

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-4-65-76

УДК 111+297

Содержание статьи

Информация о статье

*Т.Г. Корнеева*¹

Введение
Решение проблемы связанности
Бога и мира в каламе и фальсафе
Учение о Первоначале в
исмаилизме
Первоначало и учение о бытии в
философии Насира Хусрава
Заключение

Поступила в редакцию: 04.07.2018.
Передана на рецензию: 10.07.2018.
Получена рецензия: 26.07.2018.
Принята в номер: 10.10.2018.

Проблема связанности единого Первоначала и множественного мира в философии Насира Хусрава в контексте предшествующей традиции

Институт философии РАН; tankorney@gmail.com

Предметом исследования является учение о Первоначале и бытии выдающегося исмаилитского философа Насира Хусрава (1004 – после 1074 гг.). Ранее этот вопрос не был подробно проанализирован учеными, хотя взаимосвязь единого и множественного является одной из основных проблем арабо-мусульманской философской традиции. Решить обозначенную проблему стремились с самого момента зарождения арабо-мусульманской философии, а потому нельзя обойти молчанием предшествующую традицию. Автор статьи излагает взгляды представителей калама, фальсафы и исмаилизма на этот вопрос. В статье подробно проанализировано, как Насир Хусрав решал проблему связанности единого и неделимого Первоначала и множественности материального мира, как объяснял происхождение из единого множественного. Насир Хусрав, согласно исмаилитскому учению о трансцендентном и непознаваемом Боге, не допускал возможности поставить Бога на место Первоначала. Он переосмыслил неоплатоническую триаду «Единое – Ум – Душа» в рамках учения исмаилизма, в результате чего мы можем выстроить цепочку «Слово Бога – Всеобщий Разум–Всеобщая Душа». В отличие от Хамид ад-Дина ал-Кирмани (XI в.) Насир Хусрав в своей онтологической системе отводил большую роль Слово Бога. Также он утверждал, что Слово Бога и Всеобщий Разум образуют единое и неделимое целое, и лишь логически одно предшествует другому. Насир Хусрав предложил учение о бытии, которое соответствовало его космогонической системе. Категории бытия Насира Хусрава созвучны категориям, предложенным Ибн Синой (980–1037 гг.), однако исмаилитский философ наполняет знакомые понятия новым смыслом. Учение Насира Хусрава рассмотрено в контексте истории арабо-мусульманской философии, в нем изложены взгляды его предшественников и на основе сравнительного анализа выявлены специфические черты учения исмаилитского философа. Взгляды Насира Хусрава анализируются на основе оригинальных источников на персидском языке.

Ключевые слова: *арабо-мусульманская философия, исмаилизм, Первоначало, множественность, бытие.*

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-4-65-76

UDC 111+297

Content of the article

Information about the article

¹ *Татьяна Георгиевна Корнеева* – научный сотрудник, сектор философии исламского мира Института философии РАН, кандидат философских наук, orcid.org/0000-0001-9637-6034.

T.G. Korneeva²

Introduction.

The solution to the problem of connectedness of God and the world in kalama and falsafa.

The doctrine of the First Principle in Ismailism.

The First Principle and the doctrine of being in the philosophy of Nasir Khusraw.

Conclusion.

Received: 04.07.2018.

Submitted for review: 10.07.2018.

Review received: 26.07.2018.

Accepted for publication: 10.10.2018.

The Issue of Connectedness of the First Principle and the Multiple World in the Philosophy of Nasir Khusraw in the Context of the Previous Tradition

The Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; tankorney@gmail.com

The subject of the research is the theory of the First Principle and being suggested by an Ismaili scholar Nasir Khusraw (1004 – after 1074). The issue has not been analyzed in detail so far, although the problem of the relationship between the One and the plural is one of the main issues of the Arab-Muslim philosophical tradition. From the very beginning, Arab-Muslim philosophers attempted to resolve this problem in a consistent way, thus we cannot ignore the previous tradition. The author presents the views of some representatives of kalam, falsafa and ismailism on this question. The article analyzes in detail how Nasir Khusraw solved the problem of connectedness of the single and indivisible First Principle and the multiplicity of the material world, how he explained the origin of plural from the Single. Nasir Khusraw, according to Ismaili doctrine of the transcendent and unknowable God, did not put God in the place of the First Beginning. Within the framework of the teachings of Ismailism, he reinterpreted the neoplatonic triad «The All–Mind–Soul» so that we can form the chain «The Word of God – Universal Mind – Universal Soul». Unlike Hamid al-Din al-Kirmanî (11th century), Nasir Khusraw in his ontological system assigned a large role to the Word of God. He also argued that the Word of God and the Universal Mind form a single and indivisible whole, and only logically one precedes the other. Nasir Khusraw offered the doctrine of being, which corresponded to his cosmogonic system. The categories of Nasir Khusraw's theory of being are accordant with the categories proposed by Ibn Sina (980–1037), but the Ismaili philosopher fills familiar concepts with new meaning. The teachings of Nasir Khusraw were considered in the context of the history of the Arab-Muslim philosophy, the views of his predecessors are outlined, and based on a comparative analysis, specific features of the teachings of the Ismaili philosopher are revealed.

Keywords: *Arabic-Islamic philosophy, Ismaili, First Principle, multiplicity, being.*

Введение

Идея монотеизма была принята всеми философскими течениями, сформировавшимися в рамках арабо-мусульманской культуры, однако постулат о едином и единственном Боге-творце множественного мира породил много вопросов: как из единого произошло множественное, как можно описать трансцендентного Бога, как следует понимать антропоморфные атрибуты, которыми описан Бог в Коране, и другие. Представители различных философских школ стремились дать логичные и непротиворечивые ответы на эти вопросы, аргументировать свое понимание мироздания.

Насир Хусрав (1004 – после 1074 г.), выдающийся представитель течения исмаилизма (одного из крупных философских течений в исламе), предложил

² *Tatiana Georgievna Korneeva* – Researcher, PhD (Philosophy), the Department of Philosophy of Islamic World, the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, orcid.org/0000-0001-9637-6034.

собственное видение решения проблемы связанности единого Первоначала и множественного мира. Его космологическая система и учение о бытии нашли свое отражение в нескольких трудах, дошедших до наших дней, например, в сочинении «Припас путников» (*Зад ал-мусафирин*), трактате «Раскрытие и освобождение» (*Гушайиши ва рахайиши*) и др. Насир Хусрав развил идеи своего предшественника ас-Сиджистани, исмаилитского философа X в. Как будет показано в статье, на философские взгляды Насира Хусрава большое влияние оказало не только творчество его предшественников-исмаилитов, но и взгляды Абу Али Ибн Сины, представителя арабо-мусульманского перипатетизма.

Решение проблемы связанности Бога и мира в каламе и фальсафе

Первыми, кто сделал попытку непротиворечиво описать Бога и Его связь с миром и человеком, были мутазилиты (представители мутазилизма – одного из направлений калама, в котором впервые были четко систематизированы и сформулированы методология и проблематика калама, первого философского направления в исламе). В рамках религиозно-философских споров они обсуждали вопросы понимания атрибутов Бога, связи между единым (Бог) и множественным (мир), а также предложили ряд доказательств бытия Бога (подробнее см. [3; 8]). В дискуссиях мутазилитов сложились основные категории учения о бытии, определившие дальнейшее развитие этой темы в арабо-мусульманской философии. Первая категория – существование (*вуджуд*), вторая – несуществование (*'адам*), а третья – утвержденность (*субут*). Утвержденная вещь (*масбут*) – это вещь как таковая, без атрибута существования и несуществования. Мутазилиты полагали, что вещь становится существующей (*мавджуд*) или несуществующей (*ма'дум*) благодаря внешней причине.

Позднее этот вопрос получил развитие в трудах последователей течения фальсафы (арабо-мусульманского перипатетизма). В рассуждениях представителей фальсафы место Бога занимает Первое, или Первопричина, к которой восходит все существующее и которая имеет основание бытия в себе самой. Абу Йусуф ал-Кинди (ум. ок. 870 г.) в трактате «О первой философии» подробно анализирует явления этого мира и приходит к выводу, что раз существует все множество вещей, которое способно к количественному и качественному изменению, то необходимо Извечное. «Извечное – это то, что вообще никогда не могло быть несуществующим. Поэтому нет ничего такого, что предшествовало бы наличествованию извечного. А раз так, то существование извечного не обусловлено чем-то другим. В силу этого Извечное не имеет причины. А отсюда следует, что Извечное не имеет ни субстрата, ни атрибута, ни действующего начала, ни (целевой) причины (то есть того, ради чего оно существует), ибо ими и ограничиваются вышеперечисленные нами причины» [4, с. 66].

В другом своем трактате «Объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения» ал-Кинди прямо указывает на то, что Бог и есть то самое Извечное, которое лежит в основе всего и является причиной всех причин: «Пусть тебе будет ясно, что Аллах (великая Ему хвала!), как это явствует из наших рассуждений о первой философии, есть истинное бытие, кое никогда не было и не будет не-сущим, что Он извечен и непреходящ, что Он есть единое живое, не имеющее в себе ничего множественного, и что именно Он – первая причина, у которой нет причины, действующая причина, у которой нет действующего, энтелехиальная причина, у которой нет энтелехии, создатель вселенной из ничего, – тот, кто одни ее части сделал причинами и условиями других ее частей» [5, с. 115].

Ал-Кинди стремится обосновать постулат о единстве и единственности Бога (*тавхид*) при помощи философской аргументации. Для него Бог – единственная

реальная причина всего сущего, тогда как вещи этого мира являются причинами лишь в метафорическом смысле. Согласно ал-Кинди, бытие Бога не имеет ни начала, ни конца, оно вечно и предвечно, а сотворенное бытие, то есть этот мир, имеет начало и конец [7, с. 467–469].

Абу Наср ал-Фараби (870–950 гг.) предложил философскую теорию, которая бы объясняла происхождение множественного мира из единого трансцендентного Первоначала. Как и мутазилиты, ал-Фараби полагал, что бытие следует рассматривать как атрибут вещи. Он выделял три вида бытия: необходимое, возможное и невозможное. Для перехода вещи из категории возможного в категорию необходимого нужна внешняя причина, а согласно правилу о невозможности существования непрерывной и вечной причинно-следственной связи без начала и конца необходима такая причина всех причин, которая не подвержена изменениям и уничтожению [10, с. 166] (подробнее о разных способах доказательства бытия Бога, Его единственности см. [2].) Именно такая причина обладает необходимым существованием, а все остальные – лишь возможным.

Ал-Фараби рассматривал мироздание как непрерывный процесс эманации (*файд*) бытия из Первоначала, то есть Бога. Эта эманация происходит в результате самосозерцания десяти разумов, стремящихся познать себя и своего творца. Излившись из Первоначала, первый разум начинает созерцать и познавать себя, и в результате появляется небесная сфера, в которой пребывают и этот разум, и второй. Появившийся второй разум начинает созерцать и познавать себя, и процесс повторяется; то же происходит с третьим, четвертым и т. д. Последняя, десятая, сфера образует этот подлунный мир [7, с. 473].

С теорией эманации тесно связано и учение о разумах. Первое, созданное Богом, есть Первый Разум (*'акл аввал*), который един, совершенен и является «необходимо-сущим», так как «знает как само себя, так и Изначальное» [10, с. 168]. Цепь эманации завершается десятым разумом, который есть «действенный разум» (*'акл фа'л*), управляющий этим миром и выполняющий роль посредника между нижним миром и верхним. Человек обладает разумом, а потому теоретически способен совершить восхождение к управляющему разуму, а значит способен познать и Первопричину, то есть Бога (подробнее о взглядах ал-Фараби см. [1]).

Хотя в рассуждениях ал-Фараби мы встречаем упоминание о возможности и необходимости, тем не менее, наиболее полно учение о бытии изложено в трудах другого выдающегося представителя фальсафы – Абу Али Ибн Сины (980–1037 гг.). Ибн Сина объединил представления мутазилитов и концепции ал-Фараби и предложил четкое и систематизированное учение о бытии. В его рассуждениях главное место занимают пять категорий: две онтологические категории (бытие (*вуджуд*) и небытие (*'адам*)) и три категории модальности (необходимость (*ваджиб*), невозможность (*имтина'*) и возможность (*имкан*)). Авиценновская категория возможности сопоставима с категорией утвержденности (*субут*) в рассуждениях мутазилитов: вещь как таковая, лишенная атрибута бытия или небытия, относится к категории возможности. Такая вещь есть «возможно-сущая» (*мумкин ал-вуджуд*). Сочетаясь с причиной своего существования, вещь переходит в разряд «необходимо-сущих» (*ваджиб ал-вуджуд*). «Необходимо-сущее» может быть необходимо или само по себе (*би-затихи*), или благодаря другому (*би-гайрихи*). Согласно Ибн Сине, вещь и бытие вещи не тождественны друг другу. Если «необходимое-благодаря-другому» взято само по себе, то оно относится к разряду возможных (*мумкин*), а если его причина отсутствует, то оно будет невозможным (*мумтани'*) [11].

Однако в случае с «необходимо-сущим-благодаря-себе» само «необходимо-сущее» и его бытие едины, бытие есть неотъемлемая и органическая составляющая

его сущности. «Необходимо-сущее-благодаря-себе» самодостаточно, так как не нуждается ни в каком ином бытии, и необходимо, то есть его отсутствие абсурдно. Только Бог, или Первоначало, может быть «необходимо-сущим-благодаря-себе», Он есть причина бытия всех вещей: «...мир имеет первое начало, которое не похоже на мир и из которого происходит бытие (*хаст*) мира; существование (*вуджуд*) его необходимо, и оно существует само по себе (*вуджуд ба-худ*) и в действительности является абсолютным сущим (*хаст-и махд*) и абсолютным существованием (*вуджуд-и махд*), и все вещи происходят от него...» [13, с. 383].

Первоначало совершенно, едино и неделимо. Именно эта самодостаточность и неделимость не позволяют ему познать самого себя, так как процесс познания подразумевает наличие двух сторон: познающего и познаваемого. Согласно Ибн Сине, в результате самосозерцания из Первоначала эманировал Первый Разум, в природе которого заключена двойственность: с одной стороны, он имел общее с необходимым, а с другой – его бытие является возможным, и он познал самого себя. Эта двойственность онтологического статуса Первого Разума стала основой множественности мира. Согласно учению Ибн Сины, Первый Разум произвел из себя другие сущности, которые образуют разум, небесную сферу, которой он управляет, и душу, благодаря которой эта сфера существует [7, с. 481–482]. Как и ал-Фараби, Ибн Сина считал, что разум человека родственен разуму подлунной сферы, а потому в принципе способен достичь его уровня и через него познать Первоначало.

Учение о Первоначале в исмаилизме

В рамках исмаилизма были разработаны два учения, которые объясняют происхождение множественного мира из единого Первоначала. Одно было предложено Абу-л-Хасаном Мухаммадом б. Ахмад ан-Насафи (ум. в 943), он ввел неоплатоническую философию в исмаилитскую систему мысли. Его преемник Абу Йакуб ас-Сиджистани (ум. в 972/973) продолжил развивать идеи своего предшественника ан-Насафи. Согласно ас-Сиджистани, Бог трансцендентен, находится за пределами человеческого разума, вне бытия или небытия, не может быть описан какими-либо атрибутами, а потому непостижим. Эта концепция Бога, сходная с непостижимым Единым неоплатоников, отвечала положению *тавхид*, постулирующему абсолютное единство Бога. Во избежание греха уподобления (*ташбих*) исмаилитский философ отрицает у Бога атрибуты, но, не желая впасть в грех «выхолащивания» Бога (*та'тил*), вводит метод двойного отрицания: «Бог не Знающий и не не Знающий» [12].

Согласно ас-Сиджистани, Бог посредством повеления (*амр*) или слова (*калима*) вводит первое творение (*ал-мубда' ал-аввал*) в бытие актом вневременного изначального творения (*ибда'*) из ничего. Следовательно, между Богом и сотворенным есть посредник – повеление Бога. Первым творением был Мировой Разум (*'акл*), который вечен, неподвижен и совершенен. Посредством эманации (*инби'ас*) Разум порождает Мировую Душу (*нафс*), которая несовершенна по своей природе и нуждается в поддержке Мирового Разума. Цепь эманации была выстроена вплоть до человека; в то же время исмаилитские философы признавали, что и в духовном, и в физическом мирах Бог сотворил все одновременно (*даф'атан вахидатан*), но различные части универсума возникают постепенно из-за процессов проявления причинной связи.

Другое учение было предложено выдающимся исмаилитским философом Хамид ад-Дином ал-Кирмани (нач. XI в.) в трактате «Успокоение разума» (*Рахат ал-'акл*, 1020/1021 г.). В основе его космологии лежит идея десяти разумов, которая была введена в арабо-мусульманскую философскую мысль ал-Фараби. Вслед за ас-

Сиджистани ал-Кирмани считал невозможным описать Бога, не впадая в грех «уподобления», и использовал метод двойного отрицания как единственно возможный и верный. Рассуждая о непознаваемости и трансцендентности Бога, ал-Кирмани отрицал сущностную роль какого-либо посредника, такого, например, как Божественное слово или повеление, между Богом и первым творением, поскольку это, по его мнению, не соответствовало принципу *тавхид*. Ал-Кирмани не допускал саму возможность эманации Первого Разума из Бога, так как истекающее имеет общее с источником, что исключено. Из этого следует, что, во-первых, в Боге присутствовала множественность, ведь Он включал бы в себя как общее с Первым Разумом, так и отличное от него; во-вторых, эманация происходит от наполненности, а Бог выше того, чтобы быть наполненным или полным; в-третьих, истекающее имело бы общее с источником и могло бы познать Его, что невозможно: «Мы скажем: приняв, что бытие сущего происходит от Всевышнего путем истечения, а не путем творения, мы запечатлеем в душе своей такую форму его бытия, которая не будет соответствовать истинной сути одного сущего, ибо это с необходимостью влечет существование того, что причинно обуславливает Всевышнего, вознесенного над атрибутами, и что существовать не может. Ведь истечению свойственно принадлежать тому же роду, что и то, из чего оно истекает, а также иметь с ним нечто общее и быть с ним соотношенным. Истечение как таковое – это как бы воплощенность того, из чего оно истекает, ибо оно есть как бы самость истечения: в том, из чего истекает истечение, заключено столько же от природы истечения, сколько в самом истечении – от природы одного, и в этом отношении между ними нет разницы» [6, с. 81–82].

Таким образом, ал-Кирмани считает возможным говорить только об акте творения Первого Разума, но способ творения не раскрывает: «Итак, оно – то творение, бытие которого – не из чего-либо, то Первое Сущее, бытие которого – не из материи, такое Первое, что, если спросить о способе (*кайфийя*) его бытия, ответа не будет: сей способ скрыт завесой от разумов, ибо они – под его сенью, а он превыше их в их бытии» [6, с. 84].

В своей космологии ал-Кирмани заменил неоплатоническую диадку Мирового Разума ('*акл*) и Мировой Души (*нафс*), принятую его предшественниками, системой из десяти разумов, адаптировав для этого философские взгляды ал-Фараби. В системе ал-Кирмани Первый Разум, или Первое Творение, идентичен самому акту творения (*ибда* '). Первый Разум совершенен, неподвижен и стабилен. Он является и объектом, и субъектом своего мышления, поскольку «оно (Первое Сотворенное, т. е. Первый Разум. – Т.К.) – высшее сущее, а коли так, то и разумемое им должно быть высшим из сущих; однако нет среди сущего ничего выше его самого, следовательно, оно есть разумеющее только свою самость», «оно есть наипростейшее из произведенного, оно должно разуметь то, что наиболее просто; а среди сущего нет ничего проще его...», «его совершенство никак не в том, чтобы уразуметь нечто выше себя, а потому ему приходится уразуметь самого себя» [6, с. 93]. Первозданный Разум в системе ал-Кирмани можно соотносить с «необходимо-сущим-благодаря-себе» в учении Ибн Сины.

Возникновение первоматерии и формы, которые служат основой построения природного мира, объясняется двуединой эманацией, проистекающей из Первого Разума, в результате которой формой оказывается первая Первая Эманация (первый Второй Разум), а материей – вторая Первая Эманация (второй Второй Разум) [9, с. 212]. Взгляды ал-Кирмани относительно второго Второго Разума, или потенциальной Первой Эманации, которая, по сути, есть первоматерия, не имеют прецедентов в предшествующей традиции. Физический мир состоит из семи планетарных сфер, каждая из которых обладает своим Разумом, и Земли. Каждая

сфера связана со Вторым Разумом как с поддерживающей причиной, тогда как он связан с Первым Сотворенным, то есть с Первым Разумом. Десятый разум, образующий сферу Луны, управляет земным миром.

Первоначало и учение о бытии в философии Насира Хусрава

В своих трудах Насир Хусрав не только развил космологические концепции своих предшественников, но и изложил собственное учение о бытии, которое соответствовало его космологии. В данном разделе мы сначала проанализируем его взгляды относительно Первоначала и происхождения множественного мира из единого Первоначала, а затем перейдем к его учению о бытии.

Отвечая на вопрос, что есть Бог, Насир Хусрав утверждал, что единственно верное указание на Бога возможно посредством термина «оность» (*хувиййа*). Исмаилитский философ не признавал ни описание Бога при помощи атрибутов, присущих человеку, так как это ведет к уподоблению (*ташбих*), ни познание Бога через отрицание атрибутов, так как результатом будет «выхолащивание» (*та'тил*). В отличие от Ибн Сины Насир Хусрав отрицал положение о том, что Бог является Первопричиной всех вещей, потому что Первопричина имеет общее со своим следствием, а Бог выше этого. Для доказательства данного тезиса Насир Хусрав отталкивается от определения родовидовых отношений: «То, у чего есть род, не подобает божественности (*худаи*), поскольку род становится соответствующим положению рода только благодаря тому, что под ним есть виды» [14, с. 16]. Определяя Бога как Первопричину, мы умаляем Его божественность и ограничиваем Его, что является отклонением от *тавхида*: «Род занимает место причины ('*иллат*), а вид – место следствия (*ма'лул*). Невозможно, чтобы Бог (слава Ему!) был причиной или следствием» [14, с. 16].

Насир Хусрав проводит параллель между парой «причина – следствие» и «род – вид»: как род получает определение рода лишь благодаря видам, которые под ним, так и причина становится причиной лишь благодаря следствиям, которые из нее происходят. Раз определено, что божественность стоит выше родо-видовых отношений, то, проведя аналогию, мы можем сказать, что Бог не может быть ни причиной, ни следствием. Кроме того, Бог стоит выше атрибутов бытия и небытия, не является субстанцией или акциденцией, разум человека не способен познать или описать Его. Наделение Бога атрибутами «Всемогущий», «Всевышний», «Великий» и описание Его такими оборотами, как например, «чист и далек от несправедливости и невежества», «Бог, которому принадлежат все творения, чист от подобия своим созданиям», «Бог всегда мудрый», являются данью традиции и проявлением благоговения, но не истинным описанием Его сущности.

Начало творению было положено повелением (*амр*) Бога («Он – тот, который оживляет и умерщвляет, а когда решит какое-нибудь дело, то только скажет ему: «Будь!» – и оно бывает», Коран, 40:70(68)). Нельзя сказать о повелении Бога, что оно «возникшее» (*мухдас*): оно извечное (*кадим*) и произошло не из чего-либо, но от самого Бога, без какого-либо посредника: «Вещь, которая происходит не из какой-то вещи – извечная (*кадим*). Поистине, извечно повеление Создателя (слава Ему!), благодаря которому все вещи стали вещами» [14, с. 5]. Повеление Бога появилось без какого-либо посредника, но оно само является посредником между оностью Бога и Всеобщим Разумом (*акл-и кулл*).

В отличие от ал-Кирмани, который отрицал какую-либо посредническую роль повеления Бога, Насир Хусрав прямо указывает, что именно слово Бога стало началом творения и с его помощью обрел бытие Всеобщий Разум. Насир Хусрав стремится убрать двойственность в первом творении, а потому утверждает такое единство повеления Бога и Всеобщего Разума, при котором они остаются разными,

но вместе с тем нераздельными сущностями: «Разница между Словом и Разумом не такова, как [разница] между чувственно ощущаемыми вещами (*махсусат*), которые отделены друг от друга. Но Слово и Разум едины, и лишь в речи их двое: в приближении к воображению это как «чернота» (*сийахи*) и «черный» (*сийах*): черноту обнаруживают тогда, когда смотрят на [нечто] черное. Несмотря на то, что чернота существует в сущности черного, ученый человек знает, что черное приобретает имя «черного» благодаря черноте, а не благодаря чему-либо другому. О Слове говорят «единичность» (*вахдат*), а Разум называют «один» (*вахид*) <...> Хотя «единичность» обнаруживается в «одном», мудрый человек знает, что «один» становится достойным этого имени потому, что в нем присутствует единичность» [14, с. 52].

Насир Хусрав в трактате «Раскрытие и освобождение» (*Гушайиш ва рахайиш*) называет повеление Бога причиной всех причин, так как оно объединяет в себе все причины и все следствия, не переставая при этом быть первопричиной: «Следует знать, что, с одной стороны, Слово есть причина всех причин, а с другой – Оно является и причиной, и следствием, поскольку Оно – полное (*тамам*)» [14, с. 51]. Однако слово Бога является логической причиной всех причин, так как оно дает бытие первому творению – Всеобщему Разуму. В сочинении «Припасы путников» (*Зад ал-мусафирин*) исмаилитский философ поднимает вопрос, почему мы вправе говорить о Всеобщем Разуме как о первопричине. Он аргументирует это тем, что результатом любой вещи в мире будет то, от чего зависит ее бытие, то есть причина: у любого дерева или растения в итоге появляется семя, от которого зависит зарождение этого дерева или растения. Человек – венец природы, плод этого мира, а значит, в нем сокрыто «семя» – то, что послужило причиной сотворения этого мира: «Поскольку на этом дереве, которое представляет человеческий род, в итоге появляется разум (*акл*), а после этого на этом дереве, которое есть наиболее благородное сущее (*мавджуд*) мира, ничего больше не появляется, постольку мы узнали, что причиной мира в самом начале был разум, а все другие причины стоят ниже этой причины» [15, с. 193].

Насир Хусрав полагал, что у каждой вещи, имеющей специфическое свойство (*хассийят*), есть тот, кто одаривает ее им (*мухассис*). Разум – причина всех причин, а Бог – тот, кто наделяет причину свойством причинности. Таким образом, согласно Насиру Хусраву, положение Первопричины занимают сразу две сущности – слово Бога и Всеобщий Разум, которые вместе образуют целокупность, систему из двух взаимосвязанных частей, которые в совокупности образуют нечто большее, чем взятые по отдельности слово Бога и Всеобщий Разум. Из Всеобщего Разума происходит Всеобщая Душа (*нафс-и кулл*), которая является создателем (*сани*) этого материального мира. Всеобщая Душа обладает творческой силой, так как является мыслью Всеобщего Разума: «Творцом (*афридгар*) и деятелем (*каркун*) на самом деле является Всеобщая Душа (*нафс-и кулл*), которая у Всеобщего Разума занимает то же положение, что мысль (*андиша*) у мудрой души (*нафс-и хирадманд*)» [14, с. 4].

Всеобщая Душа появляется в результате акта самопознания Всеобщего Разума. Положение Всеобщей Души двояко: с одной стороны, она – проводник знаний Всеобщего Разума, с другой – зеркало Всеобщего Разума. Именно благодаря Всеобщей Душе появляется подлунный мир и поддерживается его существование, в котором обрели материальную форму все вещи, заключенные в Разуме. Одновременно с этим Всеобщая Душа стремится достичь уровня Всеобщего Разума, для чего ей необходим человек, обладающий разумной душой. Душа человека, попадая в этот мир, обладает телом, а потому способна постичь знание, заключенное в материальную оболочку. После смерти человека душа сохраняет полученное при жизни знание и возвращается к своему источнику, Всеобщей Душе, чтобы обогатить

последнюю и приблизить ее к уровню Всеобщего Разума. Эта концепция Насира Хусрава созвучна концепции ал-Кирмани, согласно которой души верующих образуют Второй Предел, который соответствует Первому Пределу – Первому Разуму.

Всеобщая Душа, в отличие от пары «слово Бога – Разум», уже не является извечной (*кадим*) и созданной из ничего (*мубда'*), но ее все же нельзя считать возникшей (*мухдас*). Она занимает промежуточное положение – она сотворена (*махлук*): «Сотворенное (*махлук*) – это то, что получает поддержку и силу от чего-то еще. Так что сотворенное (*махлук*) – это, поистине, Всеобщая Душа (*нафс-и кулли*), ее исток (*мадда*) – слово Творца (*калима-и бари*), а посредник [между ними] – Разум. А возникшее (*мухдас*) – это, поистине, этот материальный мир, поскольку возникшее – это то, что принимает возникновение нового (*хадас*). Возникновение нового бывает таким, как движение, покой, увеличение, уменьшение и им подобное; эти состояния обнаруживаются в материальном мире» [14, с. 5].

В отличие от Всеобщего Разума, который единичен и един, Всеобщая Душа проявляет себя в мире несколькими способами или видами душ, упоминание о которых встречается уже у Ибн Сины, заимствовавшего эту идею у Аристотеля. Всеобщая Душа может проявиться в виде души растительной (*руйанда*), животной (*хуранда*) или души разумной (*зуйанда*, *сухан-зуй*, *акила*). Каждый последующий вид души объединяет в себе способности предыдущих. Высший уровень представлен душой говорящей, которой обладает человек: «Поскольку из этих душ мы нашли наиболее благородной душу разумную (*нафс-и сухан-зуй*) с ее разнообразными благими действиями (*каркард*), то мы постигли, что она воспринимает знания (*даниш-назир*) от Всеобщей [Души] (*аз кулл-и хвиш*)» [14, с. 10].

Согласно учению Насира Хусрава, Всеобщая Душа сначала сотворила для себя тело (*джисм*), первичную материю (*хайула*), орудия (*даст 'афзар*), место (*джа, макан*) и время (*рузгар, заман*). В качестве тела Всеобщей Души выступает небосвод (*фалак*, мн. ч. *афлак*), первичную материю составляют четыре первоэлемента. Орудиями Всеобщей Души выступают семь светил (*ситарган*): Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна. Местом творения Души является «огромный простор» (*фарахи-йи 'азим*), в котором помещается ее тело-небосвод. Всеобщей Душе присущи бесконечное движение, которое проявляется в ее теле-небосводе и в первичной материи, а также время, которое по сути является движением неба. Конечным творением Всеобщей Души стали этот материальный мир и человек.

Учению о происхождении множественного мира из единого Первоначала соответствует учение о бытии Насира Хусрава. Исмаилитский философ отрицал «существование» (*хаст*) как атрибут Бога. Приписать Ему существование, которое можно постичь разумом, значит описать Его свойствами этого бренного мира и ограничить Его рамками человеческого разумения. Но и отрицать Его существование невозможно, потому что это умалило бы Его сущность: «Невозможно, чтобы Бог (слава Ему!) был причиной или следствием. Тогда невозможно сказать, что Он (слава Ему!) – сущий, и следует считать, что абсолютно-сущее (*хаст-и мутлак*) создано Им» [14, с. 16].

«Абсолютно-сущим» (*хаст-и мутлак*) является повеление Бога, другая его характеристика – «необходимое-благодаря-себе» (*би-зат-и хвиш ка 'им*) – созвучна с одноименной категорией Ибн Сины. «Абсолютно-сущее» стоит выше двух других видов сущего: «необходимо-сущего» (*хаст-и ваджиб*) и «возможно-сущего» (*хаст-и мумкин*). «Абсолютно-сущее» относится к «необходимо-сущему» и к «возможно-сущему» как род к видам. Пару с повелением Бога образует Всеобщий Разум, который сам является «необходимо-сущим» (*хаст-и ваджиб*). Всеобщая Душа и

материальный мир относятся к «возможно-сущим» (*хаст-и мумкин*). В отличие от пяти независимых друг от друга категорий бытия Ибн Сины в основе структуры бытия у Насира Хусрава лежит одна категория – существование (*хаст*). Насир Хусрав не анализирует несуществование (*ништи*), так как о нем ничего нельзя сказать, потому что оно находится вне «необходимо-сущего» – Всеобщего Разума. Вещь может обрести существование лишь в том случае, если о ней знает Всеобщий Разум: «Вне его не существует ни одна вещь: если Разум опознает вещь, то эта вещь существует, а все, что Разум отрицает, не утверждается (*исбат нашавад*) [в бытии]» [14, с. 56].

В учении Насира Хусрава у «необходимо-сущего» один уровень, который представляет Всеобщий Разум. Наравне с ним не может существовать что-либо еще, потому что он – первое творение (*мубда*), «он единственный, и другого не может быть, и не было другого до него, и после него, и кроме него» [15, с.195]. «Возможно-сущее» обладает тремя уровнями: сущее в пространстве (*хаст-и макани*), сущее во времени (*хаст-и замани*), сущее в связи (*хаст-и идафи*): «Сущее в пространстве таково, что мы говорим: «в Кирмане есть финики», «на небе есть звезды». Сущее во времени таково, что мы говорим: «В [течение] дня есть свет». Сущее в связи таково, что мы говорим: «Людям присуща речь, коровам присущи копыта»» [14, с. 17]. «Возможно-сущее» – это промежуточное состояние между существованием (*будан*) и несуществованием (*набудан*).

Заключение

В основе космологии Насира Хусрава лежит неоплатоническая триада «Бог – Разум – Душа», адаптированная для исмаилитского учения. Исмаилитский философ стремится вывести Бога из триады, утверждая, что Он выше всех атрибутов бытия и небытия. Однако ему это не удастся в полной мере: рассуждая о первопричине, он признает, что у каждой причины есть то, что делает ее причиной, и первопричину свойством причинности наделяет Бог. Интересно отметить, что исмаилитский философ наделяет свойствами Первопричины сразу две сущности – слово Бога и Всеобщий Разум, которые вместе образуют единое целое.

Насир Хусрав вслед за ал-Кирмани отрицает возможность эманации Разума из оности Бога, так как это ведет к нарушению принципа *тавхида*. Бог творит Всеобщий Разум при помощи своего повеления. Повеление Бога и Всеобщий Разум образуют единое целое, единственное и неделимое, сотворенное из ничего. Повеление Бога выступает в качестве логической первопричины, так как именно с Него началось творение, но оно неотделимо от реальной первопричины всех вещей – Всеобщего Разума. Объединив повеление Бога и Всеобщий Разум, Насир Хусрав, с одной стороны, стремился избежать проблемы двух первых творений, а с другой стороны, придал большое значение повелению Бога.

Всеобщая Душа появляется в результате самопознания Всеобщего Разума и выступает в качестве творческой силы, которая реализует знание Разума в материи. Всеобщая Душа изначально несовершенна, но стремится к уровню Всеобщего Разума. В вопросе сотворения мира Насир Хусрав не смог непротиворечиво объяснить появление у Всеобщей Души абсолютной первоматерии (*хайула-йи мутлак*), из которой потом появились четыре первоэлемента и тело Всеобщей Души, и семи сил, которые стали орудиями Души.

В учении о бытии Насир Хусрав вывел на первый план категорию бытия, так как возможно говорить лишь о том, о чем ведает Всеобщий Разум. Насир Хусрав говорит о разных уровнях бытия повеления Бога и Всеобщего Разума, но, учитывая тот факт, что по сути своей это не две сущности, а одна, они оба обладают «бытием абсолютным и необходимым». Это совпадает с определением бытия Первоначала в учении Ибн Сины. Категория «возможности» Ибн Сины была трансформирована в категорию «возможно-сущего» в учении Насира Хусрава, в рамках которого

возможны два пути: бытие и небытие. В учении о Первоначале и бытии Насир Хусрав успешно решает проблему связи между единым трансцендентным Богом и множественным миром.

Литература

1. Ардакани Р.Д. Фараби – основоположник исламской философии / Ризо Довари Ардакани; пер. с перс. Абсаликова. А. – М.: ООО «Садра», 2014. – 132 с.
2. Ефремова Н.В. Доказательства бытия Бога согласно фальсафе // Ишрак: Ежегодник исламской философии.– М.: Языки славянской культуры, 2010. – № 1. – С. 300–316.
3. Ибрагим Т. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе // Ишрак: Ежегодник исламской философии.– М.: Языки славянской культуры, 2010. – № 1. – С. 284–299.
4. Ал-Кинди. О первой философии / пер. Сагадеева А.В. // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М.: Соцэкгиз, 1961. – С. 57–106.
5. Ал-Кинди. Объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения / пер. Сагадеева А.В. // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М.: Соцэкгиз, 1961. – С. 115–132.
6. Хамид ад-Дин. Аль-Кирмани. Успокоение разума [Рахат ал-акль] / введ., пер. с араб. и коммент. Смирнова А.В. – М.: Ладомир, 1995. – 510 с.
7. Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // Ишрак: Ежегодник исламской философии.– М.: Языки славянской культуры, 2011. – № 2. – С. 460–501.
8. Насыров И.Р. Формирование общего блока вопросов метафизики в каламе в IX–XII вв. // Исламоведение. – 2017. – Т. 8, № 1. – С. 54–69.
9. Смирнов А.В. Основные черты философского учения Хамид ад-Дина ал-Кирмани // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2013. – № 4. – С. 204–218.
10. Ал-Фараби. Существо вопросов / пер. Сагадеева А.В. // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М.: Соцэкгиз, 1961. – С. 165–175.
11. Nader El-Bizri. Ibn Sina's Ontology and the Question of Being // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. – М.: Языки славянской культуры, 2011. – № 2. – С. 222–237.
12. Walker P. An Ismaili Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2013. – № 4. – С. 186–198.
13. Ибн Сина. Даниш-нама-йи 'Алаи [Книга знаний для Алаи]. – Тихран: Мула, 1394 г. х. – 492 с. (на перс. яз.).
14. Насир Хусрав. Гушайиш ва рахайиш [Раскрытие и освобождение]. – Лондон, 1419 г. х./1999. – 92 с. (на перс. яз.).
15. Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин [Припасы путников]. – Тихран: Асатир, 1391 г. х. – 544 с. (на перс. яз.).

References

1. Ardakani R.D. *Farabi – osnovopolozhnik islamskoj filosofii* [Farabi – the founder of Islamic philosophy] / tr. from persian A. Absalikova. Moscow. ООО «Sadra», 2014. 132 p. (In Russian).
2. Efremova N.V. *Dokazatel'stva bytija Boga soglasno fal'safe* [The Proofs of God's Existence in Falsafa] *Ishrak: Ezhegodnik islamskoi filosofii*. [Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook]. Moscow. Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2010, no. 1. P. 300–316. (In Russian).

3. Ibragim T. Obosnovanie bytija Boga i Ego edinstva v kalame [The Proofs of God's Existence and Oneness in the Kalām] *Ishrak: Ezhegodnik islamskoi filosofii* [Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook]. Moscow. Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2010, no.1. P. 284–299. (In Russian).

4. Al-Kindi. *O pervoj filosofii* [About the First Philosophy] (tr. by A.V. Sagadeev) // *Izbrannye proizvedenija myslitelej stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* [Selected works of thinkers in the Near and Middle East IX–XIV centuries]. Moscow, 1961. P. 57–106. (In Russian).

5. Al-Kindi. Objasnenie blizhnej dejstvujushhej prichiny vozniknovenija i unichtozhenija [Explanation of the near-acting cause of occurrence and destruction] (tr. by A.V. Sagadeeva). *Izbrannye proizvedenija myslitelej stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* [Selected works of thinkers in the Near and Middle East IX–XIV centuries]. Moscow, 1961. P. 115–132. (In Russian).

6. Al-Kirmanī, Hamid ad-Din. *Uspokoenie razuma (Rahat al-akl')* [Peace of Mind] / introd., tr. from arabic & comm. by A.V. Smirnov. Moscow. Ladimir, 1995. 510 p. (In Russian).

7. Knysh A.D. Bor'ba idej v srednevekovom islame: teologija i filosofija [Intellectual Struggles in Pre-Modern Islam: Philosophy versus Theology]. *Ishrak: Ezhegodnik islamskoi filosofii* [Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook]. Moscow. Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2011, no. 2. 460–501 p. (In Russian).

8. Nasyrov I.R. Formirovanie obshhego bloka voprosov metafiziki v kalame v IX–XII vv. [Formation of Metaphysics in Islamic Theology in the 9th–12th Centuries] *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2017. Vol. 8, no. 1. P. 54–69. (In Russian).

9. Smirnov A.V. Osnovnye cherty filosofskogo uchenija Hamid ad-Dina al-Kirmanī [The Main Features of the Philosophic Teachings of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī] *Ishrak: Ezhegodnik islamskoi filosofii* [Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook]. Moscow. Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura», 2013, no. 4. P. 204–218. (In Russian).

10. Al-Farabi. Sushhestvo voprosov [Substance of Questions] (tr. by A.V. Sagadeev) *Izbrannye proizvedenija myslitelej stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* [Selected works of thinkers in the Near and Middle East IX–XIV centuries]. Moscow, 1961. P. 165–175. (In Russian).

11. Nader El-Bizri. Ibn Sina's Ontology and the Question of Being. *Ishrak: Ezhegodnik islamskoi filosofii* [Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook]. Moscow. Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2011, no. 2. P. 222–237.

12. Walker P. An Ismaili Answer to the Problem of Worshiping the Unknowable, Neoplatonic God. *Ishrak: Ezhegodnik islamskoi filosofii* [Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook]. Moscow. Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura», 2013, no. 4. P. 186–198.

13. Ibn Sina. *Danish-nama-yi Alai* [The Book of Knowledge for Alai]. Tihran. Mula. 1394. 492 p. (in Persian).

14. Nasir Khusraw. *Gushayish va rahayish*. [Knowledge and Liberation]. London, 1419/1999. 92 p. (in Persian).

15. Nasir Khusraw. *Zad al-musafirin* [Stores of Travellers]. Tihran. Asatir, 1391. 544 p. (in Persian).