. Через них знание передается исмаилитским имамам, а те, в свою очередь, доводят знание до нижестоящих членов исмаилитского социума.

Тема знания играет ключевую роль и в эсхатологии Нāсира Хусрава. Согласно взглядам исмаилитского философа, человек в материальном мире занимает промежуточное положение между состоянием вьючного скота (*сутур*) и состоянием ангела (*фарийта*). Тело и плотская душа (*нафс-и шахвāни*) тянут человека в сторону животного состояния, а разум (*'ақл*) и познающая душа (*нафс-и 'ақила*) направляют человека к состоянию ангела. Человеку надлежит развивать свою более благородную часть и стремиться к Истине, чтобы получить награду после смерти.

Путь к Истине Нāсир Хусрав сравнивает с мостом *Сирāt*⁷. Впервые представление о жизненном пути как о мосте встречается в трактате ал-Киндī «Краткое изложение учения о душе из книг Аристотеля, Платона и других философов», который вложил в уста Пифагора фразу: «В этом мире мы следуем через то, что схоже с переправой или мостом, через который проходит караван, – нет для нас здесь места для долгого пребывания» [Насыров, 2017б, с. 147].

Абū Хāмид ал-Газālī (1058–1111), виднейший представитель ашаритского калама, писал: «Сират – истина, а это – мост, протянутый над Преисподней, острее меча и тоньше волоска, ноги неверующих по приговору Аллаха, хвала Ему, соскальзывают с него, и они низвергаются в Ад, ноги же верующих по милости Аллаха твердо держатся на нем, и они отправляются в Рай» [Ал-Газали, 2011, с. 289]. Ал-Газālī выступал за буквальное толкование Корана, полагая, что искать скрытое значение следует лишь тогда, когда об этом сказано в достоверных источниках или же буквальная трактовка аята невозможна. Ученый-ашарит осуждал тех, кто стал трактовать иносказательно аяты о потустороннем мире, весах, на которых будут взвешены деяния людей после их смерти, и о мосте *Сирāt*, так как это – недозволенное новшество (*бид'а*) [там же, с. 316].

В отличие от ал-Газālī, Нāсир Хусрав отрицал физическое существование моста *Сирāt*. В понимании Нāсира Хусрава мост *Сирāt* – это метафора духовного пути человека, который он совершает в течение всей жизни.

Этот путь лежит между двумя крайностями: полным пренебрежением внешней формой откровения, т. е. предписаниями шариата, и отказом от познания внутреннего содержания откровения. Как признание лишь внешнего поклонения несет в себе лишь погибель, так и познание без действия мертво и ложно. Такое понимание взаимосвязи знания и действия восходит к паре категорий арабо-мусульманской философии «явное-скрытое» (*зāхир – бāтин*). Отношения в этой паре не такие, как в парах

⁷ Слово *Сирāt* в переводе с арабского означает «путь» и многократно встречается в Коране с определением *мустақим* «прямой», «правильный», например: «Веди нас по дороге прямой, по дороге тех, которых Ты облагодетельствовал, не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших» (Коран, 1:5–7); «А кто держится за Аллаха, тот выведен уже на прямой путь» (Коран, 3:96); «И те, которые уверовали в Аллаха и держались за Него, – их Он введет в Свою милость и щедрость и поведет их по пути к Себе прямой дорогой» (Коран, 4:174) и т. п.

Идея моста *Сирāt*, возможно, восходит к зороастрийским представлениям о мосте Чинвад. После смерти душа человека отправляется к горе Чикат-Даити и переходит мост Чинвад. Если по мосту Чинвад идет праведник, то мост расширяется и праведник благополучно достигает рая. Если же мост Чинвад переходит грешник, то мост сужается и грешник падает в бездну ада [Чунакова, 2004, с. 256–258].

«материя – форма» или «оболочка – содержание». «Явное» и «скрытое» являются условиями друг для друга, обосновывают друг друга, и ни один компонент пары не может стоять выше или быть предпочтительнее другого. Когда «явное» и «скрытое» соответствуют друг другу, тогда они образуют «истинность» (*хақиқа*) вещи – «реальную осуществленность тех смыслов, которые фиксируются в “чтойности” (*мāхиййа*) вещи» [Смирнов, 2001, с. 318]. Точно так же знание и действие дополняют друг друга и обуславливают, а вместе образуют путь к Истине. Предшественник Нәсира Хусрава исмаилитский *дā'ī* Абū Йа'қуб ас-Сиджистāнī утверждал, что наравне с поисками скрытого смысла дōлжно выполнять обязанности и религиозные ритуалы [Roopawala, 2013, p. 168]. Хамид ад-Дин ал-Кирманī в трактате «Успокоение разума» (*Рāхат ал-'ақл*, 1020/21) писал, что «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, чем запылает подожженная нефть, и ничто не уберезет ее, кроме Закона и его установлений» [Ал-Кирмани, 1995, с. 34].

Если внешнее поклонение Богу – соблюдение Его законов и предписаний, то внутреннее поклонение Богу – это стремление познать Его. Однако в исмаилитском учении трансцендентность Бога доведена до абсолюта, а потому познать Его невозможно, иначе нарушается принцип единобожия (*тавхїд*). Хотя Нәсир Хусрав говорит, что цель творения человека – познание Бога, он разъясняет, что в действительности человеку следует постичь принцип *тавхїд* и познать величие и могущество Бога [Насир Хусрав, 1999, с. 42]. Путь к познанию Истины лежит через познание окружающего материального мира и мира духовного. Нәсир Хусрав иллюстрирует призыв к обретению знания притчей: у некоего богача есть рабы, и дал он одному рабу самоцвет, чтобы тот занялся торговлей и преумножил свое богатство, так как хочет, чтобы раб стал богатым, и не одобряет, если раб не увеличивает свое богатство и остается таким же бедным, как остальные рабы. Нәсир Хусрав объясняет, что богач – это Повеление Бога, а его рабы – это весь мир со всем, что в нем есть. Тот раб, которому он дал дорогой самоцвет, – человек, а дорогой самоцвет – разум, а получение прибыли, которого хозяин желает, – познание Истины, «чтобы человек благодаря тому получению прибыли стал богатым и достиг уровня Разума» [там же, с. 61]. Граница человеческой способности к познанию совпадает с границей осознанного Всеобщим Разумом.

Исмаилитский философ выделяет особое знание – «божественное знание» (*'илм-и 'илāхи*) или «сокрытое знание» (*'илм-и мастūr*). Согласно Нәсиру Хусраву, для обретения этого знания необходимо принять исмаилитское учение и внимать имаму времени (*имām-и рузгār*), которого он также называет «властителем времени» (*худāванд-и замāн*).

Интересно проследить, как Нәсир Хусрав объединяет в своей эсхатологии тему имамата и знания. В Коране сказано, что Бог обещал людям в Судный день весы, на которых будут взвешены их поступки: «И у кого тяжелы будут его весы – те счастливые, а у кого легки его весы, – те, которые нанесли убыток самим себе, в геенне пребудут вечно» (Коран, 23:102–103). Нәсир Хусрав говорит, что деяния человека будут взвешены на пяти весах. Первые весы представлены Всеобщим Разумом, он определит, внимал ли человек истинному знанию при жизни. Если душа человека постигла Слово Бога, то она уподобляется Всеобщей Душе, которая представляет вторые весы. На третьих весах, которые олицетворяет пророк Мухаммад, будет определено, соблюдал ли человек «внешнюю [форму] Закона пророка (*зāхир-и шарī'ат-и нāтиқ*)». Как уже было сказано, помимо буквального толкования Откровения есть еще и скрытый смысл, который раскрывает «наследник» (*васї*) пророка. Он, как четвертые весы, определяет, принимал ли человек толкование *васї* ниспосланного Откровения. Пятые весы представлены *имамом времени*, на них взвешиваются следующие обязанности человека: принять *имаму времени*,

повиноваться ему, скрывать его ранг от недостойных и применять его знание в пути (*сафар*) [Насир Хусрав, 1999, с. 73–74]. Насир Хусрав ставит спасение человека в прямую зависимость от принятия или непринятия им исмаилитского учения и переносит иерархию исмаилитского социума в область эсхатологии.

В результате смещения конечной цели познания с Бога на Всеобщий Разум произошло изменение смысла понятий «рай» и «ад». При помощи метода *та'вил* они были осмыслены не в религиозном, а в философском ключе. Насир Хусрав объясняет, что «рай» – это акт возвращения (*бāз гаитан*) души человека к своей основе (*аҗл*) – Всеобщей Душе. Всеобщая Душа принимает разумную душу человека только в том случае, если последняя в течение жизни накопила знание. В понимании Насира Хусрава, «ад» – это не телесные муки за совершенные грехи и несовершенные добрые дела, это – «отставание» (*бāз нас мāндан*) разумной души, ее вечное пребывание в этом неразумном и страдающем мире, без тела и орудий познания и без возможности выйти за границы этого материального мира и вернуться к своему источнику. Место ада – огонь эфира, который окружает наш мир, граница между материальным миром и духовным миром – обителью Всеобщей Души.

Заключение

Тема знания красной нитью проходит через всю философию Насира Хусрава. В своем понимании знания он опирается на неоплатоническое учение. Как и представители *фалсафы*, Насир Хусрав развивает неоплатонизированное учение о душе как о нематериальной, нетленной, отдельной от тела субстанции, способной к познанию, однако рассматривает знание в более широком смысле, нежели один из вопросов в рамках проблематики души. Знание – это не только атрибут разумной души, но и обязательное условие соблюдения баланса в поклонении Богу. Соблюдение внешней формы шариата без постижения его внутреннего, скрытого смысла считается ложным и пустым. Насир Хусрав не обходит стороной этический аспект знания: разум и способность к познанию даны человеку, чтобы усмирять страсти и влечения плоти, отличать доброе от дурного и стремиться к достижению добродетелей.

Вопрос познания выходит за рамки гносеологии, становясь частью эсхатологического учения исмаилитского философа. Познание Бога замещено познанием материального и духовного миров. Душа, накопившая знания в этом мире, возвращается к своему истоку (Всеобщей Душе) и пополняет ее своими знаниями.

Кроме того, мы видим, что знание играет важную роль в метафизике и космогонии Насира Хусрава. Благодаря переосмыслению понятий «дающий» / «получающий» весь мир предстает перед нами как знание, полученное от Всеобщего Разума и материализованное Всеобщей Душой. Обратный процесс (выявление знания из материальных вещей этого мира) становится глобальной целью всего человечества. Эта мысль созвучна позиции ал-Кирманī, который считал, что весь универсум разворачивается между Первым и Вторым Пределом: началом служит Первый Разум, а завершением – та метафизическая форма, которая возникнет при объединении праведных душ [Смирнов, 2000–2001]. В учении Насира Хусрава Всеобщая Душа, в свою очередь, стремится достигнуть уровня Всеобщего Разума и стать равной ему.

Насир Хусрав, используя учения предшественников, разработал оригинальное учение о познании, которое является органичной и неотъемлемой частью метафизики, космогонии, гносеологии и эсхатологии.

Список литературы

Ал-Газали, 2011 – *Ал-Газали Абу Хамид*. Возрождение религиозных наук // Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси / Пер. с араб. яз. книги “Ихйа’ ‘улум ад-дин”: в 10 т. Т. 1. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. 2-е изд. 424 с.

Ибн Сина, 1961 – *Ибн Сина*. О душе (фрагмент из «Книги спасения») / Пер. А.В. Сагадеева // Избр. произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961. С. 219–260.

ал-Кинди, 1961а – *Ал-Кинди*. Книга о пяти сущностях / Пер. А.В. Сагадеева // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961. С. 107–114.

ал-Кинди, 1961б – *Ал-Кинди*. О первой философии / Пер. А.В. Сагадеева // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961. С. 57–106.

Ал-Кирмани, 1995 – *Ал-Кирмани Хамид ад-Дин*. Успокоение разума (Рахат ал-акль) / Введение, пер. с араб. и коммент. А.В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. 510 с.

Насир Хусрав, 1999 – *Насир Хусрав*. Гушаиш ва рахаиш. (Раскрытие и освобождение). Лондон: I.B. Tauris, 1999. 92 с. (На перс. яз.)

Насир Хусрав, 2005 – *Насири Хусрав*. Зад ал-мусафирин. Припасы путников / Пер. с тадж., вступит. ст. и коммент. М. Диноршоева. Душанбе: Нодир, 2005. 635 с.

Насыров, 2017а – *Насыров И.Р.* Формирование общего блока вопросов метафизики в каламе в IX–XII вв. // *Исламоведение*. 2017. Т. 8. № 1. С. 54–69.

Насыров, 2017б – *Насыров И.Р.* Ал-Кинди. О природе души. Три сочинения из «Трактатов ал-Кинди» // *Ишрак: ежегодник исламской философии*. 2017. № 8. М.: Наука – Вост. лит.; ООО «Садра», 2017. С. 137–150.

Нофал, 2015 – *Нофал О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: ООО «Садра»; Яз. славян. культуры, 2015. 152 с.

Смирнов, 2000–2001 – *Смирнов А.В.* Исламизм // *Новая философская энциклопедия: в 4 т. 2000–2001*. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHe584cb5fb94f08d4c8eae5> (дата обращения: 19.01.2018).

Смирнов, 2001 – *Смирнов А.В.* Словарь категорий: Арабская традиция // *Универсалии восточных культур*. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001. URL: <https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicatn/texts/slc.pdf> (дата обращения: 19.01.2018).

ал-Фараби, 1972а – *Ал-Фараби*. О том, что должно предшествовать изучению философии // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука Казах. ССР, 1972. С. 1–12.

ал-Фараби, 1972б – *Ал-Фараби*. Рассуждения Второго учителя аль-Фараби о значениях [слова] интеллект // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1972. С. 15–38.

ал-Фараби, 1972в – *Ал-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука Казах. ССР, 1972. С. 193–377.

ал-Фараби, 1972г – *Ал-Фараби*. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // *Ал-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука Казах. ССР, 1972. С. 39–104.

Аш-Шахрастани, 1984 – *Аш-Шахрастани Мухаммад ибн Абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: Наука. Глав. ред. вост. лит., 1984. 210 с.

Poonawala, 2013 – *Poonawala I.K.* Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 2013. No. 4. М.: Вост. лит., 2013. P. 162–185.

Knowledge in Nāṣir Khusraw's Philosophy

Tatiana G. Korneeva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: tankorney@gmail.com

The article deals with the concept of “knowledge” in the philosophy of Nāṣir Khusraw. The author analyzes the formation of the theory of knowledge in the Arab-Muslim philosophy. At the early stages of the formation of the Arab-Muslim philosophy the discussion of the question of cognition was conducted in the framework of ethical and religious disputes. Later followers of the *Falsafa* introduced the legacy of ancient philosophers into scientific circulation and began to discuss the problems of cognition in a philosophical way. Nāṣir Khusraw, an Ismaili philosopher of the 11th century, expanded the scope of knowledge and revised the goals and objectives of the process of cognition. He put knowledge in the foundation of the world order, made it the cause and ultimate goal of the creation of the world. In his philosophy knowledge is the link between the different levels of the universe. The article analyzes the Nāṣir Khusraw's views on the role of knowledge in various fields – metaphysics, cosmogony, ethics and eschatology.

Keywords: knowledge, cognition, Ismailism, Nāṣir Khusraw, Neoplatonism, Arab-Muslim philosophy, kalām, falsafa

References

- Al-Gazali Abu Khamid. Vozrozhdenie religioznykh nauk [Revival of Religious Sciences], in: *Abu Khamid Mukhammad al'-Gazali at-Tusi*. Transl. from Arabic “Ikhtia' ulum ad-din”. In ten vol. 1st vol, 2d edition. Makhachkala: Nurul' irshad Publ., 2011. 424 p. (In Russian)
- Ibn Sina. O dushe [About Soul] (f part from “Kniga spaseniya” [The Book of Salvation]), trans. by A.V. Sagadeev, in: *Izbrannye proizvedeniya myslitelei Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* [Selected Works of Thinkers of the Middle East and Central Asia 9th–14th cent.]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1961, pp. 219–260. (In Russian)
- Al-Kindi. Kniga o pyati sushchnostyakh [The Book about Five Essences], trans. by A.V. Sagadeev, in: *Izbrannye proizvedeniya myslitelei stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* [Selected Works of Thinkers of the Middle East and Central Asia 9th–14th cent.]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1961, pp. 107–114. (In Russian)
- Al-Kindi. O pervoi filosofii [On the First Philosophy], trans. by A.V. Sagadeev, in: *Izbrannye proizvedeniya myslitelei stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* [Selected Works of Thinkers of the Middle East and Central Asia 9th–14th cent.]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1961, pp. 57–106. (In Russian)
- Al-Kirmanī Khamid ad-Din. *Uspokoenie razuma* (Rahat al-akl) [The Peace of Mind], intr., trans. from Arabic & comm. by A.V. Smirnov. Moscow: Ladomir Publ., 1995. 510 p. (In Russian)
- Nasir Khusraw. *Gushaish va rakhaish*. [Knowledge and Liberation]. London: I. B. Tauris, 1999. 92 p. (In Persian)
- Nasiri Khusraw. *Zad al-musafirin. Pripasy putnikov* [Travelling Provisions of Pilgrims], trans. from Tajic, intr., comm. by M. Dinorshoev. Dushanbe: Nodir Publ., 2005. 635 p. (In Russian)
- Nasyrov I.R. Formirovanie obshchego bloka voprosov metafiziki v kalame v IX–XII vv. [Formation of Metaphysics in Islamic Theology in the 9th–12th Centuries], *Islamovedenie*, 2017, vol. 8, no. 1, pp. 54–69. (In Russian)
- Nasyrov I.R. Al-Kindi. O prirode dushi. Tri sochineniya iz «Traktatov al-Kindi» [Al-Kindi. On the Nature of Soul. Three Works from “Al-Kindi's Treatises”], *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2017, no. 8. Moscow: Nauka – Vost. lit. Publ., OOO “Sadra” Publ., 2017, pp. 137–150. (In Russian)
- Nofal O. *Ibrakhim ibn Saiyar an-Nazzam* [Ibrahim Ibn Sayyar an-Nazzam]. Moscow: OOO “Sadra” Publ; Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2015. 152 p.
- Poonawala I.K. Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2013, no. 4. Moscow: Vost. lit. Publ., 2013, pp. 162–185.
- Smirnov A.V. Ismailizm, in: *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia]: in 4 vol. 2000-2001. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHe584cb5fb94f08d4c8eae5> (accessed 19.01.2018) (In Russian)

Smirnov A.V. Slovar' kategorii: Arabskaya traditsiya [The Dictionary of Categories: Arabic Tradition], in: *Universalii vostochnykh kul'tur*. Moscow: Izd. firma «Vost. lit-ra» RAN Publ., 2001. URL: <https://smirnov.iph.ras.ru/win/publicnt/texts/slc.pdf>. (accessed 19.01.2018). (In Russian)

Al-Farabi. O tom, chto dolzhno predshestvovat' izucheniyu filosofii [What Should Precede the Learning of Philosophy], in: Al-Farabi. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Alma-Ata: Izd-vo "Nauka" Kazakhskoi SSR Publ., 1972, pp. 1–12. (In Russian)

Al-Farabi. Rassuzhdeniya Vtorogo uchitelya al'-Farabi o znacheniyakh [slova] intellect [De Intellectu], in: Al-Farabi. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Alma-Ata: Izd-vo "Nauka" Kazakhskoi SSR Publ., 1972, pp. 15–38. (In Russian)

Al-Farabi. Traktat o vzglyadakh zhitelei dobrodetel'nogo goroda [The Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City], in: Al-Farabi. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Alma-Ata: Izd-vo "Nauka" Kazakhskoi SSR Publ., 1972, pp. 193–377. (In Russian)

Al-Farabi. Ob obshchnosti vzglyadov dvukh filosofov – Bozhestvennogo Platona i Aristotelya [Book of Reconciliation between the Views of the two Philosophers, the Divine Plato and Aristotle], in: Al-Farabi. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Alma-Ata: Izd-vo "Nauka" Kazakhskoi SSR Publ., 1972, pp. 39–104. (In Russian)

Al-Shahrastani Muhammad ibn Abd al-Karim. *Kniga o religiyakh i sektakh* (Kitab al-milal va-n-nikhal) [The Book of Sects and Creeds]. Chapter 1. Islam, trans. from Arabic, intr.&comm. by S.M. Prozorov. Moscow: glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury "Nauka", 1984. 210 p. (In Russian)