

К.С. Васильцов

(Музей антропологии и этнографии РАН, Санкт-Петербург)

**ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
АФДАЛ АД-ДИНА МУҲАММАДА Б. ҲАСАНА
МАРАҚИ КАШАНИ
(582/1186-7 — 667/1268-9)**

В настоящей статье мы (разумеется, в самом общем виде) рассмотрим философскую антропологию Афдал ад-Дина Муҳаммада Кашани — персидского философа, быть может, более известного под поэтическим именем-псевдонимом (*тахаллусом*) Бабā Афдал. В начале нашей работы позволим себе привести цитату из трактата *ал-Муфйид ли-л-мустафйид*, авторство которого нередко приписывают Кашани:

بدانکه ترکیب آدمی دو نیمه است یک نیمه تن است که اصل آن از آب و خاک است و یک نیمه جان است که اصل آن از خدای پاک است چنانکه گفت: *و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي*. طایفه از این دو اصل عبارتی دیگر باصطلاح خویش میکنند چنانکه قومی قلب و قالب میگویند و بعضی جسد و روح میگویند و فوجی نفس و بدن میگویند و فرقه عین و غیب میگویند و طایفه حس و عقل میگویند و جوقی این و آن میگویند و گروهی تن و جان میگویند و این عبارت اگر چه بلفظ مختلف است بحقیقت همین دو اصل است که گفتیم تن که از آب و خاک است و جان که از خدای پاک است و قرآن مجید چون از این عبارت کرد گفت *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً*.

«Знай, что человек состоит из двух частей — первая из них есть тело (*тан*), корень каковой суть вода и прах, а другая — душа (*джан*), корень каковой от Пречистого Бога, ибо сказано: „И вдунул в него от Своего Духа“¹. Некоторые называют эти два корня [также] иными терминами. Например, [некоторым] племенем [они] именуется сердцем (*калб*) и формой (*калаб*). Другие говорят — плоть (*джасад*) и дух (*рӯх*), а иные называют [их] душой (*нафс*) и телом (*бадан*). [Еще] другая группа людей использует [слова] „явное“ (*айн*) и „тайное“ (*гайб*). Другие же говорят — чувство (*хисс*) и разум (*‘ақл*), а некоторые — „это“ и „то“. Еще другие говорят — тело (*тан*) и душа (*джан*). И хотя эти выражения раз-

¹ Коран 15:29.

личаются по своему словесному облику, в действительности они суть именно те два корня, относительно каких мы сказали — тело, которое [происходит] из воды и праха, и душа, которая [происходит] от Пречистого Бога. И Славный Коран, намекая на это, говорит: „Я поставлю на земле преемника“²»³.

Кāшāнī придерживается распространенного в средневековом исламе положения, согласно которому все сотворенные Богом вещи (наш автор использует, как правило, технический термин *мувалладāt*) относятся к трем различным «царствам» — минералы, растения и животные. Сам термин *мувалладāt* происходит от арабского слова *тавалада*, буквально означающего «порождать». Стоит отметить, что «порожденные» вещи (*мувалладāt*) возникают из «смешения» различных элементов, соединения высшего и низшего начал. «Порожденные» вещи отличаются друг от друга по своим свойствам (или качествам, *сифāt*), о которых человек свидетельствует посредством чувств.

Каждое из перечисленных «царств» имеет определенный набор характеристик, которые в каждом отдельном случае могут быть представлены с той или иной степенью полноты. На уровне минералов основным свойством (качеством) выступает природа (*табī'a*), являющаяся, как пишет Кāшāнī, той невидимой силой, благодаря которой неодушевленные вещи обладают присущими им свойствами и характеристиками. При этом *табī'a* трактуется именно как «сила», а не «самость» (*худ*) вещи, ибо минералы относятся к низшей категории (неодушевленной) порожденного.

Лишь начиная с «мира» растений можно говорить о существовании души. Кāшāнī либо употребляет арабский термин *нафс*, либо дает его персидские эквиваленты *джāн* или *хūd*. В этой связи следует заметить, что персидское *джāн* используется часто по отношению к животным, отсюда слово *джāнвар* — буквально «имеющий душу», — означающее здесь «животное», синоним арабского *хайавāн*. Что касается термина *хūd*, то в персидском языке, кроме собственно значения «душа», это слово означает также «самость» и в этом своем значении оказывается близким к арабскому *нафс*. Таким образом, когда Бāбā Афдал употребляет *хūd*, надо полагать, он имеет в виду именно это его значение. Как в растениях, так и в животных человек отмечает множество других характеристик помимо тех свойств, которыми обладают минералы. Каждая из этих характеристик обозначается словом *кува*.

Данный термин является, пожалуй, одним из наиболее трудных для перевода. В богословских или философских трактатах он употребляется

² Коран 2:30.

³ Афдал ад-Дин Мухаммад б. Хасан Марақī Кāшāнī. Ал-Муфйд ли-л-мустафйд. Тихрāн, 1356. С. 2.

в трех основных значениях — сила, способность, потенциальность. Вместе с тем, хотя словари и приводят подобного рода значения, средневековые авторы зачастую не дают четкого их толкования, и он трактуется как некая сила, характеристики которой могут меняться в зависимости от той или иной ситуации или контекста. Так, например, с одной стороны, *ал-Кавй* является божественным именем, одновременно это также имя человека или животного, и в этом значении *қувва* противопоставляется, как правило, *да'ф* (букв. «слабость»). В значении «способность» *қувва* рассматривается как сила души, растительной, животной или человеческой. В результате обсуждаются сила роста, сила питания, способность к чувственному восприятию (слух, зрение, обоняние, осязание), к запоминанию и т.д. Что же касается третьего значения *қувва* (потенциальность), то в этом случае термин противопоставляется обыкновенно актуальности — вслед за Аристотелем многие мусульманские мыслители широко обсуждали вопрос о том, как вещи из потенциального состояния переходят в актуальное.

По сравнению с неодушевленными объектами растения проявляют скрытые силы, из которых наиболее очевидными являются, во-первых, сила роста и, во-вторых, сила питания.

Животные обладают большим количеством сил, а человека из них отличает способность к речи, мышлению, которые отсутствуют в других творениях Бога. Каждый более высокий уровень обладает всеми теми силами, которые наличествуют в объектах более низких уровней, и, в свою очередь, отличается от них теми силами, которые добавляются к силам более низкого уровня. Иными словами, растение обладает природной силой и растительной душой, животное — природной силой, растительной и животной душой, человек — природной силой, растительной, животной и собственной человеческой душой. Важно отметить, что в данном случае речь не идет о том, что, например, животное обладает двумя душами. Животная душа располагает теми силами, которые характеризуют растительную душу, и, кроме того, к этим силам добавлены силы, присущие животной душе и, соответственно, отсутствующие у души растительной.

Человеческая душа обладает такими способностями, которых нет у других «порождений». Бābā Афдал, как и некоторые другие персидские авторы (например, Ибн Сйнā), в своих трактатах употребляет персидский термин *нафс-и з'ййā* или *нафс-и з'ййанда* (букв. «говорящая душа»). Иногда Кāшāнй использует распространенный в богословской литературе на арабском языке термин *нафс нāтиқа*, который в отечественных работах на русский язык переводят, как правило, «разумная душа». (На наш взгляд, подобный перевод не вполне корректен, слово *нāтиқ* имеет также значение «красноречивый», а происходящее от того же корня *нутқ* означает речь. Вероятно, данное словосочетание правильнее было бы переводить как «разумно говорящая», ибо подразумевается прежде всего способность к разумной речи.)

Весьма характерным для средневековой мусульманской традиции было объяснение основных различий между духовным и телесным, приводимое в одном из трактатов Ихвāна ас-Сафā: «Существующие вещи бывают двоякого рода: телесными и духовными. Телесное — это то, что воспринимается посредством чувств, духовное — это то, что воспринимается посредством разума. Телесные вещи бывают трех видов: либо небесными сферами, либо естественными столпами (имеются в виду четыре элемента. — *К.В.*), порожденными вещами (т.е. минералы, растения и животные. — *К.В.*). Духовные вещи также бывают трех видов: первый из них — Первая материя, каковая является простой, пассивной, умопостигаемой субстанцией, принимающей любую форму. Второе — это душа, каковая является простой, активной и познающей субстанцией. Третий вид — это разум, каковой является простой субстанцией, воспринимающей истину всех вещей. Что же касается до Творца — велик Он и славен! — то Его невозможно описать ни как нечто телесное, ни как нечто духовное, скорее — Он есть причина их обоих (т.е. телесного и духовного. — *К.В.*). Это подобно единице, каковую нельзя описать как четное или нечетное число, скорее она — причина всех четных и нечетных чисел»⁴.

В другом своем трактате Ихвāн ас-Сафā описывает качества, принадлежащие телесной и духовной субстанциям, и показывает, каким образом двойственность (*магнавиййа*) человеческой природы руководит человеком в обыденной его жизни: «Знай, брат мой, что атрибуты, принадлежащие исключительно телу, [закключаются в том], что тело есть материальная, природная субстанция, имеющая запах, цвет, тяжесть, легкость, пластичность, неровность, твердость, мягкость. Все это является порождением четырех соков, каковые суть кровь, флегма и два вида желчи (черная и желтая); они, [в свою очередь], есть порождение питательных веществ, происходящих от четырех столпов, каковыми являются огонь, воздух, вода, земля. [Четыре элемента] обладают четырьмя натурами, каковые есть тепло, холод, влажность, сухость. Тело претерпевает разрушение, изменение и трансформацию, и оно возвращается к четырем столпам после смерти, каковая суть отделение души от тела, когда душа перестает пользоваться телом.

Атрибуты, принадлежащие исключительно душе, [закключаются в том], что она есть духовная, небесная, излучающая свет субстанция, каковая является живой посредством собственной сущности, познающей посредством силы, активной посредством естества, воспринимающей знания, активной в телах до тех пор, пока использует их, завершающей животные и растительные тела до определенного момента (т.е. смерти. — *К.В.*). Затем она оставляет тела и отделяется от них. Она возвращается к своему элементу, к своей нише и своему истоку в таком состоянии, в каком пребывала, —

⁴ *Ихвāн ас-Сафā*. Расā'ил, 3:232.

либо с прибылью и довольством, либо с сожалением, печалью и убытком, подобно тому как сказано: „Как Он вас сотворил впервые, так вы и вернетесь! Часть Он вел прямым путем, а над частью оправдалось заблуждение“⁵... Установлено, что большинство деяний людских, а также изменение их состояний являются двойственными и противоположными, поскольку люди суть целокупность, составленная из двух различных субстанций — материального тела и духовной души, как мы уже объяснили. Следовательно, приобретения их также двоякого рода: телесные, подобно обладанию и благами сего мира, и духовные, подобно знанию и вере. Это [происходит] потому, что знание есть приобретение души, так же как обладание есть приобретение телесное. Через обладание люди получают возможность приобщиться к удовольствиям еды и питья в мирской жизни; посредством знания они достигают пути к миру иному, а посредством веры они достигают мира иного. Благодаря знанию душа просветляется и становится здоровой, подобно тому как благодаря пище и питью тело растет, увеличивается в размерах, добреет и толстеет.

Если это действительно так, тогда и стремления бывают двоякого рода: первое — это стремление к еде и питью, увеселению и играм, телесным удовольствиям; оно пользуется плотью земных животных и растений, дабы [поддерживать] здоровье тела, каковое претерпевает трансформации, разрушение и исчезновение; второе — стремление к знанию, мудрости и духовному созерцанию; оно пользуется удовольствиями душ, субстанции каковых не исчезают и счастье которых не прерывается в пристанище мира иного, подобно тому как сказано: „Их будут обносить блюдами из золота и чашами; в них — то, что пожелают души и чем улаждаются очи. И вы в этом пребудете вечно!“⁶.

Поскольку стремления двоякого рода, существуют также и два вида вопрошающих: один из них вопрошает то, в чем нуждается, из числа переходящих акциденций сего мира, ради здоровья тела; второй — вопрошает знаний ради здоровья души и избавления оной от тьмы невежества, дабы познать веру, отыскать путь к миру иному, бороться, чтобы достигнуть его, избежать огня геенны⁷, обрести спасение из мира порождения и гибели, вознестись к миру сфер и глади неба, вдохнуть свежесть и аромат сада, упомянутых в Коране: „То — покой, и аромат, и сад благодати“⁸.

Баба Афдал подробно описывает телесную и духовную природу человека в третьей главе своего трактата *Мадридже ал-камал*. Прежде всего он

⁵ Коран 7:29–30.

⁶ Коран 43:71.

⁷ *Джаханнам* — одно из основных названий ада в исламе, место, в котором неверующие и грешники будут подвергнуты наказанию. См.: *Прозоров С.М. Джаханнам // Ислам: Энциклопедический словарь*. Ред. С.М. Прозоров. М.: Восточная литература, 1991 (далее ИЭС). С. 63.

⁸ Коран 56:88.

говорит о том, что человеческое тело состоит из множества тел (*аджс̄ам-и бис̄ай̄ар*), которые отличаются по своей форме (*шакл*), природе (*таб'*) и свойствам (*кайфий̄ай̄ат*). К ним наш автор относит кожу (*п̄уст*), мясо (*з̄уит*), кости (*устух^еан*), вены (*раг*) и прочее, а также составленные (*мураккаб*) из них различные члены тела и внутренние органы — голову (*сар*), шею (*гардан*), руки (*даст*), ноги (*п̄а*), мозг (*дим̄аг*), сердце (*дил*), желудок (*ми'да*)⁹. Все тела, как отмечает К̄аш̄ан̄и, независимо от того, являются ли они простыми (*бас̄ит*) или составными (*мураккаб*), одушевленными (*дж̄анвар*) или неодушевленными (*б̄и дж̄ан*), представляют собой субстанции (*гаухар*) и поэтому описываются тремя измерениями (*анд̄аза*), такими как протяженность (*дир̄аз̄и*), ширина (*пахна*) и толщина (*ситабр̄и*), и, кроме того, имеют «уполномоченного» (*муваккил*), назначаемого падишахом тела (*п̄адш̄ах-и джисм*), функции которого состоят в том, чтобы поддерживать саму телесную субстанцию (например, предохранять тело от распада на отдельные элементы, как поясняет К̄аш̄ан̄и), а также служить посредником между падишахом тела и его работниками (*к̄аргар̄ан*)¹⁰. Этого «уполномоченного» Б̄аб̄а Афдал называет «природой» (или «естеством», *таб̄и'ат*)¹¹. Помимо своей природы тело также имеет ряд других сил (*кувват*). К̄аш̄ан̄и перечисляет их в следующем порядке: растительная душа (*нафс-и р̄уй̄анда*), животная душа (*нафс-и х̄айав̄ан̄и*) и, наконец, человеческая душа (*нафс-и мардум*). Каждая из них, в свою очередь, располагает определенным набором сил (которые в данном случае наш автор называет слугами — *фарманбар̄ан*, букв. «исполняющими приказания»). В распоряжении растительной души находится «притягивающая сила» (*кувват-и дж̄аз̄иба*), благодаря которой тело получает питание извне, «задерживающая сила» (*кувват-и м̄асика*), функции которой заключаются в том, чтобы удерживать в теле продукты, полученные посредством «притягивающей силы», «переваривающая сила» (*кувват-и х̄адима*), которая переваривает пищу, «различающая сила» (*кувват-и мумай̄аза*), определяющая, что полезно для тела, а что — вредно, «отталкивающая сила» (*кувват-и д̄афи'а*), которая выводит из тела непригодные (*н̄амув̄афиқ*) продукты, а также передает годные (*мув̄афиқ*) для него вещества «питательной силе» (*кувват-и г̄аз̄ий̄а*)¹². В заключении раздела о «растительной душе», Б̄аб̄а Афдал отмечает:

و جسد مردم بقوت طبیعی جسمانی با همه اجسام طبیعی، از بسایط و مرکبات انباز است، و بقوت رویانده با همه رستنیها. و محل و آرام جای طبیعت جسمانی در جسد مردم همه اجزای تن او، و منشا کارگری و محل اعمال و افعال نفس روینده و قوتهای او در جسد مردم عضویت خاص که آن را جگر گویند، و ازو پراکنده شود بهره هر جزو از تن سوی او.

⁹ Афдал ад-Д̄ин К̄аш̄ан̄и. Мусаннаф̄ат, с. 11.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же, с. 12–13.

«Человеческое тело разделяет природную, телесную силу со всеми природными телами, будь они простые или составные. [Также оно разделяет] силу растительную со всеми растущими вещами. В человеческом теле местопребыванием и местом отдохновения телесной природы являются все части тела, однако в человеческом теле источником работоспособности и местопребыванием действий и поступков растительной души и ее сил является особый орган, каковой называют печень, и она распределяет по всем частям тела их долю»¹³.

Что касается «животной души», то ее человек разделяет со всеми животными. Она является той субстанцией, благодаря которой одушевленный предмет является одушевленным (*джанвар*) и живым (*хайй*). Как отмечает Кāшāнī, «животная душа» имеет в своем распоряжении две силы — первую из них он называет «сила хотения и желания» (*кувват-и шавк ва х^астāрī*), вторая именуется «силой ведения и нахождения» (*кувват-и āгахī ва йāбандигī*)¹⁴. *Кувват-и шавк ва х^астāрī* является источником жизни животного, именно благодаря этой силе животные способны двигаться, что отличает их от растений. Эта сила располагается, как пишет Бāбā Афдал, в сердце животного (автор употребляет здесь слово *хазāна*, буквально означающее «хранилище» или «сокровищница»; таким образом, «хранилищем жизни и движения одушевленных существ является сердце») ¹⁵. *Кувват-и шавк* располагает двумя помощниками (*фармāнбардār*). К ним Кāшāнī относит «чувственную и животную силу» (*кувват-и шахвāнī ва бахīmī*), благодаря которой животные ищут пригодное для жизнедеятельности их организма питание (*газā*), а также «силу гнева и [звериного] естества» (*кувват-и гадаб ва табī'ат*), в функции которой входит избавление от непригодных для животного вещей. Бāбā Афдал подчеркивает, что растительная душа в животном пребывает под началом (т.е. подчинена) *кувват-и шахвāнī*.

Кувват-и āгахī ва йāбандигī, согласно нашему автору, бывает двух видов (*еўна*). На один из них указывают органы чувственного восприятия (*ālāt-и хисс*), которые человек может наблюдать у одушевленных существ, т.е. глаз, например, указывает на силу зрения (*бīнāйī*), уши на силу слуха (*шунавāйī*), нос свидетельствует о существовании силы обоняния (*бўйāйī*), язык, соответственно, указывает на наличие силы вкусового восприятия (*чашиданī*), и, наконец, кожа является показателем наличия у животного осязания (*бисуданī*). Ко второй категории Бāбā Афдал причисляет силу воображения (*хайāl*), силу памяти (*хāфиза*), которые, во-первых, являются скрытыми (*бāтин*) силами и, во-вторых, находятся в зависимости от сил

¹³ Там же, с. 14.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

чувственного восприятия, ибо животное сохраняет в памяти те образы, которые были получены непосредственно органами чувств (например, цвет, форма и т.д.)¹⁶. Қашāни, для того чтобы объяснить способ функционирования этих сил, приводит следующее сравнение: «Эти силы нахождения, внешние и внутренние, суть зеркала души, в каковых отражаются много-различные формы существующих вещей. То, что отображается в зеркале чувственного восприятия, — это запахи, ароматы, различные цвета, формы и звуки, [происходящие] от тел, [а также] их свойства, подобно теплоте и холоду, влажности и сухости, шероховатости и гладкости, тяжести и легкости, и все то из их числа, что является орудием чувственного восприятия. [Затем] эти состояния и образы запечатлеваются в зеркале чувственного восприятия, и душа обретает знание относительно тех образов, что были отображены орудием чувственного восприятия»¹⁷. Аналогичным образом действует и сила воображения, отличие состоит лишь в том, что объекты, с которыми «работает» *қувват-и ҳайāl*, не явлены непосредственно, как в случае с чувственным восприятием. Образы (*субар*), а также знание (*хабар*), сформированные благодаря чувствам и воображению, сохраняются посредством силы памяти (*қувват-и ҳафиза*).

Как уже было отмечено, высшую ступень в иерархии душ занимает человеческая душа (*нафс-и инсāни*). Қашāни неоднократно повторяет в различных своих трактатах, что человек обладает чем-то более ценным (*гарāнмайатар*) и благородным (*шарифтар*), а также более высоким по положению (*баландтар*), нежели прочие творения Бога. Особое положение *нафс-и инсāни* связано прежде всего с природой человеческой души, которая не является только лишь силой или «двигателем» телесной субстанции, но имеет божественное происхождение, ибо есть, как говорит наш автор, «божественный свет» (*нӯр-и илахӣ*)¹⁸. В сравнении с растительной и живот-

¹⁶ Там же, с. 15.

¹⁷ Там же, с. 15–16.

¹⁸ В Коране слово *нӯр* употребляется в различных значениях. Под этим термином подразумевается сам Бог: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша, в ней светильник; светильник в стекле; стекло — точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!» (24:35). Этот аят, а также некоторые другие дали повод для многочисленных спекуляций, комментариев и толкований понятия *нӯр*. В целом можно говорить о довольно сложной концепции света, согласно которой Бог по самой своей сущности есть свет и, будучи таковым, является источником всякого существования, жизни и знания. По всей вероятности, такие представления сформировались под влиянием древних иранских учений, герметической традиции, греческой философии и размышлений непосредственно над кораническими аятами. Согласно «Теологии» Аристотеля, сила света (*қўва нӯриййа*) через первопричину, т.е. Творца, передается Разуму (*ақл*), затем Мировой (Всеобщей) Душе (*нафс*) и далее — природе (*таби'ат*), т.е. множественности возникающих и исчезающих вещей. Этот процесс происходит постоянно, вне времени и дви-

ной душой человеческая душа имеет более сложную структуру. Бабā Афдал разделяет два состояния, в которых пребывает *нафс-и инсāнī*, — потенциальное (*би қувват*) и актуальное (*би фи'л*)¹⁹. Для правильного понимания учения, излагаемого Кāшāнī, нам необходимо, хотя бы в самых общих чертах, рассмотреть его онтологическую систему, а также понятия «существование» (*вуджūd*), «потенциальное бытие» (*бўдан-и би қувват*) и «актуальное бытие» (*бўдан-и би фи'л*).

жения. Вместе с тем Бог, который является причиной излияния света, сам есть свет (иногда в качестве синонимов *нўр* используются термины *хусн* или *бахā*), «свет светов»; иными словами, свет составляет самую сущность Бога и не является его атрибутом (*сифат*). Шихāб ад-дйн Йахйā ас-Сухравардī (ок. 1155–1191), основатель школы «восточного озарения» (*ширāқ*), разработал стройную космологическую систему, в которой, используя символику света и тьмы, а также образы, почерпнутые из зороастрийской религии, дал мифологизированную трактовку проявлений «света светов», или творящего света. Источником существования, согласно этому автору, является «верховный свет» (*нўр ал-анвār*), который «озаряет» бытием свое первое творение — архангела света Бахмана. От него начинается нисхождение, градация и дифференциация света в «сумерках» (*зулмā*) материального бытия. Свет низшего порядка, будучи отблеском более высокого света, «подчинен» (*мақхўр*) ему и уступает ему в своей интенсивности. Сухравардī различает «вертикальную» иерархию (*табақāt ат-тул*) света, которую составляют архангелы света (*анвār қāхира*), содержащие в себе самые общие понятия будущего бытия, и так называемую «вертикальную» (*табақāt ал-'ард*), в которой *анвār қāхира* не связаны друг с другом и называются «повелителями видов» (*арбāб ал-анвā*), — здесь они являются прообразами, более конкретными, будущих сущностей материального и духовного миров. Помимо концепции «свет — Бог», *нўр* в Коране обозначает также ниспосланный через Мухаммада свет откровения: «О Пророк, Мы послали тебя свидетелем, благовестителем и увещателем, призывающим к Аллаху с Его дозволения и светильником освещающим!» (33:44–45). В других статьях сказано: «Они хотят затушить свет Аллаха своими устами, а Аллах завершает свой свет, хотя бы и ненавистно было это неверным» (61:8); «Уверуйте же в Аллаха, и Его посланника, и в свет, который Мы ниспослали, а Аллах сведущ о том, что вы делаете!» (64:8). Из приведенных нами коранических стихов ясно, что свет здесь рассматривается как знание, прежде всего, конечно, религиозное, истина, которую Бог ниспосылает через своего пророка верующим. Кроме того, Бог направляет людей и ведет их к свету своего откровения. По всей вероятности, в данном случае мы имеем дело с древней, доисламской традицией, которая в рамках исламского вероучения получила новое толкование — божественный свет стал интерпретироваться как «благое руководство». Можно сослаться на Коран, в котором существуют многочисленные упоминания о Боге как о Знающем (*'алīm*) и Наставляющем (*хādī*). Концепция света получила дальнейшее развитие в мусульманском мистицизме (*тасаввуф*), особенно в центральноазиатской школе. Наджм ад-дйн Рāзī (573–654/1177–1256) употребляет термин *нўр*, во-первых, в значении «свет Бога»; затем в значении «света атрибутов Красоты и Могущества»; кроме того, пророчество (*нубувва*), «близость к Богу» (*валāйят*), духи «друзей Бога» (*авлīйā*), суфийских *шайхов*, Коран, *ислām* и *имāн*, различные формы *зикра* определяются мистиком в качестве соответствующих им светов. Иными словами, всякое состояние, переживание или действие соотносятся с определенной духовной реальностью, проявляющейся в виде того или иного света. Способность свидетельствовать все эти свету напрямую связана с особым органом познания — сердцем (*қалб*).

¹⁹ Афдал ад-Дйн Кāшāнī. Муσανнафāt, с. 20.

В средневековой мусульманской религиозно-философской литературе слово *вуджӯд* являлось наиболее общим термином для обозначения онтологической категории «существование» (хотя, разумеется, наряду с ним также использовались *анниъа* «чтойность», *хувийа* «оность» и др.)²⁰. Слово *вуджӯд* является масдаром глагола *ваджжада*, который имеет значение «находить», «отыскивать»; «ощущать», «чувствовать»; *пассив*. «быть», «существовать», «иметься». Бāбā Афдал, как правило, употребляет в качестве синонима термина *вуджӯд* персидское *хастӣ* (или *будан*). Согласно Кāшāнӣ, категория «существование» может относиться к миру вообще (*‘алам* или *джахāн*), иными словами, ко всему, за исключением Бога (*худā* или *хаққ*). Бāбā Афдал подчеркивает, что значение термина *вуджӯд* не исчерпывается собственно понятием «существование», но также имеет смысл «нахождение», для передачи которого Кāшāнӣ использует персидское слово *йāфта* — букв. «находить», «отыскивать», иногда добавляя к нему префикс *дар* (перс. *дар йāфта* «постигать», «обретать», т.е. Бāбā Афдал употребляет его в качестве синонима специального технического термина *идрāк*). Связи между понятиями «существование», «нахождение» или «постижение» достаточно очевидны в слове *вуджӯд*, которое может обозначать любое из них. Поэтому в тех случаях, когда Кāшāнӣ говорит в отношении чего-либо *йāфта*, под этим подразумевается нечто существующее (*мавджӯд*) и, одновременно, нечто постигнутое или познанное (*мудрак*). Существование, по мысли Кāшāнӣ, имеет две категории (*хисм*) — бытие (*будан*) и нахождение (или постижение; *йāфта*), которые, в свою очередь, делятся на потенциальное и актуальное: в итоге получается — бытие потенциальное (*бӯдан-и би қувват*) и бытие актуальное (*бӯдан-и би фи’л*) и, соответственно, постижение потенциальное (*йāфта-и би қувват*) и постижение актуальное (*йāфта-и би фи’л*). Характеризуя эти категории существования, Кāшāнӣ пишет: «Потенциальное бытие суть самая низкая из ступеней. Это — существование материальных вещей в материи, подобно существованию дерева в семечке или существованию животного в капле спермы. Актуальное бытие без постижения есть существование элементарных тел и подобного им. Что же касается потенциального постижения, то оно принадлежит душе. Значение слова „душа“ и слова „самость“ суть одно. Актуальное постижение принадлежит разуму. То, что в душе является потенциальным, становится актуальным посредством разума»²¹.

²⁰ О термине *вуджӯд* см.: *Leaman O., Landolt H. Wudjūd // EI²; Смирнов А.В. Существование // Словарь категорий. Арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Восточная литература, 2001. С. 352. Подробно об онтологии в мусульманской философии см. исследование: Shehadi F. Metaphysics in Islamic Philosophy. Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1982.*

²¹ *Афдал ад-Дин Кāшāнӣ. Муъаннафāt, с. 20. См. также: Васильцов К.С. К характеристике онтологии Афдал ад-дина Мухаммада Кашани: термины *вуджӯд*, *будан* и *йāфта* //*

Таким образом, в рамках описываемой Кāshānī системы потенциальное существование, характеристикой которого является «скрытость» (*nūshidāzī*), занимает низшую ступень, затем следует категория «явное существование» (*naīdāī*), к которой автор относит существование тел, телесные силы, а также природу. Отличительная черта субстанций этой категории заключается в том, что, с одной стороны, их существование не скрыто, т.е. доступно, например чувственному восприятию, и свидетельствуется извне, однако само это свидетельствование не принадлежит объекту как таковому, т.е. сам объект не имеет представления относительного собственного существования или не осознает самого себя существующим. По поводу следующей категории Кāshānī пишет: «Иной уровень существования есть таковой, что осознает самое себя, притом знание и осознание относятся к его самости. Данный уровень существования принадлежит разуму. Разумная душа также представляет собой сущее [такого рода]. Впрочем, так говорится в тех лишь случаях, когда таковое сущее является потенциальным и когда признаки его проявляются в индивидууме. Когда же оно объединяется с разумностью и становится с ней единым целым, тогда имя „душа“ по отношению к нему не употребляется, и я его именую „разум“... Словом, осознание собственной самости, постижение и знание суть существование разума, остальное же сущее есть те вещи, каковы постигает разум»²².

Разумная душа (*naфс-и ‘āқила*) имеет две силы. Первая из них — теоретическая (*naзарī*), ее Bābā Афдал называет «теоретическим разумом» (*‘ақл-и naзарī*); вторая — практическая (*‘амалī*), соответственно именуемая «практическим разумом» (*‘ақл-и ‘амалī*)²³. «Теоретическая сила» является тем инструментом, благодаря которому осуществляется познавательная деятельность человека. К сфере «практической силы» относится разумная деятельность — изготовление тех или иных орудий труда, предметов искусства и быта, т.е., говоря иными словами, практическое применение тех теоретических знаний, которые были получены *‘ақл-и naзарī*²⁴.

Иран: культурно-историческая традиция и динамика развития. Материалы международной конференции. 14–15 февраля 2006. М., 2006. С. 109–111.

²² Афдал ад-Дин Кāshānī. Мусаннафāt, с. 21.

²³ Подобного рода разделение на теоретический и практический разум, будучи весьма характерной чертой научной культуры мусульманского Средневековья, находит свое отражение и в классификации наук. В качестве примера можно привести знаменитый трактат Ибн Сīны *Дāниш-нāма*, в котором науки разделяются на практические, объекты которых зависимы от поступков человека и их цель — руководство, и теоретические, объекты которых независимы от действий человека. «Первый осведомляет нас о наших собственных действиях и называется практической наукой, так как польза ее в том, что она учит нас, что мы должны делать, дабы устроить наши дела в этом мире и чтобы можно было надеяться на спасение в том мире... Второй осведомляет нас о состоянии бытия вещей, чтобы наша душа обрела свою форму и была счастливой на том свете...».

²⁴ К слову сказать, это весьма существенное обстоятельство, достаточно ярко характеризующее общие интенции мусульманской средневековой культуры. Вспомним в этой

Важным моментом в обсуждении вопроса о душе является доказательство ее существования (*вуджуд*). В «Ступенях совершенства» Кāшāнī уделяет много внимания рассмотрению данной проблемы. Приведем вкратце ход его рассуждений. Итак, в телах наличествуют две различные субстанции (*гаухар*) — соответственно субстанция души и субстанция тела, первая из которых является активной (поскольку именно душа является источником движения или изменения, так, у растений — это рост, у животных — движение согласно воле), вторая же — пассивна в том смысле, что сама по себе не является источником любого рода изменений и испытывает на себе влияние духовной субстанции. Вместе с тем, как отмечает Бāбā Афдал, может возникнуть вопрос следующего порядка: «Мы не вполне уверены, что движение животного не происходит от его тела, ибо наблюдаем тело и движение одновременно. В том случае, если существует двигатель, отличный от тела, мы же его не обнаруживаем, хотя обнаружили движение и тело. Если тело действительно обладает двигателем, в чем состоит причина того, что мы не обнаруживаем и не наблюдаем его?»²⁵. Аргументация нашего автора выглядит следующим образом. Если бы движение (*джумбиши*) и изменение (*гардиши*) состояний (*ахвāl*) тела происходили непосредственно от тела, тогда эти изменения были бы одинаковыми у всех тел, вследствие «одинаковости» их субстанций. Вместе с тем это положение вступает в явное противоречие с теми данными, которые человек получает эмпирическим путем. Другими словами, формы и различные изменения состояний (*ахвāl*) неодушевленных тел отличаются от тех изменений, каковые человек свидетельствует в растениях или животных (например, рост, взросление, старение и т.д.). Согласно Кāшāнī, данное обстоятельство служит указанием на то, что источником этих движений и изменений является не собственно сущность (*зāt*) телесной субстанции, равным образом это есть свидетельство того, что движение не исходит непосредственно от тела. Следовательно, поскольку источник движения не является телесным по своей природе и не может быть сущностью тела, то этот источник с необходимостью представляет собой иную, отличную от тела субстанцию (*гаухар*), которую наш автор и называет душой (*нафе*)²⁶.

Таковы, в общем, представления о человеке и его природе — телесной и духовной, — которые высказывает Баба Афдал в своих философских трактатах.

связи замечание отечественного исследователя Сагадеева, который в одной из своих работ, посвященной творчеству Ибн Сйны, пишет, что специфической чертой всей системы научного знания было стремление ученых «установить связь между умозрительным знанием и практикой, притом практикой не только нравственной и политической жизни, но и жизни производительной, повседневной жизни вообще» (Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). М.: Мысль, 1985. С. 60).

²⁵ Афдал ад-Дйн Кāшāнī. Мусаннафāt, с. 18.

²⁶ Там же, с. 18–19.