

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
L'INSTITUT DE PHILOSOPHIE
DE L'ACADEMIE DES SCIENCES DE RUSSIE
انسٹیٹوی فلسفہ آکادمی علوم روسیہ



ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY
INSTITUT IRANIEN DE PHILOSOPHIE
مؤسسہ پژوهشی حکمت و فلسفہ ایران



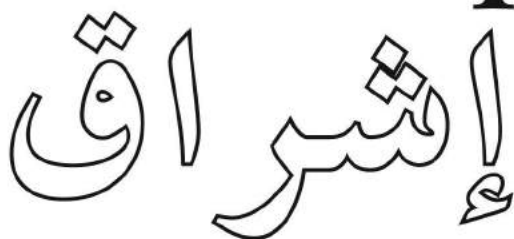
ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ISLAMIC CULTURE RESEARCH FOUNDATION
FONDATION POUR LA RECHERCHE
DE LA CULTURE ISLAMIQUE
بنیاد مطالعات اسلامی در روسیہ



Ишрак • إشراق • Озарение • Illumination

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY
ISLAMIC CULTURE RESEARCH FOUNDATION

Ishraq



Islamic philosophy
yearbook

№ 8

2017



Moscow
Nauka – Vostochnaya Literatura
2017

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Ишрак

اِشْرَاق

Ежегодник
исламской философии

№ 8

2017



Москва
Наука – Восточная литература
2017

УДК 1(091)
ББК 87.3(5)
И97



*Издание подготовлено при финансовой поддержке
Фонда исследований исламской культуры*



Исключительные права на издание принадлежат
ООО «Садра»

Ишрак : ежегодник исламской философии : 2017. № 8. =
Ishraq : Islamic Philosophy Yearbook : 2017 . № 8. — М. : Наука –
Вост. лит., 2017. — 391 с. — ISBN 978-5-02-039808-5

Восьмой выпуск ежегодника исламской философии «Ишрак («Озарение»)» содержит более 20 статей на русском, английском и французском языках, посвященных широкому спектру актуальных проблем исламской философской мысли и принадлежащих перу ведущих российских и зарубежных специалистов.

Для специалистов в области исламской философии и религиоведения.

The eighth issue of the Islamic Philosophy Yearbook “Ishraq” contains more than twenty articles in Russian, English and French, dealing with a wide range of issues current in the Islamic philosophical thought and authored by the leading Russian and foreign experts.

© ООО «Садра», 2017

© Фонд исследований
исламской культуры, 2017

© Институт философии РАН,
2017

ISBN 978-5-02-039808-5 (Наука – Вост. лит.)
ISBN 978-5-906859-06-8 (ООО «Садра»)

© Иранский институт философии,
2017

Главный редактор

Янис Эшоте (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)

Редакционная коллегия

- Гуламреза Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)
Кармела Баффиони (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)
Герхард Боверинг (*Йельский университет, США*)
Жозеф ван Эсс (*Тюбингенский университет, Германия*)
Пилар Гарридо Клементе (*Мурсийский университет, Испания*)
Дени Грилл (*Университет Прованса, Франция*)
Ганс Дайбер (*Франкфуртский университет им. Гёте, Германия*)
Фархад Дафтари (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)
Даниэль Де Смет (*ИЦНИ, Франция*)
Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Иранский институт философии, Иран*)
Тауфик Ибрагим (*Институт востоковедения РАН, Россия*)
Мехди Иманипур (*ОКИО, Иран*)
Шигеру Камада (*Токийский университет, Япония*)
Махмуд Эрол Кылыч (*Университет Мармары, Турция*)
Герман Ландольт (*Университет МакГила, Канада*)
Оливер Лимэн (*Университет Кентукки, США*)
Мухамед Мисбахи (*Университет Мухаммада V, Марокко*)
Джеймс Моррис (*Бостонский колледж, США*)
Мехди Мухаккик (*Тегеранский университет, Иран*)
Сеййид Хусейн Наср (*Университет Дж. Вашингтона, США*)
И. Р. Насыров (*Институт философии РАН, Россия*)
В. В. Наумкин (*Институт востоковедения РАН, Россия*)
Шахрам Пазуки (*Иранский институт философии, Иран*)
С. М. Прозоров (*Институт восточных рукописей РАН, Россия*)
Насруллах Пурджавади (*Тегеранский университет, Иран*)
Саджжад Х. Ризви (*Экзетерский университет, Великобритания*)
А. В. Смирнов (*Институт философии РАН, Россия*)
М. Т. Степаняц (*Институт философии РАН, Россия*)
Ричард Тейлор (*Университет Марквет, Милуоки*)
Е. А. Фролова (*Институт философии РАН, Россия*)
Хамид Хадави (*Фонд исследований исламской культуры, Россия*)
Суад Хаким (*Ливанский университет, Ливан*)
Сеййид Мухаммад Хаменеи (*Институт Муллы Садры, Иран*)
Хассан Ханафи (*Каирский университет, Египет*)
Абд ал-Хусейн Хосровпанах (*Иранский институт философии, Иран*)
Уильям Ч. Читтик (*Университет Стони Брук, США*)
Сабина Шмидтке (*Институт углубленных исследований, США*)

Editor

Yanis Eshots (*The Institute of Ismaili Studies, UK*)

Editorial Board

Gholamreza Aavani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Carmela Baffioni (*The Institute of Ismaili Studies, UK*)
Gerhard Bowering (*Yale University, USA*)
William C. Chittick (*Stony Brook University, USA*)
Farhad Daftary (*The Institute of Ismaili Studies, UK*)
Hans Daiber (*Goethe University of Frankfurt, Germany*)
Daniel De Smet (*CNRS, France*)
Gholamhossein Ibrahimy Dinani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Evgenia Frolova (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Pilar Garrido Clemente (*University of Murcia, Spain*)
Denis Gril (*University of Provence, France*)
Hamid Hadavi (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Souad Hakim (*Lebanese University, Lebanon*)
Hassan Hanafi (*Cairo University, Egypt*)
Tawfiq Ibrahim (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)
Mehdi Imanipour (*OCIR, Iran*)
Shigeru Kamada (*University of Tokyo, Japan*)
Seyyed Muhammad Khamenei (*SIPRI, Iran*)
Abd al-Hosein Khosrowpanah (*Iranian Institute of Philosophy*)
Mahmud Erol Kilic (*Marmara University, Turkey*)
Hermann Landolt (*The Institute of Ismaili Studies, UK*)
Oliver Leaman (*University of Kentucky, USA*)
Mohamed Mesbahi (*Mohammed V University, Morocco*)
Mehdi Mohaghegh (*Tehran University, Iran*)
James W. Morris (*Boston College, USA*)
Seyyed Hoseyn Nasr (*George Washington University, USA*)
Ilshat Nasirov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Vitaliy Naumkin (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)
Shahram Pazouki (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Nasrollah Pourjavady (*Tehran University, Iran*)
Stanislav Prozorov (*Institute of Oriental Manuscripts, RAS, Russia*)
Sajjad H. Rizvi (*Exeter University, UK*)
Sabina Schmidtke (*Institute for Advanced Study, USA*)
Andrey Smirnov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Marietta Stepanyants (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Richard C. Taylor (*Marquette University, USA*)
Josef van Ess (*Tubingen University, Germany*)

СОДЕРЖАНИЕ * CONTENTS

От главного редактора	9
From the Editor	10

I

Платон и платонизм в исламской философии

*

Plato and Platonism in Islamic Philosophy

<i>Шахин Аавани</i> . Учение Платона о счастье (согласно диалогам «Алквиад» и «Филеб»)	11
<i>Саид Рахимийан</i> . Мулла Садра и «Теология Аристотеля»	24
<i>Janis Esots</i> . Mīr Dāmād's 'Yemenī' Wisdom: A Variety of Platonism?	34
<i>Закарийа Бахарнажад</i> . Плотин и единство бытия	47
<i>Риза Акбарийан и Тайиба Карами</i> . Единое Плотина и необходимо-сущее Муллы Садры: опыт сравнительного анализа	61
<i>Асадуллах Хейдарнур Кийаи</i> . Метафизика свидетельства, или Учение Плотина о пути любви, ведущем к высшему благу	72
<i>Mathieu Terrier</i> . Mīr Dāmād, «lecteur» de Platon. Le créationnisme et l'idéalisme platoniciens revisités	81
<i>Nariman Aavani</i> . Platonism in Safavid Persia: Mīr Dāmād (d. 1631) and Āqāḡānī (ca. 1661) on the Platonic Forms	112
<i>И.Р. Насыров</i> . Ал-Киндй. О природе души. Три сочинения из «Трактатов ал-Киндй»	137
<i>Т.Г. Корнеева</i> . Триада «Слово—Разум—Душа» в философии Насира Хусрава	151
<i>Jad Hatem</i> . L'ange et la contingence chez Suhrawardī et Kirmānī	169

II

Логика смысла

*

Logic of Sense

<i>А.В. Смирнов</i> . Перевод как изготовление значения: несколько слов о названии «Истории» Ибн Халдўна	179
---	-----

III Исламский мистицизм

*

Islamic Mysticism

<i>Клод Аддас</i> . К вопросу о понятии <i>ахль аль-бейт</i> у Ибн аль-‘Араби	210
<i>А.А. Лукашев</i> . «Очевидная Истина» Махмуда Шабистари. Знакомство с одним из малых прозаических трактатов	225
<i>Ю.Е. Федорова</i> . Заметки о концептуализации суфийских терминов <i>мақām</i> и <i>хāl</i> в поэме Фарйд ад-Дйна ‘Аттāра «Язык птиц» (<i>Мантйик ат-тайр</i>)	238
<i>Masoud Dahesh</i> . Shāh Ni‘matullāh Walī’s Treatise <i>Bayān-i khullat-i</i> <i>Khalīlallāh</i> — A Persian Translation of and Commentary on Muhy al-Dīn Ibn al-‘Arabī’s <i>Mā lā yu‘awwal ‘Alayhi</i> : an Annotated Edition of the Persian Text	247
<i>Перване Байрам</i> . Влияние Ибн аль-‘Араби и концепции <i>вахдат-и вуджуд</i> на Сеййида Нигари	278
<i>Мехмед Рыхтым</i> . Влияние Ибн ‘Араби на азербайджанский суфизм и буквенный и числовой символизм в творчестве Сеййида Йахйа Бакуви	299
<i>Сесилия Твинч</i> . Не-место: размышления о месте, ориентации и отсутствии упроченности в учении Ибн ‘Араби	325
<i>Стивен Хиртеништейн</i> . «Моя страсть — к молнии и ее сверканию»: размышления о Востоке и Западе в контексте учения Ибн ‘Араби	337
<i>Мустафа Тахралы</i> . Ибн ‘Араби в поэзии Физули	347

IV

Этика и моральная философия

*

Ethics and Moral Philosophy

<i>Мухсин Шираванд</i> . Биоэтика, ее принципы и критический анализ	356
<i>Ali Paya</i> . <i>Futuwwat</i> , <i>Javānmardī</i> and <i>Pahlavānī</i> in the Iranian-Shī‘ī Thought ...	373
Резюме статей, написанных на английском и французском языках	380
Summaries of Russian Articles	383
Список авторов статей восьмого выпуска	390
The List of the Contributors of the Eighth Issue	391

Т.Г. Корнеева

(Институт философии РАН)

ТРИАДА «СЛОВО—РАЗУМ—ДУША» В ФИЛОСОФИИ НАСИРА ХУСРАВА

Исмаилизм выделился из течения имамитов после смерти имама Джа'фара ас-Садика (735–765). До 765 г. существовало единое движение шиитов-имамитов. Основой движения была доктрина имамата, суть которой в необходимости постоянного присутствия непогрешимого имама, происходящего из рода пророка Мухаммада по линии 'Али ибн Аби Талиба. Согласно учению имамитов, имам, или имам времени, обладает особым знанием (*'илм*), которое даровано ему Богом, и совершенным пониманием явного (*зāхир*) и скрытого (*бāтин*) смыслов Корана, поэтому лишь его интерпретация Корана (*та'виль*) признается истинно верной. Доктрина имамата была воспринята и сохранена и исмаилитами, и шиитами-двунадесятниками — наиболее крупными шиитскими группами, образовавшимися в результате раскола имамитского течения после 765 г.¹

Ряд источников сообщает, что Исма'ил, старший сын и наследник имама ас-Садика, умер раньше своего отца, между 754 и 763 гг.² После смерти имама Джафара ас-Садика встал вопрос о наследовании. Некоторые члены общины имамитов отрицали смерть Исмаила, другие в качестве наследника признали Мухаммада б. Исмаила — сына Исмаила и старшего

¹ Исмаилиты верят, что история человечества прошла шесть пророческих эпох (*давр*), начало которых обозначалось очередным «глаголющим» (*нāтиқ*). «Глаголющие» первых шести эпох были Адам, Ной (Нух), Авраам (Ибрахим), Моисей (Муса), Иисус (Иса) и Мухаммад. Эти «глаголющие» сообщили человечеству внешние аспекты Откровения без особой детализации и объяснения их скрытого смысла. Разъяснение и выявление скрытого смысла было обязанностью «наследника» (*вақй*), называвшегося «молчащим» (*сāмит*) или «основой» (*асās*), который посвящал в эзотерический смысл лишь избранных. Первыми шестью «молчащими» в истории человечества были Сиф (Шис), Сим (Шам), Исмаил, Аарон (Харун), Симон Петр (Шамун ас-Сафа) и Али б. Аби Талиб. В каждой эпохе каждому *вақй* наследовало семь имамов, которые сохраняли истинное знание Божественных текстов как с точки зрения *зāхир*, так и *бāтин*.

² *Дафтари Ф.* Традиции исмаилизма в средние века. М.: Ладомир, 2006, с. 54.

внука имама ас-Садика, а большинство признало законным наследником сводного брата Исмаила Мусу ал-Казима (745–799), который стал седьмым имамом шиитов-двунадесятников. Первые две группы со временем объединились в одну, и их стали называть исмаилитами.

Насир Хусрав (1004 — после 1074) — выдающийся персидский философ и поэт, проповедник исмаилизма. Он родился в городке Кубадийан в провинции Хорасан³ в 1004 году. Насир Хусрав принадлежал к семье правительственных чиновников и землевладельцев. О молодости его нам практически ничего не известно; все, что мы имеем, — его стихи, в которых есть малочисленные биографические указания, а также его сочинение *Сафар-нāма* («Книга путешествия»), описывающее его путешествие в Египет. Насир Хусрав поступил на государственную службу по финансово-податному ведомству: сначала служил при дворе Газневидов, позже при правителях династии Сельджукидов. В возрасте 40 лет поэт пережил духовный кризис и вместе с братом отправился в паломничество в Мекку. Путешествие растянулось на долгих семь лет, в течение которых Насир Хусрав четыре раза посетил Ка'бу. На пути к мусульманским святыням он пересек Северный Иран, Армению, Азербайджан, Сирию, Иерусалим и Палестину; провел несколько лет в Каире при дворе Фатимидов, где познакомился с выдающимся исмаилитским *дā'ī*⁴ ал-Муаййадом фи-д-Дин аш-Ширази (1000–1087), впоследствии верховным *дā'ī* империи Фатимидов.

Вернувшись из Египта в 1052 г., Насир Хусрав начал проповедовать исмаилизм в родном Хорасане. Его проповедь вызвала негативную реакцию со стороны властей, и он был вынужден бежать в горы Памира, в местечко Йумган. Именно в период изгнания он создал поэтические и прозаические сочинения, в которых изложил свои исмаилитские взгляды. До нас дошли шесть философских трактатов, написанных на персидском языке, и *Дивāн* его поэтических произведений, насчитывающий более десяти тысяч строк. Концепции, изложенные Насиром Хусравом, берут начало в трудах его предшественников, которые сформировали т.н. иранскую школу исмаилизма.

Развитие иранской школы исмаилизма шло параллельно процессу образования и консолидации Фатимидского халифата, то есть пришлось на начало X века. Территория северо-запада Персии и Средней Азии, входившая в

³ Город находится практически на стыке нескольких современных государств — Таджикистана, Узбекистана, Туркмении, Афганистана и Ирана. В Средние века Кубадийан административно относился к Мерву — главному городу области Балха в Хорасане. Центром Хорасана был город Нишапур, который, как и Мерв, был крупным пунктом остановки на Великом шелковом пути, а следовательно, важным торговым и культурным центром.

⁴ *Дā'ī* — букв. «призывающий» — один из рангов исмаилитской иерархии; проповедник, миссионер, ответственный за распространение учения исмаилизма.

состав государства Саманидов, стала интеллектуальным центром исмаилитского движения примерно с 912 г. Абу ал-Хасан Мухаммад б. Ахмад ан-Насафи (казнен в 943 г.), главный *дә'и* Хорасана и Трансоксании⁵, в своем труде *Kitāb al-maḥṣūl* («Книга смысла и сути») ввел в исмаилитскую систему мысли элементы неоплатонизма, переработав концепцию Плотина «Единое—Ум—Душа» и теорию сотворения мира как постепенного исхождения мира из Единого⁶. Трактат ан-Насафи был подвергнут критике со стороны дә'и Рея Абу Хатима ар-Рази (ум. 934) в сочинении *Kitāb al-islāḫ* («Книга исправлений»). Абу Йакуб ас-Сиджистани (ум. около 972/73)⁷, преемник ан-Насафи в Хорасане, защищал взгляды своего учителя и опровергал положения ар-Рази в труде *Kitāb an-nusra* («Книга победы»).

Согласно принципу *тавхид*, Бог един и единственен, трансцендентен и непознаваем. Мутазилилы отрицали наличие у Бога каких-либо атрибутов, чтобы не впасть в *таибийх* — то есть не уподоблять Бога человеку. Однако полное аннулирование атрибутов ведет к другой крайности — *та'тил*, «выхолащиванию» Бога. Абу Йакуб ас-Сиджистани применяет метод двойного отрицания, чтобы избежать двух этих крайностей: «Бог не Знающий и не не Знающий»⁸. Насир Хусрав в трактате *Шихи фаṣḥ* («Шесть глав») указывает, что «[постижение *тавхид*] есть такое знание о Боге, которое одинаково отдалено как от уподобления Бога человеку (*таибийх*), так и от устранения [Бога] (*та'тил*), посредством лишения Его атрибутов»⁹. Единственно верное указание на Бога возможно посредством термина «оность» (*хувиййа*), происходящего от арабского слова «он» (*хува*). Это наиболее абстрактное указание на вещь, у которой не мыслится никаких иных характеристик, в том числе существование или не-существование.

Характерной чертой неоплатонизма является учение об эманации, т.е. переходе от высшей и совершенной онтологической ступени универсума к низшим и менее совершенным ступеням. В учение об эманации входят

⁵ Трансоксания — территория за Аму-Дарьей, иначе Мавераннахр («то, что за рекой»); историческая область в Средней Азии.

⁶ 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, № 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. № 5.

⁷ Poonawala I. Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2013. № 4. М., 2013, с. 165.

⁸ Walker P. An Ismaili Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2013, № 4. М., 2013, с. 195; Daftary F. The Iranian School of Philosophical Ismailism // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2013. № 4. М., 2013, с. 17–18.

⁹ *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 24.05.17.

концепции о сохранении совершенства высшей ступенью при эманации и о стремлении низшего вернуться к высшему, к своему истоку. Все эти положения были восприняты персидскими философами и пересмотрены в свете исмаилитского учения.

Согласно Плотину, взгляды которого стали известны исмаилитам благодаря арабскому переводу четвертой, пятой и шестой части «Эннеад», Ум обретает бытие в результате эманации из Единого — произвольного безличного процесса, совершающегося в соответствии с природой самого Единого, а не вследствие его воли и приказа. В системе ан-Насафи Творец создает Первое Творение (*ал-мубда' ал-аввал*), то есть Разум ('*ақл*). Но в результате появляется «связанность» Первого Творения и Творца, нечто общее между Богом и Разумом, что является нарушением принципа *тавхїд*. Ас-Сиджистани между Богом и Разумом помещает Повеление Бога (*амр*), или Слово Бога (*калима*), и истинным творцом Разума становится не сам Бог, но Его Слово. В процессе творения Слово Бога и Разум образуют единое целое¹⁰. Насир Хусрав развивает мысль ас-Сиджистани и указывает на Повеление Бога как на абсолютно сущее (*хаст-и мутлақ*), от которого получает бытие необходимо-сущее (*хаст-и ваджиб*) — Всеобщий Разум ('*ақл-и кулл*).

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, и значит, Всеобщий Разум неотделим от Слова Бога. Насир Хусрав утверждает, что разницы между Всеобщим Разумом и Словом Бога на самом деле не существует: «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»¹¹.

Разум обладает абсолютным знанием: вещь может существовать лишь в том случае, если Разум обладает знанием о ней. Однако Разум лишен творческого начала, он пассивен. Творцом материального мира является Душа (*нафс*), которая воплощает знание Всеобщего Разума ('*ақл-и кулл*) в материи. Всеобщая Душа (*нафс-и кулл*) является возможно-сущим (*хаст-и мумкин*), стоит ниже Всеобщего Разума по уровню и обязана ему своим существованием.

Всеобщая Душа обладает несколькими уровнями: «У души есть три уровня (*мартаба*): один — растительная (*рўйанда*), другой — животная (*хўранда*), а третий — разумная (*зўйанда*)»¹²¹³. Человек обладает разумной

¹⁰ Poonawala I. Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2013. № 4. М.: Вост. лит., 2013, с. 171.

¹¹ Насир Хусрав. Гушайиш ва рахайиш. Лондон: 1999, с. 52.

¹² Букв. «говорящая, глаголющая».

¹³ Насир Хусрав. Указ. соч., с. 10.

душой, и цель его земной жизни состоит в том, чтобы наполнить свою душу знанием. После смерти душа умершего отделяется от тела и стремится вернуться к своему истоку — Всеобщей Душе. Однако не всякая душа может достичь своего истока, но лишь та, которая обогатилась знанием. Всеобщая Душа стремится достичь уровня Всеобщего Разума за счет знаний, которые обретают единичные души в материальном мире. Однако не всякое знание имеет ценность, но лишь «истинное» знание, которое, согласно исмаилитскому учению, ведомо только имамам времени.

В соответствии с учением исмаилизма, все мироздание можно разделить на три мира: духовный мир, религиозный (исмаилитский социум) и материальный. Структура трех миров, а также структура макрокосма (вселенной) и микрокосма (человека) совпадает. Если некий процесс происходит в одном мире, то аналогичный процесс можно обнаружить и в другом мире.

Всеобщая Душа при сотворении мира воплотила «тонкое» (*лаṭīf*) знание Всеобщего Разума в «плотной» (*каṣīf*) материи. Люди получают истинное знание от пророков — посланников Всеобщей Души, однако это знание ниспослано (*танзīл*) в «плотной форме» Откровения. *Асās*, т.е. Али б. Аби Талиб, а вслед за ним имамы времени обладают способностью раскрывать и прояснять скрытые смыслы, то есть выделять из «плотного» «тонкое». Выявление истинного «тонкого» смысла, то есть возвращение к основе, — это и есть *та'вил*. Обязанность каждого, кто хочет обрести спасение, — изучать это истинное знание, которое раскрывают для исмаилитов *асās* и имам времени.

Одно из дошедших до нас произведений Насира Хусрава — философский трактат *Гушайиши ва рахайиши* («Раскрытие и освобождение»). Сочинение построено по принципу «вопрос—ответ»: неизвестный исмаилит-неофит задает вопросы Насиру Хусраву, исмаилитскому *да'и*, по различным аспектам веры, философии и устройству физического мира, а Насир Хусрав отвечает на них. Трактат содержит 30 вопросов и ответов.

Следует сказать о том, что трактат «Раскрытие и освобождение» не дошел до наших дней в своем первоначальном варианте: сочинение Насира Хусрава подверглось редакции переписчика. Эта же участь постигла 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 „Гушаиш ва рахаиш“ („Раскрытие и освобождение“), сделанного С. Нафиси на основе уникальной руко-

писи, 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 Насир-и Хосрова: их исмаилитская окраска в результате чуждой переработки была уничтожена»¹⁴. 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 *Гушайини ва рахайини* («Раскрытие и освобождение») написан на персидском языке. Он был опубликован вместе с английским переводом в книге «Knowledge and liberation: A Treatise on Philosophical Theology» в 1999 г. Факиром М. Хунзаи. В предисловии Факир Хунзаи пишет, что в качестве основы этого издания был использован текст, подготовленный профессором Саидом Нафиси по списку, содержащемуся в *Маджму'а* («Собрание», XIV в.) из библиотеки Саййида Наср-Аллах Такави. Профессор Нафиси издал в Лейдене литографию трактата в 1950 г. для Исмаилитского общества Бомбея. В 1961 г. 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 расхождений¹⁵. Таким образом, сейчас в распоряжении ученых находится один вариант трактата «Раскрытие и освобождение» Насира Хусрава.

Далее мы приводим перевод отрывков из трактата *Гушайини ва рахайини* Насира Хусрава, в которых обсуждаются вопросы о триаде «Слово Бога—Разум—Душа», воплощении «тонкого» знания в «плотной» материи.

¹⁴ Рунка Я. История персидской и таджикской литературы. М.: Прогресс, 1970, с. 183.

¹⁵ Nasir Khusraw. Knowledge and liberation: A Treatise on Philosophical Theology. London, 1999, p. ix.

Перевод¹⁶*Вопрос первый*

4. Спросил, брат, о творце (*āфаридагār*) и сотворенном (*āфарīда*) и говоришь: «Неизбежно, что творец был до творения». Но ты хочешь знать: «Было ли время (*замāн*) между создателем и созданием? Был ли творец и властелин, когда творение еще не было создано? Создателем и властелином чего был Бог, когда не было творения? Если Он стал творцом и властелином в тот момент, когда создал творение (*āфарīтиши кард*) и явил власть (*nādshāhī*), то сейчас, будучи властелином и творцом, Он лучше и больше, чем был тогда, когда не был ни творцом, ни властелином. Сейчас, явив творение, Он отличен от того, чем был до творения. Итак, Его следует называть возникшим (*мухдасī*), поскольку возникшее — это то, что изменяет свое состояние. Мы хотим раскрыть закрытое слово при помощи доказательств, чтобы мы знали, какое мнение следует иметь [по этому вопросу]. Вот и все».

Ответ

5. Знай, брат, что это очень большой вопрос, и множество людей запутались в нем по той причине, что у божественного знания (*‘илм-и шлахī*) есть хранители сокровищницы¹⁷ (*хазāнадарāн*). Тот, кто к ним не обращается и не ищет истину у них, гибнет в море лжи и становится противником этого известного и прославленного меж мусульман речения — повеления Пророка (да благословит его и род его Бог!), который сказал: «Скажите: „Нет моши и силы, кроме как от Бога Всевышнего и Величайшего“». Каждый, кто не стремится к имаму времени (*имām-и рузгār*) своего и не ищет у него Истины, а полагается на свое могущество и силу, тот несправедлив.

6. Я эту трудность для тебя, брат, разрешу по приказу Властителя времени (*худāванд-и замāн*)¹⁸, разрушу его силой и могуществом ловушки

¹⁶ Перевод выполнен по изданию: *Нāсир Хусрав*. Гушāйиш ва рахāйиш. Лондон: 1999. 92 с. (на перс. яз.).

¹⁷ Под «хранителями сокровищницы» подразумеваются исмаилитские имамы.

¹⁸ Под «Властителем времени» может подразумеваться имам времени, то есть ал-Мустансир (1029–1094), который был фатимидским халифом во время жизни Насира Хусрава.

девов¹⁹, 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 мне отмерили и взвесили, я так же отмеряю знания справедливой мерой для последователей рода и взвешиваю на весах Истины. Всевышний Истинный²⁰ указал на это: «Горе обмеривающим, тем, которые, когда для себя мерой берут у людей, требуют правильной меры; а когда для них отмеривают им или отвешивают, меряют неверно» (83: 1—3)²¹.

7. Мы говорим: чтобы эту трудность разрешить, сначала следует узнать, что такое время (*замāн*). Должно знать, что время (*замāна*) в действительности есть действие деятеля (*кārкард-и кārкун*), потому что время — это движение неба. Когда небо поворачивается на одно зодиакальное созвездие, мы говорим «прошло два ночных или дневных часа», а когда половина неба повернулась, то мы говорим, что прошло двенадцать часов дня или ночи. Если ты мысленно уберешь небо, то от времени ничего не останется. Ведь поскольку существование чего-то бывает благодаря существованию чего-то другого, то если убрать первую вещь, то другая, которая стала существующей благодаря ей, исчезнет. Если мы мысленно уберем солнце, то день исчезнет. Из доказательства, которое мы привели, следует: если ты мысленно уберешь небо, время исчезнет. Вращение неба есть действие (*кārкард*) по приказу Делателя (*кардгār*), тогда как само время — действие Делателя.

8. Обладатели мудрости 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 действие Делателя», так как вся совокупность тел находится под куполом небес. Когда небеса вращаются, их положение изменяется, так как каждая точка на них переходит оттуда, где была, в другое место. Вращение неба не останавливается, так как его время нескончаемо.

9. Слабые [разумом] люди не могут помыслить, что время можно мысленно убрать. Причина этого в том, что душа человека связана с телом, которое существует во времени. Не может он 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»²² (55:33). Это значит: у людей и пери нет

¹⁹ Девы/дивы — сверхъестественные опасные существа.

²⁰ Одно из девяноста девяти имен Аллаха.

²¹ Здесь и далее Коран цитируется в переводе Г.С. Саблукова.

²² Здесь дан перевод аята И.Ю. Крачковским. Далее в тексте дан персидский перевод аята, где кораническое *илла би-султāнин* «иначе как с властью» передано по-персидски так: *магар ба-худжжат* «иначе как со свидетельством».

силы, чтобы представить что-либо в своей душе, кроме виденного на небе и на земле, разве что обретет [взыскующий] у того, кто есть свидетельство Бога на земле, кто — имам времени, знание Истины и сможет выйти за пределы всего, что под небом и временем.

10. Поскольку время в действительности является изменением положения тела, которое есть небо, оно тоже является действием Творца неба и земли. С какой бы стороны ты ни искал правду о времени (*замāна*), ты найдешь, что оно — действие. Когда узнаешь это, то поймешь, что когда некто спрашивает: «Было ли время (*рузгār*) между творением (*āфарīниши*) и Деятелем (*кардгār*) или нет?» — то это пустой вопрос по той причине, что он [же сам] сказал, что Творец (*āфаридагār*) был прежде творения, а творение и есть время, как мы уже объяснили. Итак, сказано, что Творец был до творения, а когда он говорит, что между Творцом и сотворенным (*āфарīда*) было время, появляется противоречие, ведь говорится, что время было до времени. То же самое получится, если кто-то скажет: «Творение было до творения», а это невозможно.

11. Вот ты говоришь: «Творцом чего был творец до того, как создал мир? Как Он был до того властелином? А если Он стал творцом и властелином после творения и [явления] власти, то отличается от того, чем был до творения». Следует знать, что Творец, сотворенное и процесс творения — все вместе были в повелении (*амр*) Творца Всевышнего (слава Ему!). Ни одна вещь в нем не была раньше или позже при обретении существования. Повеление — это воздействие (*аҗар*) Творца Всевышнего, не часть [Его]. Воздействие Его таково же, как письмоводительство у письмоводителя: от самости²³ (*зāt*) письмоводителя в нем нет ничего. Но оность²⁴ (*хувиййат*) Творца превыше материи (*мāдда*), орудия (*āлат*), силы (*хувват*), формы (*сӯрат*), умозрения (*назар*), действия (*фи‘л*). Повеление Его (да славится

²³ 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 оности, эта индивидуальность (отличенность) не может быть выражена дискурсивно. Самость самоочевидна, во всяком случае для человека: самость служит началом самопознания.

²⁴ Термин «оность» является производным от «он» (*хува*) и представляет собой максимально абстрактное указание на вещь. Термин «оность» 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 «оностью»; в исмаилизме Бог, стоящий выше существования и несуществования и лишенный любых содержательных характеристик, обладает «оностью» и потому «наличествует» в поле рассуждения и не является отрицаемым.

имя Его!) столь высокого достоинства, что необходимо благодаря самому себе (*би-з̄āt-и х̄'йи қ̄'им аст*), и все сущее (*б̄уд-х̄ā*) и возможно-сущее (*б̄удани-х̄ā*) в нем уместается.

12. Поскольку душа человека-письмоводителя сидит в темноте тела и во мраке природы, письмоводительство, которое является воздействием от него, не становится необходимым благодаря самому себе (*би-з̄āt-и х̄'йи қ̄'им нам̄йиавад*), оно бессильно. До тех пор, пока письмоводитель не попросит у природы помощи в обретении бумаги, чернильницы, калама, места, времени и движения (*харакат*), он не сможет проявить своего воздействия. А Творец (хвала Ему!) не нуждается в материи и форме. Все возможно-сущие [вещи] (*б̄удани-х̄ā*) явились по Его (да славится имя Его!) повелению, который был воздействием. И творец, и сотворенное, и творение, и властелин, и власть — все было в том воздействии, но у того воздействия нет связи (*найвастаг̄и*) с оностью Творца Всевышнего (слава Ему!), как у письмоводительства нет никакой связи с душой письмоводителя. Он остается самим собой без какого-либо прибавления или убывка после того, как написал что-то. Итак, в действительности властелин — тот первый, кто был первозданным (*мубда'-и аввал*), с которым повеление Бога Всевышнего составило единое целое (*йак̄и*) без посредника. Это — Первый Разум (*'ақл-и аввал*), который полон силы и действия (*қувват ва фи'л*). Творцом (*афаридг̄ар*) и деятелем (*к̄аркун*) на самом деле является Всеобщая Душа (*нафс-и кулл*), которая у Всеобщего Разума занимает то же положение, что мысль (*анд̄йиша*) у мудрой души (*нафс-и хирадманд*).

13. И творец, и творение, и сотворенное, и властелин, и власть находятся в повелении Создателя и с оностью Его не имеют связи. А рациональное обоснование этих слов таково: то, что появляется в этом мире, как то растения и животные, получается при посредстве соединения и смешения стихий, и поддержке времени, и соответствии места. Тот факт, что все эти вещи поддерживают одна другую, доказывает, что все они произошли из одной вещи, как множество в числах произошло от числа один (*йак̄и*). А если бы все вышеупомянутые вещи, такие, как стихии, время и место, произошли не из одной вещи, то они не оказывали бы друг другу поддержку, а противодействовали. Поскольку все они являются деятелями (*к̄аркун*) и помощниками [друг другу] (*й̄арӣг̄ар*), то все они — исполняющие веление (*фирм̄анбард̄ар*), а значит, сначала должно быть первое веление (*фирм̄ан*), а уже потом — исполняющий веление.

14. Установлено, что все сущее и возможно-сущее было собрано в бытии (*б̄удии*) повеления Создателя (хвала Ему!) все сразу, не из чего-либо,

и ни одна вещь не была раньше или позже другой. Повеление Создателя от Создателя Всевышнего можно представить в образе семечка финика. Все, что явится в финиковой пальме: листья, ветки, корни, древесина, [пальмовые] волокна, колючки, финики и прочее — все появляется внутри него (семечка. — Т.К.) сразу, без промежутка времени. Ведь если бы чего-то из этих вещей не было в семечке финика, то у финиковой пальмы были бы листья, но не было веток, или была древесина, но не было волокон. Если бы в семечке финика не было всех этих смыслов (*ma'nā*), ничего бы из него не вышло, и оно само было бы несозревшим, потому что не росло. Когда же оно созревает, то все смыслы являются в нем. Вот доказательство того, что смыслы дерева в этом семечке были собраны разом, без промежутка времени. Раз такое обнаружилось в чувственно-ощущаемых [вещах] (*maḥsūsāt*), то повеление Создателя, которому ни от чего нет поддержки (*īārī*) в том, что оно делает, еще более достойно того, чтобы все возможно-сущее (*būdānī-hā*) пребывало в нем вне времени и места. Так говорит Бог Всевышний: «И приказание наше едино, как мгновение ока» (54:50)²⁵. Значит, становление (*būdīnī*) времени и места подобно тому, как глаза видят вспышку света. И как из семечка финика с течением времени появляется то, что возникло в нем разом, так и то, что возникло в повелении Создателя Всевышнего разом, вне времени и из ничего, проявляется в действии (*ba kārkard*).

15. Поистине, возникшая вещь (*muḥdaḥ*) — это вещь, которая происходит из другой вещи. Вещь, которая происходит не из какой-то вещи, — изначальная²⁶ (*qadīm*). Поистине, изначально повеление Создателя (слава Ему!), благодаря которому все вещи стали вещами. Поскольку мы установили, что имя чего-то возникшего (*muḥdaḥ-ī*) неприложимо к повелению Создателя (слава Ему!), то еще более верно, что оно неприложимо к издавшему (*naḍīd āvaranda*) его. Сотворенное (*maḥlūḳ*) — это то, что получает поддержку и силу от чего-то еще. Так что сотворенное (*maḥlūḳ*) — это, поистине, Всеобщая Душа (*naḥs-i kuḥlī*), истоки (*mādda*) — Слово Творца (*kalīma-i bārī*), а посредник [между ними] — Разум. А возникшее (*muḥdaḥ*) — это, поистине, этот материальный мир, поскольку возникшее — это то, что принимает возникновение нового (*ḥadaḥ*). Возникнове-

²⁵ Перевод аята дан по И.Ю. Крачковскому. Далее приводится перевод этого аята на персидский язык: «Он говорит, что Наше повеление — не что иное, как один раз, как вспышка для глаза».

²⁶ Слово *qadīm* имеет значения «предшествующий, древний, старинный, предыдущий», а в арабоязычной философской традиции за термином закрепилось значение «вечный». 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.

ние нового бывает таким, как движение, покой, увеличение, уменьшение и им подобное; эти состояния обнаруживаются в материальном мире.

16. Из объяснения, которое мы привели, выяснилось, что творец, творение и сотворенное находились в повелении Создателя Всевышнего. И оность (*хувиййат*) Бога Всевышнего не имеет ни связи (*пайвастагӣ*), ни разделенности (*джудā'ӣ*) с творцом (*кардгār*), сотворенным (*карда*) и творением (*кār*), так как Он — вне совместности (*йагāна аст аз ба-хам бӯдан*). Всякая вещь, которая пребывает совместно с другой вещью, не подобает божественности (*худā'ӣ*). На Бога (*бāри'*) указывают как на создателя (*хāлиқ*) и творца (*кардгār*) не потому, что Бог Всевышний является создателем (*кārкун*) и владыкой, но потому, что по его приказу обретают существование (*бӯдиш*) творец и владыка. Они соотносены (*нисбат*)²⁷ с Ним почитанием (*бузургдайит*). Отношение между всем сущим и Богом основывается на почитании. 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 и не делал никакой работы. Не говорят, что рабочие построили. Следует придерживаться именно такой веры в сотворение мира, творца и сотворенное, чтобы душа спаслась.

Вопрос пятый

32. О, брат, ты спросил о состоянии (*хāl*) мира: «Из чего проявила (*пайдā кард*) его Всеобщая Душа? Всеобщая Душа тонка (*лафӣф*), откуда же она принесла в таком изобилии эту плотность (*касāфат*) [материи]? Каким образом из тонкого проявляется плотное (*касӣф*)? Ты описал шесть вещей, которые требуются каждому создателю, чтобы появилось его создание (*маснӯ'*). Когда она (Всеобщая Душа. — Т.К.) пожелала создать мир, то какими шестью вещами она обладала? Проясни, чтобы мы знали. Да будет Божья воля!»

²⁷ Стоит остановиться на разнице между терминами *нисбат* и *пайвастагӣ*. Оба термина могут быть переведены словом «связь», но первый 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 соотносительность Бога и мира: «Знай: разум познает, что Бог обладает самостной единичностью. Между нею и тем, чего требуют возможные (*мумкинāt*) (т.е. мир, обладающий возможным существованием. — Т.К.), нет никакой соотносительности (*нисба*)» (Смирнов А. Философский суфизм: Ибн ал-'Араби и его школа // Ишрак. Ежегодник исламской философии. № 3. 2012, с. 44). Связь единичности (Бога) и мира происходит благодаря прямому воздействию Бога на мир, «обожествлению» мира посредством воплощения в нем имен Бога.

Ответ

33. Знай, о брат, что мы говорим: небесные сферы (*афляк*) для Всеобщей Души — как тело, [семь] светил — как орудия, а четыре стихии — как первичная материя, все они необходимы каждому творцу. Все перечисленное является составным (*мурракаб*), созданным (*машнӯ'*) и изготовленным (*саҳта*) Всеобщей Душой. Но изготовление (*саҳтан*) ею небесных сфер и всего, что в них есть, не таково, как изготовление ею растений и животных. Изготовление ею небесных сфер подобно изготовлению душой человека своего тела. 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 созданное (*машнӯ'*), его тело тоже изготовила душа. Но душа плотника изготовила свое тело не так, как подножие престола (*хурси*) или престол (*тахт*). Та первичная материя²⁸ (*маййӣ*), из которой душа плотника создала свое тело, была ей даром, и семя этого дара также было в Слове Творца (слава Ему!), а не явилось от какой-то вещи.

34. В телесном (*джисмӣнӣ*) мире этот дар душе плотника был той мерой влаги, что попала из чресел отца в чрево матери. В чреве из той полученной материи [душа] сделала (*раст кард*) себе тело и изготовила себе вместилище, так что никто не имел сведений из места (*джайиғах*) создания ею своего тела-вместилища о том, какие инструменты были у нее (души. — *Т.К.*), которые можно было бы обнаружить при помощи чувств. Однако же орудием сотворения тела душой человека была такая ее сила (*хувват*), 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 (*латӣф*) из того, что было из тонкой (*латӣф*) пищи. А что было из плотной (*касӣф*) пищи — из того она изготовила (*саҳт*)²⁹ кости, мясо и кожу и тому подобное. При помощи этой силы душа окружила себя этим телом и создала свое вместилище в телесном мире, чтобы при помощи него стать умелой в изготовлении других тел, то есть могущественной.

²⁸ Слово *маййӣ* «дрожжи, закваска, фермент, сыворотка». Ибн Сина в своем труде «Даниш-нама-и 'Алай» употребляет *маййӣ* как синоним араб. *хайула* и *маддат* «первичная материя» (*Ливизиц 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. Ч. III. Доклады и сообщения о творчестве Ибн Сины. М.: Наука, 1981, с. 125).

²⁹ Глагол *раст кардан* переводится как «выпрямлять, ставить, устанавливать, создавать, исправлять». Глагол *саҳтан* имеет такие значения, как «изготавливать, производить, создавать, строить». Оба глагола мы переводим как «создавать», но они имеют оттенок не «творить нечто совершенно новое» (глагол *афрӯдан*), а «делать из уже имеющегося то, что необходимо, придавать нужную форму».

35. Всеобщая Душа создала (*ба-сахт*) этот мир, который есть тело, из первоматерии (*хайула-и нахустин*), дарованной ей Богом (слава Ему!), чтобы она (Всеобщая Душа. — Т.К.) создала из нее небеса в качестве своего тела скрытно (*нуийида*), так что ни один разум не в силах постичь обстоятельства этого создания. Точно так же и сегодня никто не понимает, каким образом эта частная душа (*нафс-и джузвй*) создает в чреве матери внутренние члены, такие как кости, мясо, кожа, из пищи, которую поглощает мать. Но все знают, что эта сила (*кувват*) в душе человека есть сотворение (*афаришии*) и приобретение. Самость души (*зат-и нафс*) человека неспособна овладеть этой силой, это дар ей (душе. — Т.К.) от Бога (слава Ему!). Как душе человека при изготовлении своего тела не требуются орудия, так и Всеобщей Душе нет нужды в орудиях для изготовления своего тела. Но благодаря той силе, которая была в ее самости, поскольку она получила первоматерию в дар от Бога (слава Ему!), [Всеобщая Душа] смогла сделать эти небеса своим телом. Как орудием человеческой души в становлении (*раст кардан*) ее тела была та сила, что уже пребывала в ней, так и орудием Всеобщей Души при установлении небес была та дарованная сила. Как семи орудиям человеческой души, которые мы перечислили, стало под силу (*дар хадд-и кувват ... амид*), чтобы при их помощи установилось (*раст гаит*) ее тело, так и у Всеобщей Души в первом даре, благодаря которому самость ее тела обрела существование, были те семь сил (*кува*), из которых произошли Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна, чтобы установить (*раст кардан*) мир, который является телом Всеобщей Души. Человеческая душа отжала ту еду, что вкушала мать, и отделила от нее тонкую [материю], и из этой тонкой материи, из того, что чище и прозрачнее, изготовила семь внутренних орудий, а то, что было в ней (еда. — Т.К.) плотным, сделала костями, мясом и кожей. Точно так же Всеобщая очистила ту полученную в дар от Бога (слава Ему!) первоматерию. То, что там было тонкой [материей] и сияниями (*равшанā'ихā*), она извлекла при помощи семи сил, которые в ней были, чтобы из этого возникли семь действующих светил. Потом из того, что осталось, она создала уравновешенные небеса и стихии, ибо то, что мы видим в мире, взвесили на весах разума.

36. Каждый, кто познает силу (*кувват*) сотворения мира, познает и силу сотворения себя самого. Он может создать (*раст тавāнад кард*) форму (*сўрат*) своей души при помощи тех же весов, в соответствии с которыми создана (*раст шуда аст*) форма его тела. Ведь Бог Всевышний сказал: «Вы уже знаете о первом создании; о, если бы вы вспомнили [и о втором]!» (Коран 56:62). Каждый, кто осведомлен и узнал о сотворении, не должен преступать веление (*фирман*) Бога Всевышнего в соответствии с этим аятом. Кто преступил веление Бога Всевышнего — тому место в огне!

37. Вернемся к началу нашего разговора и скажем: тело и орудия Всеобщей Души в отношении познания растений и животных видимы, но непознаваемы, тогда как те орудия, при помощи которых Всеобщая Душа создала небеса и планеты, познаваемы, но невидимы. Ведь по мере того, как причина мира (*'иллат-и 'алам*) (Всеобщая Душа. — *Т.К.*) приближается к своей основе (*асл-и х'йи*) (Всеобщему Разуму. — *Т.К.*), она удаляется от обретения (*йафтан*) первопричины³⁰. Каким же образом человеку достичь первопричины, которая является также и его причиной? Все те вещи, что человек обретает, он обрел благодаря ей, но в то же время он бессилён обрести ее из-за того, что эта первопричина — целое, а часть — человек. 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] письмоводителя, не знает письмоводителя. Разрешилось это затруднение. Изучи и узнаешь, познавай и спасешься.

Вопрос двадцать шестой

162. Ты спросил, брат: «В чем состоит спасение (*рахайи*) человека? Что такое воздаяние [за добрые дела] (*саваб*)? Объясни, чтобы мы знали!»

Ответ

163. Знай, брат, что спасение человека — в знании. У человека есть две вещи, при помощи которых он может воспринимать знание. Одна из них — сердце, которым он знает, а другая — тело, которое использует знание. Например, у того, кто учится ремеслу, должен быть здравый ум и крепкое тело, чтобы своим телом он мог выполнять это ремесло на протяжении времени, пока ремесло не станет изученным. Применение этого ремесла есть превращение в плотное (*касийф гарданийдан*) того [тонкого] знания, что составляет сущность ремесла. Изучение той работы сердцем

³⁰ Мы считаем, что Насир Хусрав под «первопричиной» 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 двадцать втором вопросе). В данном отрывке 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.

есть превращение в тонкое (*латиф гарданидан*) той плотной (материальной. — Т.К.) работы, которую он произвел. Так, плотник размещает в душе все вместе, и обтесывание дерева, и измерение его частей, и стул из нескольких кусков, таких как треугольник, квадрат и шестиугольник, так что он может, когда захочет, снова и снова вынимать их [из души], не умаляя того, что у него в душе. Итак, мы говорим, что выполнение работы (*кар кардан*) есть превращение тонкого в плотное (*касиф гарданидан-и латиф*), а изучение работы (*данистан-и кар*) — превращение плотного в тонкое (*латиф гарданидан-и касиф*).

164. Затем следует знать, что форма этого мира, который Всеобщая Душа выявила в чувственно-ощущаемой (*махус*) материи, сначала находилась внутри Всеобщей Души в тонком [состоянии], пока она (Душа) при помощи работы не сделала ее плотной, дабы единичные души, что приходят в этот мир слабыми, сначала обнаружили эту плотную [форму] и познали. Тогда, познавая ее, они находят путь к [обитали] тонкости. Посланники (мир им и благословение!), которые были уполномоченными Души, при поддержке [Всеобщего] Разума поступили так же. Сначала они дали людям, которые были невежественными, ниспослание [Откровения] (*танзил*), которое есть явленный Закон (*захир-и шарифат*), и повелели людям выполнять ту работу. Это подобно золотых дел мастеру, который дает в руки ученикам кусочки бронзы (*бириндж*) [вместо золота], чтобы они, отбивая и разрезая [их] понемногу, наловчились в ювелирном деле, стали властелинами над золотом и делали из золота все, что пожелают. Поскольку действие Всеобщей Души было первым, и это было превращение тонкого в плотное, чтобы этим действием Душа явила в плотном [состоянии] то тонкое знание, которым обладала, а действие Посланников было последним, то неизбежно их действие должно быть превращением плотного в тонкое. Итак, Закон (*шарифат*) посланников подобен этому миру: кто не войдет в этот мир, не достигнет того мира, так же и тот, кто не исполняет Закона, не достигнет науки истолкования (*'илм-и та'вил*). Бог Всевышний говорит: «И Мы низводим (*нуаззилу*, букв. «ниспосылаем». — Т.К.) из Корана то, что бывает исцелением и милостью для верующих. А для неправедных только увеличивает потерю» (Коран 17:82)³¹. Он говорит: «Мы ниспосылаем (*хамифуру фиристим*) из Корана то, что есть наилучшее и милость для последователей. А для притеснителей лишь умножает убыток». Знай, что «ниспосылать» (*фуру фиристадан*) [в этом аяте] — это превращать тонкое в плотное, потому что тонкому принадлежит высокое место, такое как небо, а плотному — низкое место, такое как земля.

³¹ Пер. И.Ю. Крачковского.

165. Итак, значение «ниспослания» (*танзил*) — превращение тонкого в плотное, а значение «истолкования» (*та'вил*) — превращение плотного в тонкое и возвращение смысла чего-либо к тому, каким он был вначале. Следует знать, что Ниспослание³² подобно лестнице, которую спустили с неба ради того, чтобы души людей взойшли на него. Правверный должен восходить от низа лестницы к ее вершине, чтобы добраться до неба. Его восхождение от низа лестницы заключается в том, что он принимает Ниспослание (*танзил*) и Закон (*шари'ат*), которые составляют нижнюю ступень, чтобы однажды добраться до вершины лестницы, а это — наука истолкования, 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 Ниспослания, которое низошло свыше. Мы связали руки Ниспосланием, чтобы через него мы смогли подняться к истолкованию.

166. Когда мудрый узнаёт, каким образом Всеобщая Душа в творении этого мира превратила свое тонкое знание в плотное и дала [тонкое] духовное знание людям через язык посланников посредством плотного Закона и телесных примеров, то узнаёт, что дошедшее до него — это Божья милость. Когда человек усердствует в применении Закона, он овладевает наукой истолкования и становится превращающим плотное в тонкое. Он использует оба орудия, которые ему дали, — тело и душу — и становится подобен Всеобщей Душе. Ведь Всеобщая Душа обрела знание и выполнила работу, а человек, выполнив работу, обрел знание. Следовательно, он уподобился ей. Каждого, кто уподобляет себя Всеобщей Душе, действуя согласно Закону, Всеобщая Душа делает подобным себе по знанию, как говорит Бог Всевышний: «Верующие! Если вы поможете Богу, то и Он поможет вам и укрепит стопы ваши» (Коран 47:7). Если человек выполняет работу согласно знанию, по повелению Посланника своего временного цикла (*давр*) и повинуется властелину своего времени, он становится подобен Всеобщей Душе, и когда душа его отделяется от тела, она возвращается в небесный мир, а в этом мире становится властелином и распорядителем. Тогда он отдыхает от работы и после трудов достигает вечного блаженства — блаженства, которое никакой язык не может описать и никакое сердце не может испытать.

167. Теперь о воздаянии [за добрые дела] (*саваб*). Смысл [слова] *саваб* — «возвращение» (*баз гаитан*). Когда душа была послушной приказу, она становится знающей, а когда становится знающей, то возвращается к сво-

³² «Ниспослание» (*танзил*) — одно из наименований Корана.

ему истоку и достигает знающего мира ('*ālam-i dānā*) благодаря выпавшей ей общности рода с тем миром, и спасается от этого незнающего мира, который потенциально есть ад (*duzakh*). Изучи, чтобы знать; узнай, чтобы спастись!

Список литературы

1. *Daftary F.* The Iranian School of Philosophical Ismailism // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2013. № 4. М., 2013.
2. *Nasir Khusraw.* Knowledge and liberation: A Treatise on Philosophical Theology. London, 1999.
3. *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: 25.04.2017.
4. *Poonawala I.* Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2013. № 4. М., 2013.
5. *Poonawala I.* An early doctrinal controversy in the Iranian school of Ismaili thought and its implications // *Journal of Persianate Studies*: 2012. № 5.
6. *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, № 1 (1960).
7. *Walker P.* An Ismaili Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2013. № 4. М., 2013.
8. *Дафтари Ф.* Традиции исмаилизма в средние века. М.: Ладомир, 2006.
9. *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 годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. III. Доклады и сообщения о творчестве Ибн Сины. М.: Наука, 1981.
10. *Ритка Я.* История персидской и таджикской литературы. М.: Прогресс, 1970.
11. *Смирнов А.* Философский суфизм: Ибн ал-'Араби и его школа // *Ишрак. Ежегодник исламской философии*. № 3, 2012.
12. *Насир Хусрав.* Гушайини ва рахайини // Лондон: 1999 (на перс. яз.).

SUMMARIES OF THE RUSSIAN ARTICLES

Shahin Aavani

Plato's Teaching on Happiness (according to *Alcibiades* and *Philebus*)

In some of Plato's dialogues (such as *The Apology of Socrates*, *Crito* and *Phaedo*) the theme of death sounds more clearly than the theme of life. In those dialogues, which deal with life in detail, the key issue, as a rule, is that of happiness. The latter is obtained through the acquisition of virtues. But what exactly these virtues represent and how they should be understood? The author attempts to answer the question by examining two of Plato's dialogues — *Alcibiades* and *Philebus*.

Key words: Plato, human being, happiness, becoming, Alcibiades, Philebus.

Claude Addas

Ibn 'Arabi's Conception of *Ahl al-Bayt*

"The *ahl al-bayt* are the defenders of my people" (*ahlu bayt amān li immatī*) is a famous saying, attributed to the Prophet. Although it is not of canonic origin, the Shi'a consider it to be true. Hakim al-Tirmidhi (d. ca. 300/900), the author of the *Kitāb khatm al-awliyā'*, attributes the *ahl al-bayt* expression to the family of prophet Muhammad.

In turn, in his *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Ibn 'Arabi uses the expression *ahl al-bayt* to describe the moral elite, whom he describes as the holy supporters of the prophet Muhammad and those who have risen to the rank of the pure prayer (*maqām al-'ibāda al-mahḍa*). That said, the interpretation of the *ahl al-bayt* as the "defenders of my people", proposed by Ibn 'Arabi, possesses additional theoretical nuances, which the author discusses in her article.

Key words: *ahl al-bayt*, Ibn 'Arabi, Hakim al-Tirmidhi, conception, defender.

Reza Akbarian and Tayiba Karami

**Plotinus' One and Mulla Sadra's Necessary Existent:
An Attempt of Comparative Analysis**

Plotinus' One and Mulla Sadra's Necessary Existent both possess characteristics that, strictly speaking, cannot be attributed to other things. If we observe such characteristics in other existents, they have their beginning in One or in the Necessary Existent. In turn, those attributes of existents which testify to their weakness and deficiency are negated at the rank of the One or the Necessary Existent. Against the background of the methodological similarity between both philosophers, the author examines such concepts and principles as the substance of true unity, the impossibility to ascribe delimited existence to the One or the Necessary Existent, the independence of the actions of the One or the Necessary Existent of external will and knowledge, and the parallel between the (hypostases of) Intellect in Plotinus and the simple being in Sadra.

Key words: One, Necessary Existent, Intellect, knowledge, life, Plotinus, Mulla Sadra.

Zakaria Baharnajad

Plotinus and the Unity of Being

The question of the unity of being up to date remains one of the most vital — and, simultaneously, controversial — questions dealt with by the religious sciences. However, a correct approach to it allows to reduce (if not eliminate) its controversiality. The article first discusses Plotinus' opinion on the unity of being, and then attempts to establish whether the great Muslim mystics — in particular, Ibn 'Arabi — created their teaching on the unity of being under the influence of Plotinus.

Key words: unity of being, unity of witnessing, Plotinus, Ibn 'Arabi.

Pervane Bayram

**The Influence of Ibn 'Arabi and His Teaching
of *Waḥdat al-Wujūd* on Seyyid Nigari**

Seyyid Nigari, an Azerbaijani Şūfī poet of the 19th century, benefited from the *wahdat al-wujūd* doctrine in his poems. This doctrine, which was systematically elaborated by Ibn 'Arabi in the 13th century, greatly influenced Nigari. He often mentioned the concepts of *wahdat al-wujūd* and divine love in his poems and wrote his *Futūḥat Mekkiye tavqīhātīlar* being inspired by Ibn 'Arabi's *mag-*

mum opus. The article examines different aspects of the Akbarian influence on Nigari's poetry, in particular the symbolism of letters.

Key words: Seyyid Nigari, Ibn 'Arabi, *wahdat al-wujūd*, *Futūḥat Mekkiye tavāḥḫāt*.

Yulia Fedorova

**A Few Remarks about the Conceptualization
of the Ṣūfī Terms *Maqām* and *Ḥāl* in Farid al-Din 'Attar's Poem
*The Language of the Birds***

The article examines Farid al-Din 'Attar's description of the first three (of seven) valleys, through which the birds pass during their journey to Simurgh — those of quest (*talab*), love ('*ishq*) and knowledge (*ma'rifa*). Each of the valleys symbolizes a specific pattern of the soul, which can be described as either "station" (*maqām*) or state (*ḥāl*). The author argues that 'Attar's seven "valleys", strictly speaking, cannot be described as either stations or states (as defined in the early Ṣūfī textbooks) — instead, they represent something intermediate between them. The article is supplemented by the Russian translation of selected passages from chapters 38-40 of the *Manṭiq al-Ṭayr*.

Key words: Farid al-Din 'Attar, *Manṭiq al-Ṭayr*, *maqām*, *ḥāl*, seven valleys journey.

Asad Allah Heidarpour

**The Metaphysics of Witnessing, or Plotinus' Teaching on the Path
of Love, Leading to the Highest Good**

According to Plotinus, the path of love is one of the two paths leading to the One. The author defines the path of love as one of the facets of the spiritual journey. This path begins from the contemplation of the sensible beauty and leads to the witnessing of the intelligible beauty. It then takes the journeyer to the entity which transcends beauty, in order to bring him closer to the one, as far as possible.

The author then investigates whether the love between God and human being serves only as a means to facilitate the latter's approach to the former, or it can also be considered as a manifestation of the divine providence, in order to save the human being. He argues that the yearning to return to his beginning is initially present in the nature of the human being and becomes actualized through his spiritual wayfaring. According to Plotinus, this actualization manifests the divine providence and God's care about the human being.

Key words: Plotinus, love, metaphysics of witnessing, the return of the soul, the highest good.

Stephen Hirtenstein

**“My Passion Is for the Lightning and Its Gleam”:
Considerations of East And West in The Light
of Ibn ‘Arabi’s Teachings**

In various passages throughout his work, Ibn ‘Arabi puts forward a perspective on the nature of east and west which is profound and illuminating. The paper looks at some of the ways in which Ibn ‘Arabi understands these physical directions symbolically, often in contrast to other mystics. The author also seeks to show how this understanding has deep implications for the way we view difference and identity and the nature of being fully human.

Key words: Ibn ‘Arabi, east and west, physical directions, symbol, difference, identity.

Tatyana Korneeva

**The Triad “Word — Intellect — Soul”
in Nasir Khushaw’s Philosophy**

The article examines the views of the Isma‘ili philosopher Nasir Khusraw on the triad “word” (*kalima*) — “intellect” (*‘aql*) — “soul” (*nafs*), as they are presented in his treatise *Gushāish wa rahāish* (“Opening and Liberation”). It is supplemented by an annotated Russian translation of chapters 1 (§ 4–16), 5 (§ 32–37) and 26 (§ 162–167) of the aforementioned treatise.

Key words: Nasir Khusraw, *Gushāish wa rahāish*, Isma‘ili, triad, word, intellect, soul.

Andrey Lukashev

Mahmud Shabistari’s *Ḥaqq al-yaqīn*

The article examines the contents of Mahmud Shabistari’s (1288–1321) short prosaic treatise *Ḥaqq al-yaqīn fī ma ‘rifat rabb al-‘ālamīn* and is supplemented by an annotated Russian translation of the 4th and 5th chapters of the work. The treatise consists of eight chapters, and deals with such key issues of Sūfī thought as the essential and attributive disclosures of the Real and His unity, contingency and multiplicity, degrees of entification, compulsion and free choice, and the return and gathering.

Key words: Mahmud Shabistari, *Ḥaqq al-yaqīn*, the Real, essential and attributive disclosures, necessary, contingent.

Mehmet Rihtim

Ibn Arabi's Influence on Azerbaijani Sufism and Letter and Number Symbolism in Seyyid Yahya Bakuvi's Thought

Seyyid Yahya Bakuvi (fl. in the 15th century) represented some ideas of Ibn 'Arabi in a peculiar poetical way. In his *Hallāj-i Maṣṣūr* and other works, he explained the conception of *waḥdat-i wujūd*. Another remarkable feature of Bakuvi reveals itself in his explanations, made by recouring to the letter and number symbolism.

Bakuvi applied three different methods to the letter symbols:

- 1 — interpretation of letters according to their visual images;
- 2 — establishment of relations between letters and words;
- 3 — interpretation directing to other concepts.

He used two different methods in numerical symbols:

- 1 — Numbers could represent explanations of the words;
- 2 — Explanations through the numbers of the letters appeared in some words.

Key words: Seyyid Yahya Bakuvi, Ibn 'Arabi, *waḥdat-i wujūd*, letter symbolism, number symbolism.

Ishat Nasirov

Al-Kindi on the Nature of the Soul: An Analytical Introduction and the Russian Translation of Three Short Kindian Treatises

The author examines al-Kindi's views on the nature of the soul, as they are presented in his three minor treatises — “On the Existence of Immaterial Substances” (*Fī annahu tūjadu jawāhir lā ajsām*), “An Epitome of the Teaching on the Soul, Based on the Books of Aristotle, Plato and Other Philosophers” (*Al-Qawl fī al-naḥs al-mukhtaṣar min kitāb Aristū, Aflāṭun wa sā'ir al-falāsifa*) and “A Concise Exposition of al-Kindi's Opinion on the Soul” (*Kalām li al-Kindī fī al-naḥs mukhtaṣar wajīz*).

Key words: al-Kindi, soul, immaterial substance, Aristotle, Plato.

Said Rahimian

Mulla Sadra and the “Theology of Aristotle”

The article deals with the influence of the so-called “Theology of Aristotle” (*Uthūlūjīyā*) on Mulla Sadra. The author examines a number of postulates, borrowed by Sadra from Plotinus, — such as “the thing which is simple in its reality is all things”, the rule of the higher and the lower possibility, the rule of the identity of the quiddity and the efficient cause in the divine essence, the rule of the unity of the intellect, the intellected thing and intellection, the rule “the soul,

considered in its unity, is all its powers”, and the principle of the substantial motion. In particular, the influence of Plotinus’ teaching on emanation on Sadra is discussed in great detail.

Key words: “Theology of Aristotle”, Plotinus, Mulla Sadra, emanation, borrowed principles.

Mohsen Shiravand

Bioethics: A Critical Examination of Its Principles

Bioethics is believed to be one of the branches of ethics. It emerged as an academic science a few decades ago, owing to the drastic increase of the importance of technology in human life. The current article examines the development of bioethics in Iran, attempting to critically examine it in accordance with the principles of Islamic philosophy. Using a descriptive-and-analytical method, the author evaluates the four fundamental principles upon which bioethics rests (the principle of autonomy, the principle “don’t harm”, the principle “do good” and the principle of justice) and their implications.

Key words: bioethics, ethics, iran, descriptive and analytical method, four principles.

Andrey Smirnov

Manufacturing the Meaning in Translation: A Few Remarks about the Title of Ibn Khaldūn’s “History”

The meaning is not a ready-made entity to be found in dictionaries as signified by a language sign, but rather something to be manufactured through a meaning-producing procedure which starts with an initial intuition and runs till the text is written down. This initial intuition may have two interpretations, namely, a substance-based and a process-based reading. This option sets down a bifurcation point on a way towards the final meaning. Translator’s task is, firstly, to understand for which of the two possible routes, running from this bifurcation point, the author of the text opted and, secondly, to accomplish the translation (i.e., to manufacture its meaning) accordingly. The cognitive models adopted by Arabic and Islamic authors serve as markers to highlight the author’s choice. The *ẓāhir-bāṭin* (“manifest-hidden”) opposition is one of such models which, provided it is correctly interpreted by the translator, enables him to adequately reproduce the meaning of the text. The article examines the first pages of the English, French and Russian translations of the “Introduction” to Ibn Khaldūn’s “History” which include its title. It shows how the translators passed the initial bifurcation point and how their option effected the final meaning of their translations.

Key words: meaning, translation, *ẓāhir*, *bāṭin*, Ibn Khaldūn, *Muqaddima*.

Mustafa Tahrani

Ibn 'Arabi in Fuzuli's Poetry

The author attempts to demonstrate Fuzuli's geniality by providing examples of thought and erudition from his poetry, especially the allusions to Ibn 'Arabi's *Fuṣūṣ al-ḥikam* ("Bezels of Wisdoms)" the commentaries to this work. For example, Ibn 'Arabi notes at the end of chapter of the wisdom of Suleyman: "Undoubtedly, the universe is a dream. And [at the same time] it is Truth in reality. And the person that understands it is aware of the secrets of this way." In turn, Fuzuli in his *Leyli and Mejnun* says:

This world is a dream and illusion,
Don't be pleased with this dream and illusion.

Provided a number of other examples, the author tries to establish the exact area of Ibn 'Arabi's influence on Fuzuli.

Key words: Ibn 'Arabi, Fuzuli, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, *Leyli and Mejnun*, illusion, dream, influence.

Cecilia Twinch

No Place

The paper explores considerations of location, orientation and non-fixity in Ibn Arabi's thought. The famous lines by the Hurufi poet Nesimi

*Both worlds can fit within me, but in this world I cannot fit
I am the placeless essence, but into existence I cannot fit*

remind us that spiritual values transcend incidental, stereotyped divisions between East and West. Nesimi has recently been brought to the world's attention by the Nobel Prize-winning author, Orhan Pamuk, in his novel, *The Black Book*. One of Orhan Pamuk's characters suggests that although East and West have always been very different from each other, there exist other, there exists "in both Eastern and Western traditions the idea of a centre hidden from the world". This hidden centre is to be found everywhere and yet nowhere. It cannot be located in space because it is beyond all our notions of time and space, yet it is omnipresent – universal, collective and at the same time unique to each individual. This constitutes the mystery which is revealed and concealed in every place, yet confined to no place: for everything is included in that placeless essence which is bound by no thing yet which contains all.

Key words: Ibn 'Arabi, Nesimi, Hurufi, Orhan Pamuk, *The Black Book*, hidden centre, no place.

СПИСОК АВТОРОВ СТАТЕЙ ВОСЬМОГО ВЫПУСКА

- Нариман Аавани (*Гарвардский университет, США*)
Шахин Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)
Клод Аддас (*независимый исследователь, Франция*)
Риза Акбарийан (*Университет Тарбийат-и мударрис, Иран*)
Перванэ Байрам (*Университет Невшехир, Турция*)
Закария Бахарнажад (*Университет Шахида Бихишти, Иран*)
Масуд Дахиш (*Тегеранский университет, Иран*)
Тайба Карами (*Большая исламская энциклопедия, Иран*)
Т.Г. Корнеева (*Институт философии РАН, Россия*)
А.А. Лукашев (*Институт философии РАН, Россия*)
И.Р. Насыров (*Институт философии РАН, Россия*)
Али Пайа (*Исламский колледж, Великобритания*)
Саид Рахимийан (*Ширазский университет, Иран*)
Мехмед Рыхтым (*Институт кавказских исследований, Кавказский университет, Азербайджан*)
А.В. Смирнов (*Институт философии РАН, Россия*)
Мустафа Тахралы (*Университет 29 Мая, Турция*)
Сесилия Твинч (*Общество Ибн Араби, Великобритания*)
Матьё Тэрье (*Национальный центр научных исследований, Франция*)
Ю.Е. Федорова (*Институт философии РАН, Россия*)
Джад Хатим (*Университет Св. Иосифа, Ливан*)
Асадуллах Хейдарпур Кийан (*Иранский институт философии, Иран*)
Стивен Хиртенштейн (*Общество Ибн Араби, Великобритания*)
Мухсин Шираванд (*Исфаганский университет, Иран*)
Янис Эшотс (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)

LIST OF THE CONTRIBUTORS OF THE EIGHTH ISSUE

- Shahin Aavani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Nariman Aavani (*Harvard University, USA*)
Reza Akbarian (*Tarbiat Modarres University, Iran*)
Claude Addas (*Independent Researcher, France*)
Zakariya Baharnajad (*Shahid Beheshti University, Iran*)
Pervane Bayram (*Nevshehir University, Turkey*)
Masoud Dahesh (*Tehran University, Iran*)
Janis Esots (*The Institute of Ismaili Studies, UK*)
Y.E. Fedorova (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Jad Hatem (*Saint-Joseph University, Lebanon*)
Asad Allah Haydarpour Kiai (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Stephen Hirtenstein (*Muhyiddin Ibn Arabi Society, UK*)
Tayiba Karami (*Centre for the Great Islamic Encyclopedia, Iran*)
Tatyana Korneeva (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
A.A. Lukashev (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Ilshat Nasirov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Ali Paya (*Islamic College, UK*)
Said Rahimian (*Shiraz University, Iran*)
Mehmet Rihtim (*Qafqaz University, Azerbaijan*)
Mohsen Shiravand (*Isfahan University, Iran*)
Andrey Smirnov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Mustafa Tahralli (*29 Mayıs University, Turkey*)
Mathieu Terrier (*CNRS, France*)
Cecilia Twinch (*Muhyiddin Ibn Arabi Society, UK*)

ИШПРАК

Ежегодник исламской философии

№ 8

2017

Утверждено к печати Институтом философии РАН

Редакторы *Т.А.Аникеева, Р.М.Герасимов, А.А.Ковалев, Н.Н.Щигорева*

Художественный редактор *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректоры *А.Е.Танчарова, И.И.Чернышева*

Подписано в печать 27.11.17

Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная

Усл. п. л. 24,5. Усл. кр.-отт. 24,8. Уч.-изд. л. 23,0

Тираж 500 экз. Изд. № 8654. Зак. №

ФГУП «Издательство «Наука»

117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

Издательская фирма «Восточная литература»

119049, Москва, Мароновский пер., 26

www.vostlit.ru

ППП «Типография «Наука»

121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

По вопросам приобретения книги обращаться:

ООО «Садра»

119049, Москва, ул. Коровий Вал, д. 7, стр. 1, оф. 1А

тел.: +7(495) 943 40 39

sadrabook.ru

ISBN 978-5-02-039808-5



9 785020 398085

ISBN 978-5-906859-06-8



9 785906 859068