



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-4-65-80

**Т. Г. Корнеева**

Институт философии РАН, г. Москва

## **ПЕРВОНАЧАЛО В ФИЛОСОФИИ НАСИРА ХУСРАВА**

**КОРНЕЕВА Татьяна Георгиевна —**

канд. филос. наук, науч. сотр.

Сектора философии исламского мира,

Институт философии РАН

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: tankorney@gmail.com

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема определения первоначала в философии Нāсира Хусрава, исмаилитского мыслителя XI в. Очевидный, казалось бы, ответ «первоначало — это Бог» становится невозможным в исмаилизме в силу абсолютного отделения единого трансцендентного непостижимого Бога от мира, явленного в умопостигаемом и чувственно-ощущаемом многообразии. В статье рассмотрены истоки проблемы отношения единого первоначала и множественного мира, дан краткий обзор вариантов решений этого вопроса различными течениями арабо-мусульманской философии. В рамках исмаилизма были предложены две схемы процесса творения мироздания, одну из которых активно разрабатывал Нāсир Хусрав. Согласно взглядам исмаилитского философа, основой всего сущего выступает повеление Бога: оно обладает абсолютным бытием и потенциально содержит в себе все сущее. Следствием слова Бога является Всеобщий Разум, который наделен необходимым бытием и обладает знанием обо всем возможно-сущем. Всеобщая Душа, которая появляется из Всеобщего Разума, обладает способностью творить и благодаря этому материализует знание Всеобщего Разума в многообразии подлунного мира. Итак, что можно назвать первоначалом? Бог, по сути, выведен из поля рассуждений, Он лишь

говорит своё слово. Слово Бога — причина всего сущего, но отнюдь не оно дает бытие миру. Мир сотворен Всеобщей Душой, она — его творец и создатель, но сама Всеобщая Душа — создание Всеобщего Разума, следствия слова Бога. В учении о бытии Нәсира Хусрава нельзя выделить некое единое первоначало, его функции распределены между словом Бога, его неотделимым следствием Всеобщим Разумом и производной от Разума Всеобщей Душой.

**Ключевые слова:** исмаилизм, арабо-мусульманская философия, первоначало, Нәсир Хусрав, творение, единое, множественность.

**Для цитирования:** Корнеева Т.Г. Первоначало в философии Нәсира Хусрава // Ислам в современном мире, 2019; 4: 65–80;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-65-80

Статья поступила в редакцию: 03.09.2019

Статья принята к публикации: 18.10.2019

**П**ервоначало, или первопричина, — то, что дало бытие всего сущему, стало его основой и причиной. В авраамических религиях, в том числе и в исламе, таким первоначалом признается Бог — непознаваемый всеведущий и всемогущий Творец, который произносит лишь одно слово — и появляется мир: «Он — творец небес и земли, а когда Он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: “Будь!” — и оно бывает» (Коран, 2: 111 (117)).

Однако после некоторого размышления над моментом творения мы не можем избежать ряда вопросов: из чего был сотворен этот материальный мир, если Бог был один и единствен? Что такое бытие и можем ли мы говорить, что оно присуще Богу? Если Бог, сотворивший этот мир, был един, то откуда появилась множественность этого мира, проявленная в многообразии животных, растений и людей? Какова связь вечного и неизменного Бога с этим сотворенным и конечным миром?

Неудивительно, что эти вопросы оставались основными на протяжении многих веков в работах исламских философов, стремившихся найти по возможности непротиворечивое рациональное объяснение собственным догматическим установлениям. В данной статье будет предпринята попытка показать, каким образом поставленные вопросы решались в исмаилизме и на какие идеи и концепции опирались исмаилитские философы при разработке собственных учений о Первоначале и творении мира.

## Первоначало в каламе и фалсафе

В результате поиска ответов на поставленные вопросы различными философскими течениями были предложены несколько вариантов непротиворечивого описания связи мира с Богом и многообразных форм существования.

Уже в дискуссиях мутазилитов, представителей одной из школ калама, 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 (*сәбит*) — это вещь как таковая, без атрибута существования и несуществования. Мутазилиты полагали, что вещь становится существующей (*мавджуд*) или несуществующей (*ма'дүм*) благодаря внешней причине. Творение вещей Богом понималось ими как наделение существованием вещи, прежде пребывавшей в состоянии небытия. Однако прежде своего творения вещь уже была «утвержденной» – была ведома Богу, а потому способна принять существование. *Ма'дүм* – это не абсолютное ничто, это форма бытия вещи тогда, когда ее нет в этом феноменальном мире. *Ма'дүм* – это умопостигаемая вещь, тогда как *мавджуд* – чувственно-ощущаемая, наличествующая в данный момент вещь<sup>1</sup>.

В своих рассуждениях относительно творения Богом мира мутазилиты оставались в рамках религиозного учения. Кораническое утверждение о категорическом разделении Бога и всего остального мира не подвергалось сомнению. Большая часть рассуждений мутазилитов касалась атрибутов Бога. Они предлагали понимать атрибуты Бога либо как часть Его сущности<sup>2</sup>, либо как метафору. Так, они считали, что Бог «знающ» не потому, что ему присуще «знание», а в силу своей сущности, а под выражением «рука Бога» следует понимать его силу, власть и попечение о мире.

Мутазилиты утверждали, что Бог — тот, кто был прежде начала времен, Он — вечный (*қәдим*) и самодостаточный. Его существование обусловлено самим собой и не требует иной поддержки. Согласно их учению, именно Он — Первоначало, которое создало мир во всем его многообразии.

Позднее этот вопрос получил развитие в трудах последователей течения фалсафы (арабо-мусульманского перипатетизма). Вслед за мутазилитами ал-Фәрәби (870–950) полагал, что бытие следует рассматривать как атрибут вещи. Он выделял три вида бытия: необходимое,

<sup>1</sup> Насыров И. Р. Доказательства бытия Бога в исламской теологии (калам) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: «Богословие. Философия. Религиоведение». 2017. Вып. 73. С. 56.

<sup>2</sup> Подробнее см. Нофал Ф. О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. С. 81–83.

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<sup>1</sup>. Именно такая причина обладает необходимым существованием, а все остальные — лишь возможным.

Хотя уже в рассуждениях ал-Фārābī мы встречаем упоминание о возможности и необходимости, тем не менее наиболее полно учение о бытии изложено в трудах другого выдающегося представителя фалсафы — 'Абу 'Али Ибн Сйна (980–1037). Ибн Сина объединил представления мутазилитов и концепции ал-Фārābī предложил систематизированное учение о бытии. В его рассуждениях главное место занимают пять категорий: бытие (*вуджуд*), небытие ('*адам*), необходимость (*вāджиб*), невозможность (*имтинā'*) и возможность (*имкāн*).

Авиценновская категория возможности сопоставима с категорией утвержденности (*субут*) в рассуждениях мутазилитов: вещь как таковая, не связанная с причиной своего бытия или не-бытия, относится к категории возможности. Такая вещь есть возможно-сущая (*мумкин ал-вуджуд*) или возможно-не-сущая (*мумкин ал-'адам*). Связываясь с причиной своего существования, вещь переходит в разряд необходимо-сущих-благодаря-другому (*вāджиб ал-вуджуд ли-ғайрихи*). Если же причина необходимо-сущего отсутствует, то оно будет невозможным (*муттани'*)<sup>2</sup>: «Все, что существует, его существование или необходимо само по себе, или нет. А все, существование чего не является необходимым само по себе, является либо возможным, либо невозможным. Все, что само по себе невозможно, никогда не может существовать, как на это было указано выше. Стало быть, [чтобы существовать,] оно должно быть само по себе возможным, [и тогда] при условии наличия причины оно становится необходимым, а если причины нет, то становится невозможным»<sup>3</sup>.

Причина существования может быть не только внешней по отношению к необходимо-сущему, но и внутренней, то есть само необходимо-сущее и является причиной для собственного существования (*ли-зāтихи*). Хотя согласно Ибн Сине, вещь и бытие вещи не тождественны друг

<sup>1</sup> Ал-Фараби, Абу Наср. Существо вопросов / пер. А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961. С. 166. Подробнее о разных способах доказательства бытия Бога, его единственности см.: Ефремова Н. В. Доказательства бытия Бога согласно фальсафе // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 1. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 300–316.

<sup>2</sup> Nader El-Bizri. Ibn Sinā's Ontology and the Question of Being // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 2. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 222–237.

<sup>3</sup> Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 134.

другу, в случае с необходимо-сущим-благодаря-себе само необходимо-сущее и его бытие едины, необходимо-сущее-благодаря-себе не может мыслиться как не-сущее или как невозможное. Необходимо-сущее-благодаря-себе самодостаточно, так как не нуждается ни в каком ином бытии, и необходимо, то есть его отсутствие абсурдно. Согласно воззрениям Ибн Сйны, только Бог, или Первоначало, может быть необходимо-сущим-благодаря-себе, или абсолютно-сущим, Он есть причина бытия всех вещей: «<...> мир имеет первое начало, которое не похоже на мир и из которого происходит бытие (*хастй*) 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...»<sup>1</sup>

### Проблема Первоначала в исмаилизме

В исмаилизме положение о разделении Бога и всего остального мира достигает своего максимума: согласно исмаилитской доктрине, о Боге нельзя ничего сказать, но можно лишь указать на Него посредством местоимения «Он» (*хува*). Термин «оность» (*хувиййа*) является производным от «он» (*хува*) и представляет собой максимально абстрактное указание на вещь, фиксирующее ее наличие, когда в ней не мыслятся никакие содержательные характеристики, в т. ч. существование или несуществование<sup>2</sup>. Таким образом, единственное качество, которым можно охарактеризовать трансцендентную сущность Бога, — «оность», которая, в действительности, не сообщает нам о Боге ничего существенного, но лишь утверждает, что Бог — это Бог. Когда мы говорим, что оность — атрибут Бога, то тем самым мы и не приписываем Ему каких-либо качеств и свойств, и не лишаем Его каких бы то ни было атрибутов, то есть не впадаем ни в грех «уподобления» (*ташбйх*<sup>3</sup>), ни в грех «выхолащивания» (*та'тйл*<sup>4</sup>).

<sup>1</sup> *Ибн Сйна*. Дāниш-нāма-йи 'Алāй [Книга знаний для Алаи]. Тихрāн: Мўлā, 1394. С. 383.

<sup>2</sup> *Смирнов А. В.* Сущность в арабо-мусульманской философии // Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH-0194da68403990305f864994> (дата обращения: 10.02.2019).

<sup>3</sup> *Ташбйх* — уподобление Бога человеку. Согласно этому представлению, Бог обладает всеми атрибутами, упомянутыми в Коране, и все эти атрибуты, такие как обладание руками, глазами, ногами, восседание на Троне, должны быть поняты буквально. Такой взгляд на атрибуты Бога является наиболее радикальной формой антропоморфизма и приписывает Богу телесное существование.

<sup>4</sup> *Та'тйл* — (букв. «лишение», «опустошение») отрицание наличия атрибутов у Бога ради сохранения утверждения отличия Бога от всего сотворенного. Его сущность самодостаточно, самосодержательна. Он не обладает никакими атрибутами отдельно от его сущности. *Та'тйл* большей частью мусульманских течений признается как уход в крайность и отклонение от истины.

Другой способ описать трансцендентного Бога — охарактеризовать Его при помощи двойного отрицания: Бог не знающий и *не* незнающий. Впервые такой метод предложил исмаилитский философ 'Абū Йа'қўб ас-Сиджистāнӣ (ум. 972/73), а позднее он встречается в трудах и других исмаилитских философов.

Итак, Бог, согласно представлениям исмаилитов, абсолютно непознаваем, неопишуем и в силу своего величия не может выступать непосредственным творцом и создателем мироздания. В рамках исмаилизма были предложены две схемы, которые бы объясняли творение мира: одну предложил Хамид ад-Дин ал-Кирмāнӣ (первая пол. XI в.), вторая последовательно разрабатывалась целым рядом таких исмаилитских философов, как 'Абū ал-Хасан Муҳаммад б. 'Аҳмад ан-Насафӣ (ум. 943 г.), ас-Сиджистāнӣ (ум. 972/973) и Нāсир Хусрав (1004 — после 1074).

Хамид ад-Дин ал-Кирмāнӣ, выдающийся исмаилитский дā'ӣ<sup>1</sup> и философ, в трактате «Успокоение разума» (*Рāхат ал-'ақл*, 1020/1021 г.) предложил оригинальную схему творения мира десятью разумами. Рассматривая непознаваемость и трансцендентность Бога, ал-Кирмāнӣ 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 единобожия (*тавхїд*) и умаляло божественную трансцендентность.

Ал-Кирмāнӣ отрицал возможность эманации Первого Разума и настаивал на его творении Богом. По мнению философа, истекающее имеет общее со своим источником, а в случае Бога и Первого Разума это невозможно, иначе нам бы пришлось признать, во-первых, что 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; в-третьих, раз истекающее имеет общее с источником, то оно могло бы познать Его: «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 соотносенным. 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 оно, и в этом отношении между ними нет разницы»<sup>2</sup>.

Однако все три утверждения невозможны, когда мы говорим об эманации Первого Разума из Бога. Бог един, а потому идея о некой множественности внутри Него противоречит принципу *тавхїд*. Кроме того, Бог не может быть полным или наполненным, так как, во-первых, подобная

<sup>1</sup> *Дā'ӣ* — букв. «призывающий»; религиозный проповедник; высокий ранг в иерархии исмаилитского социума.

<sup>2</sup> *Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума (Рахат ал-ақл) // введ., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. С. 81–82.*

человеческая характеристика в принципе неприменима к трансцендентному Богу, а во-вторых, возвращает нас к первому утверждению — в Боге оказывается множественность: есть Он и то, что Его наполняет, что невозможно. Третье утверждение о познаваемости Бога Первым Разумом ложно по тем же причинам, что и первые два: возможность познания Бога умаляет Его величие, противоречит Его трансцендентности и принципу *тавхид*, который утверждает единственность Бога. Если бы истекающее могло познать свой источник, то есть Первый Разум мог познать Бога, тогда Первый Разум был бы равен Богу и Бог не был бы единственным.

Таким образом, ал-Кирманī оставляет возможным только акт 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 (*кайфиййа*) его бытия, ответа не будет: сей способ скрыт завесой от разумов, ибо они — под его сенью, а он превыше их в их бытии»<sup>1</sup>.

Творение Первого Разума, или Первого Предела, согласно ал-Кирманī, совершается без всякого орудия, не в какой-либо материи, этот акт творения иррационален и недоступен познанию.

В своей космологии ал-Кирманī опирается на систему из десяти отдельных разумов, адаптировав для этого философские взгляды ал-Фārābī. В системе Хамид ад-Дйна Первый Разум, или Первое Творение, идентичен самому акту творения (*ибдā*). Первый Разум совершенен, неподвижен и стабилен. Он является и объектом, и субъектом своего мышления, как и Ум неоплатоников, поскольку «оно (Первое Сотворенное, т. е. Первый Разум. – Т. К.) – высшее сущее, а коли так, то и разумемое им должно быть высшим из сущих; однако нет среди сущего ничего выше его самого, следовательно, оно есть разумющее 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 уразумевать самого себя»<sup>2</sup>.

Первозданный Разум является первопричиной (*'илла*) всех существ, аналогично «необходимо сущему» (*вāджиб ал-вуджūd*) у арабских перипатетиков, и отправной точкой для последующей эманации остальных разумов.

Возникновение первоматерии и формы, которые служат основой построения природного мира, объясняется двуединой эманацией, протекающей из Первого Разума, в результате которой формой оказывается

<sup>1</sup> Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума. С. 84.

<sup>2</sup> Там же. С. 93.

первая Первая Эманация (первый Второй Разум), а материей вторая Первая Эманация (второй Второй Разум)<sup>1</sup>. Последние семь разумов происходят из двухчастного Второго Разума. Взгляды ал-Кирмāнī по поводу второго Второго Разума, или потенциальной Первой Эманации, которая, по сути, есть первоматерия, не имеют прецедентов в предшествующей традиции.

Ал-Кирмāнī утверждал, что 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.

Второй вариант творения множественного мира из единого трансцендентного начала был предложен 'Абū-л-Ḥасаном Муḥаммадом б. 'Аḥмадом ан-Насафī (ум. 943 г.) в трактате «Книга смысла и сути» (*Kitāb al-maḥṣūl*), которая не дошла до наших дней. В этой работе впервые была переосмыслена неоплатоническая схема «Единое — Ум — Душа» в исмаилитском ключе. Трактат ан-Насафī был подвергнут критике со стороны дā'ī Рея 'Абū Хāтимом ар-Рāзī (ум. 934 г.), однако в его защиту выступил 'Абū Йа'қūб ас-Сиджистāнī (ум. около 972/73 г.), написавший «Книгу победы» (*Kitāb an-nuṣra*), в которой он выступил с поддержкой идеи ан-Насафī. По сохранившимся работам ас-Сиджистāнī мы можем реконструировать ранний этап развития философского исмаилизма.

В философии исмаилитов 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 (*ал-мубда' ал-аввал*) был Мировой Разум ('*ақл*), который вечен, неподвижен и совершенен. Посредством эманации (*инби'ās*) Разум порождает Мировую Душу (*нафс*), которая несовершенна по своей природе и нуждается в помощи Мирового Разума. Цепочка эманаций 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 ваḥīдатан*), но различные части универсума появляются постепенно в силу причинно-следственных отношений.

Согласно этому исмаилитскому учению, Душа, в отличие от Разума, подвижна и активна. Путем эманации из Души порождается первичная материя (*хайūлā*) и форма (*сūra*), которые служат основой для

<sup>1</sup> Смирнов А. В. Основные черты философского учения Хамид ад-Дина ал-Кирмани // Ишрак: Ежегодник исламской мысли. № 4. М., 2013. С. 212.

построения материального мира. Мировая Душа порождает семь сфер и звезды, затем возникают четыре простейших свойства (*муфрāдāt*): влажность, сухость, холод и тепло<sup>1</sup>. Разные пропорции этих свойств в сочетании с первоматерией, которая не обладает какими-либо качествами, но является основой для них, дают базовые четыре первоэлемента: землю, воду, воздух и огонь (эфир). Сочетание этих элементов проявляется в растениях, наделенных «растительной душой» (*ан-нафс ан-нāмийа*), животных с «животной душой» (*ан-нафс ал-хиссийа*) и людях, которым присуща «разумная» душа (*ан-нафс ан-нāтйика*).

В том же неоплатоническом ключе развивал свое учение и Нāсир Хусрав, однако, на наш взгляд, его представления о связи Бога и мира более проработаны.

### Первоначало в философии Нāсира Хусрава

Нāсир Хусрав продолжил развивать идеи своих предшественников. Говоря о слове Бога, исмаилитский философ утверждал, что чем короче приказ, тем больше его сила, а потому приказ Бога — лишь одно слово «Будь!». Нельзя сказать о слове или повелении Бога, что оно «возникшее» (*мухдаc*), оно извечно (*кадй̄м*) и произошло не из чего-либо, но от самого Бога, без какого-либо посредника, но оно само является посредником между оностью Бога и Первым Творением (*мубда '-и аввал*) — Всеобщим Разумом. Таким образом, первым творцом был не Бог, но Его слово, что, по мнению Нāсира Хусрава, очищало Бога от причастности к самому акту творения и какой-либо связи с мирозданием. Нāсир Хусрав, вводя слово Бога как истинного деятеля и творца Первого Творения, разрешает проблему творения мира без участия трансцендентного и неопишуемого Бога, фактически устраняя Его из области дальнейших рассуждений.

Нāсир Хусрав называет повеление Бога причиной всех причин, так как оно объединяет в себе все причины и все следствия, не переставая при этом быть первопричиной, потому что оно полное, всеобъемлющее (*тамāм*). В повелении Бога потенциально существуют все вещи, как в семени финика потенциально существуют ткани финиковой пальмы, ее волокна, колючки и плоды с семенами. Повеление Бога является абсолютно сущим (*хаст-и мутлак*), так как оно стало сущим без помощи иного сущего, а потому оно также является необходимым-благодаря-себе (*би-зāт-и х'йиш қā'им*), что созвучно с одноименной категорией Ибн Сйны. Слово Бога является логической причиной всех причин, так как

<sup>1</sup> Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма: традиции мусульманской общины. М.: Ладомир, 2003. С. 95.

оно дает бытие Первому Творению и причине всего сущего — Всеобщему Разуму (*'ақл-и кулл*). Всеобщий Разум является необходимо-сущим (*хаст-и вāджиб*).

В сочинении *Зād ал-мусāфирйн* («Припасы путников») 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; у животного появляется детеныш, который позднее вырастет во взрослую особь, а птица откладывает яйцо, из которого проклюнется птенец. 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 (*ақл*), а после этого на этом дереве, которое есть наиболее благородное сущее (*мавджūd*) мира, ничего больше не появляется, постольку мы узнали, что причиной мира в самом начале был разум, а все другие причины стоят ниже этой причины»<sup>1</sup>.

Нāсир Хусрав утверждал, что Всеобщий Разум и повеление Бога суть одно и то же. Их разделение происходит лишь на словах. Всеобщий или Первый Разум (*'ақл-и аввал*) — следствие Повеления Бога и неотделимо от него, он вечен и всеведущ. Однако не он является творцом этого мира, а Всеобщая Душа (*нафс-и кулл*), которая обладает творческой силой. Всеобщая Душа материализует знание Всеобщего Разума в процессе творения этого мира.

Остановимся на вопросе, откуда появилась Всеобщая Душа и как она относится ко Всеобщему Разуму и слову Бога.

Всеобщая Душа в отличие от слова Бога и Всеобщего Разума уже не является извечной (*қадīm*), но ее нельзя считать и возникшей (*мухдас*). Она занимает промежуточное положение — она сотворена (*махлūк*), то есть получает поддержку и силу от другой вещи: ее источник — слово Бога, а посредник между ними — Разум. Чем же отличается «сотворенное» (*махлūк*) от «возникшего» (*мухдас*)? Нāсир Хусрав не дает определение «сотворенному», но описывает «возникшее» как вещь, которая происходит из другой вещи и принимает изменения. К таким вещам он относит этот материальный мир и все, что в нем есть.

Как пишет Нāсир Хусрав, Всеобщая Душа «у Всеобщего Разума занимает то же положение, что мысль (*андйша*) у мудрой души (*нафс-и хирадманд*)»<sup>2</sup>. На наш взгляд, этот пассаж следует понимать следующим

<sup>1</sup> Нāсир Хусрав. *Зād ал-мусāфирйн* («Припасы путников»). Тихрāн: Асāтйр, 1391 г. х. С. 193.

<sup>2</sup> Нāсир Хусрав. *Гушāйиш ва рахāйиш*. London: I. B. Tauris & Co Ltd, 1999. С. 4.

щим образом. Всеобщая Душа обладает такими характеристиками, как творческая сила, жизнь, активность. К тому же она постоянно накапливает знания, чтобы достичь уровня Всеобщего Разума. Всеобщий Разум всеведущ, в нем собраны знания обо всем, что есть и будет. Что может постигать мысль в разуме, которому ведомо все? Что остается познавать Всеобщему Разуму, если его знания — причина всего сущего? Ему остается познавать себя самого. Вот этот процесс самопознания и осуществляется при помощи «мысли» — Всеобщей Души. Душа для Всеобщего Разума как двойник, который с течением времени обретает черты и суть оригинала. Хотя Нāсир Хусрав не пишет об этом прямо, однако он говорит, что Всеобщая Душа стремится достичь уровня Всеобщего Разума и сравняться с ним, то есть стать его точной копией, отражением. Нāсир Хусрав сопоставляет Первый Разум с единицей, а Всеобщую Душу с двойкой: когда определено первое, то ему требуется второе, в котором бы проявилось его влияние, как единица проявляется в двойке. Это влияние есть передача знаний Разума Всеобщей Душе для обретения ими бытия.

Всеобщая Душа материализует знание Всеобщего Разума в процессе творения этого мира. В отличие от Всеобщего Разума, который единичен и един, Всеобщая Душа проявляет себя в мире как растительная (*рўйанда*) душа, животная (*хўранда*) или говорящая, разумная (*зўйанда*, *сухан-зўй*, *'āқила*) душа. Упоминание всех трех видов души встречается еще у Ибн Сйны, заимствовавшего эту идею у Аристотеля. Каждый последующий вид души объединяет в себе способности предыдущих. Высший уровень представлен душой говорящей, которой обладает человек, ее отличительное свойство — способность принимать знания (*дāниши-назїр*).

Всеобщая Душа и материальный мир относятся к возможно-сущим (*хаст-имумкин*). Нāсир Хусрав писал, что абсолютно-сущее (слово Бога) относится к необходимо-сущему (Всеобщий Разум) и к возможно-сущему (Всеобщая Душа и мир) как род к видам.

Материальный мир (*'āлам-и джисманї*) сотворен Всеобщей Душой по тому же принципу, как некое творение обретает форму в умелых руках ремесленника.

Представим, что горшечник изготавливает сосуд. Во-первых, сам горшечник материален, у него есть тело, руки, органы чувств, которые помогают ему в работе. Во-вторых, у горшечника есть кусок глины и вода — вот его первичная материя. В-третьих, в распоряжении мастера есть все необходимые орудия и инструменты: гончарный круг, печка для обжига, железные щипцы, чтобы достать готовое изделие. Но глина сама по себе в вазу не превратится, а потому, в-четвертых, ремесленник совершает специальные движения, чтобы придать форму куску глины. В-пятых, ему требуется пространство для нового изделия и место для

инструментов. В-шестых, изготовление сосуда занимает некоторое время: нужно придать форму, обжечь, остудить.

Итак, чтобы изготовить любую вещь, требуется выполнение шести условий: творец должен обладать телом (*джисм*), иметь в своем распоряжении первичную материю (*хайу́ла*), орудия (*даст 'афзāр*), также ему необходимо движение (*джанбīдан*, *харакат*), место (*джā*, *макāн*) и время (*рузгāр*, *замāн*) для его творения.

В качестве тела Всеобщей Души выступает небосвод (*фалак*, мн. ч. *афлāк*), первичную материю составляют четыре первоэлемента. Орудиями Всеобщей Души выступают семь светил (*ситāргāн*): Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий и Луна. Местом творения Души является «огромный простор» (*фарāхī-йи 'азīm*), 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 мерилем движения неба.

Откуда же у Всеобщей Души появились все необходимые условия для создания ее творения — этого мира? Как появился небосвод и светила? Ведь уже было сказано, что повеление Бога обуславливает появление Всеобщего Разума, а тот в свою очередь — появление Всеобщей Души, однако ничего больше не было.

Нāсир Хусрав объясняет, что если процесс творения Всеобщей Душой растений и животных схож с процессом изготовления изделия ремесленником, то процесс создания небесных сфер подобен процессу формирования душой человека своего тела. Как душа человека творит свое тело из той первоматерии, которая попадает в лоно матери из чресел отца, так и Всеобщая Душа создает свое тело-небосвод из некоей первоматерии (*мāййā*). Как человеку не дано знать, как проходил процесс сотворения его тела в утробе матери, так и изготовление Всеобщей Душой своего тела и орудий покрыто тайной и «ни один разум не в силах постичь обстоятельства этого создания»<sup>1</sup>.

Непротиворечиво объяснить, откуда появилась первичная материя у Всеобщей Души, довольно сложно, если не сказать невозможно, поэтому Нāсир Хусрав ограничивается лишь указанием, что первоматерия уже была в слове Бога и в нужный момент оказалась в распоряжении Всеобщей Души. Еще одна особенность Всеобщей Души, которая остается без объяснения, — наличие у нее семи сил, при помощи которых она формирует свое тело и орудия из первоматерии, которая состоит из двух частей: тонкой (*латīф*) и плотной (*касīф*). Всеобщая Душа при помощи тех семи сил, что уже были в ней, извлекла из первоматерии, или абсолютной материи, тонкую материю и сияния (*равшанā 'й-хā*) и сотворила из них семь светил, а из плотной части изготовила небеса и стихии.

<sup>1</sup> Нāсир Хусрав. Гушāйиш ва рахāйиш. С. 14.

Таким образом, Нāсир Хусрав, в отличие от ал-Кирмāнй, в процессе сотворения мироздания утверждает за словом Бога роль активного посредника, причем посредника не только логического, но и сущностного: слово Бога, по утверждению философа, обладает абсолютным бытием и дает бытие Всеобщему Разуму и Всеобщей Душе с материальным миром. Однако в рассуждениях Нāсира Хусрава есть противоречие: хотя философ старается вывести Бога из своих рассуждений, тем не менее именно Он дарует Всеобщей Душе способность творить и абсолютную умопостигаемую материю<sup>1</sup>. Также остаются не до конца проясненными вопросы, как именно появилась Всеобщая Душа и как она соотносится со Всеобщим Разумом.

### Заключение

Как уже было сказано выше, согласно исмаилитской философской мысли, Бог не может быть Первоначалом в силу своей абсолютной трансцендентности. В учении Нāсира Хусрава роль Бога ограничивается тем, что Он дает бытие абсолютно-сущему — своему повелению, которое запустило процесс творения. Слово Бога является причиной для появления необходимо-сущего — Всеобщего Разума. Нāсир Хусрав утверждает, что слово Бога обладает всей полнотой, охватывает собой все мыслимое и возможное, а значит, объединяет в себе и причину, и следствие — Всеобщий Разум. Тем не менее мы не можем сказать о паре «Слово Бога — Всеобщий Разум», что она есть творец: Всеобщий Разум сам по себе не обладает творческой силой. «Творцом» (*āфридгār*), «деятелем» (*кārкун*) и «первым создателем» (*сāни ‘-ипйийн*) Нāсир Хусрав называет Всеобщую Душу, которая зависит от Всеобщего Разума. В то же время Нāсир Хусрав пишет, что создатель мира (*сāни ‘-и ‘āлам*) должен быть необходимо-сущим, а под это определение подпадает Всеобщий Разум, так как Душа — возможно-сущая. Нāсир Хусрав отказывается от четкого определения Первоначала, в отличие от представителей фалсафы, разделив его функции и атрибуты между словом Бога, Всеобщим Разумом и Всеобщей Душой.

### Литература

*Nader El-Bizri. Ibn Sīnā's Ontology and the Question of Being // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 2. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 222–237.*

<sup>1</sup> Нāсир Хусрав. Гушāйиш ва рахāйиш. С. 14.

*Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма: традиции мусульманской общины. М.: Ладомир, 2003. 274 с.

*Ефремова Н. В.* Доказательства бытия Бога согласно фальсафе // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1; *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook.* № 1. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 300–316.

*Ибн Сīнā.* Дāниш-нāма-йи ‘Алāй [Книга знаний для Алаи]. Тегеран: Мула, 1394. 492 с. (На перс. яз.).

*Ибн Сина.* Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. 551 с.

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

*Нāсир Хусрав.* Гушāйиш ва рахāйиш. London: I. B. Tauris&CoLtd, 1999. 92 с. (На перс. яз.).

*Нāсир Хусрав.* Зād ал-мусāфирйн («Припасы путников»). Тегеран: Асатир, 1391 г. х. 544 с. (На перс. яз.).

*Насыров И. Р.* Доказательства бытия Бога в исламской теологии (калам) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: «Богословие. Философия. Религиоведение». 2017. Вып. 73. С. 53–68.

*Нофал Ф. О.* Ибрахим ибн Сайяр ан-Наззам. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. 152 с.

*Смирнов А. В.* Основные черты философского учения Хамид ад-Дина ал-Кирмани // Ишрак: Ежегодник исламской мысли. № 4. М., 2013. С. 204–218.

*Ал-Фараби, Абу Наср.* Существо вопросов / пер. А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М.: Соцэкгиз, 1961. С. 165–175.

## References

Al-Farabi, Abu Nasr (1961) *Sushhestvo voprosov* [The Essence of Questions]. *Izbrannye proizvedenija myslitelej stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv.* Moscow: Izdatel'stvo social'no-jekonomicheskoy literatury. Pp. 165–175.

Al-Kirmanī, Hamid ad-Din (1995). *Uspokoenie razuma (Rahat al-aql')* [The Calming of Reason]. Moscow: Ladomir. 510 p.

Daftari F. (2003) *Kratkaja istorija ismailizma: tradicii musul'manskoj obshhiny* [A Short History of the Isma'ilis: Traditions of a Muslim Community]. Moscow: Ladomir. 274 p.

Efremova N. V. (2010) *Dokazatel'stva bytija Boga soglasno fal'safe* [Proofs of God's Existence According to Falsafa]. *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook.* 2010. No. 1. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur. Pp. 300–316.

Ibn Sina (1394h). *Danish-nama-i 'Alai* [Book of Knowledge for 'Alai]. Tehran: Mula. 492 p.

Ibn Sina (1980). *Izbrannye filosofskie proizvedenija* [Collected Philosophical Works]. Moscow: Nauka. 551 p.

Nader El-Bizri (2010). Ibn Sīnā's Ontology and the Question of Being. *Ishraq: Islamic Phi-losophy Yearbook. No 1*. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur, 2010. Pp. 222–237.

Nasir Khusraw (1391h). *Zad al-musafirin* [Supplies of Travelers]. Tehran: Asatir. 544 p.

Nasir Khusraw (1999). *Gushajish va rahajish* [Unfettering and Setting Free]. London: I. B. Tauris & Co. Ltd. 92 p.

Nasyrov I. R. (2017). Dokazatel'stva bytija Boga v islamskoj teologii (kalam) [Proofs of God's Existence in Kalām]. *Vestnik PSTGU. Serija 1: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*. 2017. Vyp. 73. Pp. 53–68.

Nofal F. O. (2015). Ibrahim ibn Sajjar an-Nazzam [Ibrahim Ibn Sajjar al-Nazzam]. Moscow: Sadra; Jazyki slavjanskoj kul'tury. 152 p.

Smirnov A. V. (2013). Osnovnye cherty filosofskogo uchenija Hamid ad-Dina al-Kirmanī [The Main Traits of al-Kirmanī's Philosophy]. *Ishraq: Islamic Phi-losophy Yearbook. No 4*. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur, 2013. Pp. 204–218.

## THE PRIMORDIAL IN THE PHILOSOPHY OF NASIR KHUSRAW

**Abstract.** The article deals with the problem of determining the primordial in the philosophy of Nasir Khusraw, the Isma'ili thinker of the 11th century. It seems to be an obvious answer that «the primordial is God», but this statement becomes impossible in Isma'ilism due to the absolute separation of the transcendent incomprehensible God from the world manifested in intelligible and sensuous diversity. The article deals with the origins of the problem of the relationship of the single original and the multiple world, gives a brief overview of solutions to this issue by different schools of Arab Muslim philosophy. Within the framework of Isma'ilism, two schemes of the process of creation of the universe were proposed, one of which was actively developed by Nasir Khusraw. According to the views of the Isma'ili philosopher, the basis of all things is the word of God: it has an absolute being and potentially contains all things. The consequence of the word of God is the Universal Mind, which is endowed with the necessary being and has knowledge of all things. The Universal Soul, which emerges from the Universal Mind, has the power to create and thereby materializes the knowledge of the Universal Mind in the diversity of the material world. So, what can be called the initial? God, in fact, is taken out of the field of reasoning, He only speaks His word. The word of God is the cause of all things, but it does not give existence to the world. The world is created by the universal Soul, it is its Creator, but the Universal Soul itself is the creation of the Universal Mind, the consequence of the word of God. In Nasir Khusraw's doctrine of being it is impossible to distinguish a single primordial, its functions are distributed between the word of God, his inseparable consequence the Universal Mind and the Universal Soul which derived from the Mind.

**Keywords:** Isma'ili, Arab Muslim philosophy, first principle, Nasir Khusraw, creation, United, multiple.

**Tatiana G. KORNEEVA,**

Cand. Sci. (Philos.), researcher, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).

E-mail: tankorney@gmail.com

