

26.00.01 Теология

УДК 211

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-4-27-40



Т. Г. Корнеева

Институт философии РАН, г. Москва

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ПОНИМАНИИ ПРИНЦИПА ТАВХИД В ИСМАИЛИЗМЕ¹

КОРНЕЕВА Татьяна Георгиевна —

канд. филос. наук, науч. сотр.

Институт философии РАН

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

E-mail: tankorney@gmail.com

Аннотация. В статье поднят вопрос о понимании принципа тавхид в исмаилитском философском дискурсе. Исмаилитские философы отстаивали абсолютную трансцендентность Бога и Его неопиcуемость. Вместе с тем они не могли обойти вниманием проблему взаимосвязи единственного и единого начала и множественности сотворенного мира. В статье изложено понимание единого и единственного Бога в исмаилизме, проанализирована проблема взаимосвязи единого и множественного в рамках парадигмальных пар арабо-мусульманской философии — «явное–скрытое» и «основа–ветвь». Нельзя назвать Бога Первоначалом, иначе необходимо будет признать, что Он зависим и обусловлен своим следствием, а это умаляет Его. Бог, согласно представлениям исмаилизма, обладает лишь одним «истинным» атрибутом — «оностью», которая и образует требуемую номинальную множественность и «переход» от трансцендентного Бога к познаваемому множественному миру. Именно «онось» Бога дает импульс для появления Первопричины — повеления Бога «Будь!», — которая одновременно является и собственным следствием. Объединяя в себе причину и следствие, повеление Бога обладает

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 21-011-44130 «Религиозно-мистические традиции суфиев, алавитов и исмаилитов (на примере работ Абу ал-Маджда Санаи, Макзуна ас-Синджари и Насира Хусрава)».

абсолютной полнотой. Следствие Первопричины — это Всеобщий Разум, который, по сути своей, и является точкой отсчета в системе координат всего мироздания. Человеческий разум по своим способностям идентичен Всеобщему Разуму, а потому способен понять и объяснить лишь то, что лежит в пределах Всеобщего Разума. Таким образом, Бог выведен исмаилитскими философами из сферы рационального обоснования и непротиворечивого объяснения. Вниманию читателя также впервые на русском языке предлагается комментированный перевод отрывка из трактата исмаилитского философа XI в. Насира Хусрава «Шесть глав» (*Шии фасл*) — глава «О познании тавхид».

Ключевые слова: исмаилизм, единобожие, тавхид, арабо-мусульманская философия.

Для цитирования: Корнеева Т. Г. Несколько слов о понимании принципа тавхид в исмаилизме // Ислам в современном мире. 2021; 4: 27–40;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-27-40

Статья поступила в редакцию: 01.09.2021

Статья принята к публикации: 01.11.2021

Нāсир Хусрав (1004 — после 1074) принадлежит к числу наиболее ярких исмаилитских философов, и тем не менее его философское наследие до сих пор остается малоизученным. Одна из важнейших проблем, которую стремился решить Нāсир Хусрав в своих произведениях, — проблема взаимосвязи Бога и человека, Бога и тварного мира. Как можно объяснить сотворение мира Богом, который абсолютно трансцендентен и не имеет ничего схожего со своим творением? Каким образом происходит взаимодействие человека и трансцендентного Бога?

Понимание Бога как абсолютно трансцендентного начала характерно для всех течений арабо-мусульманской философии. Такое априорное утверждение задано текстом Корана, например: «Скажи: Он — Бог — един, крепкий Бог. Он не рождал и не рожден: равного Ему кого-либо не бывало» (Коран 112: 1–4¹). Противоположение «Бог — то, что кроме Бога» (*'allāh — mā sivā 'allah*), фиксирующее закрепленное в исламской доктрине представление о строгой отделенности Бога от всего сотворенного, наложило отпечаток на все дальнейшее развитие религиозно-философской мысли в рамках арабо-мусульманского дискурса и определило круг проблем, которые волновали умы мусульманских мыслителей на протяжении столетий. Наряду с абсолютной трансцендентностью Бога безусловно принимался тезис о сотворении мира во

¹ Здесь и далее Коран цитируется в переводе Г. С. Саблукова.

всем его многообразии от единого и единственного начала. Таким образом, перед мусульманскими мыслителями не стояла проблема поиска источника всего сущего или определения, реальна ли окружающая нас множественность форм бытия, как это мы встречаем в иных философских традициях, но основной своей задачей они видели выявление рациональной связи между единым и множественным.

В арабо-мусульманском философском дискурсе можно выделить две пары метакатегорий: первая пара — «явное – скрытое» (*zāhir – bātin*), вторая пара — «основа – ветвь» (*'aṣl – far'*).

Модель «явное – скрытое» (*zāhir – bātin*) применима при описании самых разнообразных явлений и вещей во всех сферах человеческой практической и умственной деятельности. Как отмечает А. В. Смирнов, эту пару можно обнаружить в области и вербального, и реального: например, «для слова явным служит его звуковая или графическая оболочка, скрытым — смысл; для вещей явное представлено воспринимаемыми качествами или событиями, скрытое — обосновывающими их “смыслами”, сенсительными или интеллигибельными, существующими в вещах»¹. Говоря о тексте, мы также можем выделить два взаимосвязанных уровня понимания — явный и скрытый. В отличие от понимания внешнего и внутреннего, закрепившегося в европейской философской мысли, при котором внешнее всегда качественно и ценностно уступает внутреннему, явное и скрытое в рамках арабо-мусульманского дискурса составляют неотъемлемое, обязательное условие друг для друга: ни явное не может быть наделено статусом истинности без скрытого, ни скрытое не может быть возведено в ранг истинности в отрыве от явного. Полнота понимания вещи, явления или текста, их истинность, может быть достижима лишь при сбалансированном, гармоничном соотношении явного и скрытого. Применяя парадигму, заданную парой «явное – скрытое», к взаимосвязи тварного мира и трансцендентного Бога в рамках исмаилитского учения, мы попадаем в тупик: пара «явное – скрытое» требует от нас признать зависимость «скрытого» единого и единственного начала от «явной» множественности мира, обусловленность Творца наличием своего творения. Однако, как пишет Нәсир Хусрав: «...ведь у Него (слава Ему!) не было избытка (*afzūnī*) в своем единстве и единственности, и ежели Он уничтожит все, что существует, то не будет умаления (*nukṣānī*) Его единства и единственности»².

Как же следует понимать Бога, или, иначе говоря, как можно описать единое начало, из которого произошла множественность мира?

¹ Смирнов А. В. Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 347.

² Нәсир Хусрав. Шиш фаṣл [Шесть глав]. Қәхира: ал-Кәтиб ал-мисрп, 1948. С. 5.

Представим отношение Бога и мира в парадигме, заданной парой «основа – ветвь» ('*асл* — '*фар*'). Соотношение '*асл* — '*фар*' является одним из основополагающих для арабо-мусульманской философской традиции, при этом «основа» ('*асл*) не обязательно связана с «ветвью» ('*фар*') генетически. «Основа» априорна, предшествует своей «ветви» во времени или логически и приоритетна по отношению к ней. Связь между компонентами данной пары несколько отличается от более привычной западной мысли взаимосвязи между причиной и следствием или общим и частным.

Таким образом, гипотетически мы можем предположить, что взаимосвязь между Богом и миром хорошо укладывается в рамки отношений пары «основа – ветвь», описанной выше. Бог — причина всего сущего, множественность мира — Его следствие в парадигме, заданной этой парой метакатегорий.

Однако исмаилитские философы, например, 'Абū Йа'қўб ас-Сиджистāнī (884/85–942/43), категорически отрицали возможность приписать Богу атрибуты, определенные и сформулированные силами человеческого разума. По мнению исмаилитских мыслителей, Бог настолько трансцендентен, что нет никакой возможности постичь хоть малую толику Его человеческим разумением, поэтому Он стоит выше категорий бытия или небытия, которые до некоторой степени познаны и осмыслены человеком. Кроме того, как уже было сказано, Он неопишем средствами человеческого языка, а то, что невозможно описать, невозможно и постичь. Эта концепция отвечала требованию *тавхїд*, утверждающему абсо-лютное единство и единственность, уникальность Бога. Во избежание греха уподобления Бога человеку (*ташбїх*) ас-Сиджистāнī отрицает у Бога любые атрибуты, но, избегая греха «выхолащивания» (*та'тїл*), то есть греха отрицания наличия атрибутов у Бога ради сохранения утверждения отличия Бога от всего сотворенного, применяет метод двойного отрицания: «Бог не Знающий и не не Знающий»¹. Невозможность описать Бога положительными, утверждающими некоторые качества атрибутами, по мнению персидского философа, лишает нас также возможности описать Его отрицательными, лишенными какого-либо смыслового наполнения атрибутами.

Нāсир Хусрав также не признавал возможности приписать Богу антропоморфные атрибуты, ведь «когда Бог познается в образе человека, мышление склоняется не к монотеизму, а к политеизму»². В поэме *Раушанā'ї-нāма* («Книга просветления») Нāсир Хусрав говорит об этом так:

¹ Walker E. Paul. An Ismā'īlī Answer To The Problem Of Worshipping The Unknowable, Neoplatonic God // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. 2013. No. 4. P. 194.

² Цит. по: Арабзода Н. Исмаилитская философия Насира Хусрава: автореф. дис. ... д-ра. филос. наук. Душанбе, 1998. С. 15.

«3. Он превыше всего, что я скажу при Его описании,
Какое бы я ни знал толкование — Он за его пределами.
4. Многократно говорили и говорят об этом деле,
Не знаю, кому стало яснее положение дел,
5. Если и тысячи лет будут говорить и искать,
В конце концов лицо умоют кровавыми слезами»¹.

Исмаилитские философы вывели Бога за рамки категорий существования и несуществования. Нāсир Хусрав, в частности, отрицал «существование» как атрибут Бога. Приписать Ему существование, которое можно постичь разумом, значит описать Его свойствами бренного мира и ограничить Его рамками человеческого разума: «Он выше бытия и небытия. Уразумей: небытие противоположно (*дадд*) всему тому, чему присуще бытие, а то, что и не было в бытии, также не может быть в небытии, так как они противоположны друг другу. То, у чего есть противоположное, не есть божественность (*худāй*)»². Но и отрицать Его существование невозможно, потому что это умалило бы Его сущность. Исмаилитские философы отрицали возможность описать или каким-либо образом определить Бога, поэтому они последовательно отстаивали утверждение, что указать на Бога можно разве что посредством термина «оность» (*хувиййа*), производного от местоимения «он» (араб. *хува*) и являющегося по своей сути максимально абстрактным указанием на вещь без конкретизации определенных качеств.

В отличие от арабских перипатетиков, исмаилитские мыслители избегали и даже отрицали возможность указать на Бога как на Первопричину, потому что Первопричина имеет общее со своим следствием и в некоторой степени обусловлена своим следствием, а Бог — выше этого. Нельзя также отнести Бога к какому-либо роду, ведь род становится родом тогда, когда объединяет несколько видов. Бог же абсолютно трансцендентен и не может иметь общих свойств с тварным миром. Стоит обратить внимание на то, как именно Нāсир Хусрав делает такое умозаключение. Вот что он пишет: «То, у чего есть род, не подобает божественности (*худāй*), поскольку род становится соответствующим положению рода только благодаря тому, что под ним есть виды. Род занимает место причины (*‘иллат*), а вид — место следствия (*ма’лүл*). Невозможно, чтобы Бог (слава Ему!) был причиной или следствием»³. Нāсир Хусрав не разделяет два разных типа отношений: причинно-следственные и родовидовые. Аристотель говорил о разделении на роды и виды как об

¹ *Насир-и Хусрав*. Раушанаи-нама («Книга просветления»). Вступление. Глава в назидание. Бейты 1–162 / пер. с перс. Н. И. Пригариной, М. А. Шакарбековой // Ишрак: ежегодник исламской философии: 2013. № 4. С. 333.

² *Нāсир Хусрав*. Шиш фаёл [Шесть глав]. С. 5.

³ *Нāсир Хусрав*. Гушайиш ва рахāйиш. London: I. B. Tauris & Co Ltd., 1999. С. 25.

одном из способов классификации сущностей, тогда как для описания причинно-следственных связей он развил учение о четырех причинах, которые выступают и как основные принципы существования. Формулировка этих принципов подразумевает ответы на следующие вопросы о сущности: «что есть это?» (формальная причина); «из чего состоит?» (материальная причина); «как это произведено?» (действующая причина) и «для чего это?» (целевая причина)¹. Нәсир Хусрав рассматривает отношения «причина – следствие» и «род – вид» как равнозначные и равноправные модусы отношения метакатегорий арабо-мусульманской философии «основа – ветвь» (*'асл – фар'*). Таким образом, отношения Бога и мира, единого и множественного, выходят за рамки парадигмы, заданной парой рассматриваемых метакатегорий.

В трактате «Шесть глав» Нәсир Хусрав указывает, что соблюдение принципа единобожия (*тавхид*) есть такое познание Творца, которое «далеко отстоит от уподобления (*ташбих*) и от выхолащивания (*та'тил*)»². Единственный выход исмаилиты видят в том, чтобы устранить Бога из сферы рационализации, оставить взаимосвязь трансцендентного и единого начала и множественного мира без объяснения. Как пишет другой исмаилитский философ Хамид ад-дин ал-Кирмани (кон. X — нач. XI в.), творение Разума непостижимо человеческим разумением: «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 (*кайфийа*) его бытия, ответа не будет: сей способ скрыт завесой от разумов, ибо они – под его сенью, а он превыше их в их бытии»³.

Бог, согласно представлениям Нәсира Хусрава, равноудален как от мира вещей, так и от духовного мира. Необходимым импульсом для творения мироздания стало Его повеление, природа которого хотя и остается за гранью человеческого разума, однако стремление описать его и сделать какие-либо выводы относительно его функций не ведут к отступлению от принципа *тавхид*. Стоит отдельно отметить, как Нәсир Хусрав наделяет повеление Бога и Всеобщий Разум особым онтологическим статусом: в речи и логике их двое, но в действительности они суть одно. Повеление Бога и Разум объединяют в себе причину и следствие. Если есть причина, то должно быть и следствие, а поскольку повеление Бога по своему статусу обязано быть самой главной причиной, то и следствие должно быть не меньшим и соответствовать своей причине — т. е. быть равнозначным причине, ее отражением. Таким образом, мы можем рассуждать и делать определенные умозаключения,

¹ Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П. Д. Первова, В. В. Розанова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

² Нәсир Хусрав. Шиш фасл [Шесть глав]. С. 9.

³ Ал-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума (Рахат ал-акл) / введ., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. С. 84.

начиная с уровня Всеобщего Разума и далее вплоть до сотворенного материального мира.

Интересно отметить, как Нāсир Хусрав обосновывает соразмерность границ познания человеческого разума с границами Всеобщего Разума. В сочинении *Зād al-мусāфирйн* («Припасы путников») он пишет, что плодом, или конечным результатом, любой вещи в мире явится то, что лежит в основе ее бытия, то, ради чего она была создана. У любого дерева или растения в итоге появляется семя, от которого первоначально произошло 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 (*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»¹. Семя потенциально обладает теми же характеристиками, что и плод, из которого оно произошло. Таким образом, возможности человеческого разума потенциально соразмерны возможностям Всеобщего Разума, и если Всеобщий Разум не в состоянии познать оность Бога, то и человеческий не обладает такой возможностью.

Глава первая о познании (*шинāхт*) *тавхїд*²

Скажем по великодушию властителя времени³ и связанности (*васї-лат*) творения⁴ (*халқ*) с ним — имама Мустансира Биллах⁵ (да пребудет с ним милость Бога), что вечность (*бақā*) пребывает в душах людей через познание [принципа] *тавхїд*. Это познание Творца (слава Ему!) далеко отстоит от уподобления (*ташбїх*) и от выхолащивания (*та‘тїл*). Утверждение (*исбāт*) [принципа единобожия] без уподобления и выхолащивания таково: знай, что Творец (слава Ему!) един и единственен. Не говори: «един и единственен потому, что сила (*тавāнāй*) и мудрость

¹ Нāсир Хусрав. *Зād al-мусāфирйн* («Припасы путников»). Тихрāн: Асāтїр, 1391 г. х. С. 193.

² Перевод выполнен по изданию: Нāсир Хусрав. *Шиш фāсл* [Шесть глав]. Каир: ал-Кāтиб ал-мисрї, 1948. С. 5–9.

³ Каждому периоду времени соответствует свой имам, который ответствен за просвещение ищущих знания и спасение их душ благим словом, т. е. исмаилитским учением.

⁴ То есть всех людей.

⁵ ‘Абў Тамїм Ма‘адд ал-Мустансир (1029–1094) – восьмой исмаилитский халиф из династии Фатимидов, правил государством Фатимидов в период с 1036 по 1094 г. Правление ал-Мустансира стало завершающим этапом в истории Фатимидского халифата. После его смерти в общине исмаилитов произошел раскол на исмаилитов-низаритов и исмаилитов-мусталитов.

(*dānāy*) Его совершенны, а все, что под Ним, силы совершенной не имеет», – ведь если подобное скажешь, тогда сила и мудрость станут причиной (*‘illat*) Его единства и единственности, а то, у чего есть причина, [называется] следствием (*ma’lūl*). Творец (слава Ему!) и Всевышний — не следствие, но явитель всех причин (велико Его величие!).

Затем следует знать, что у единства и единственности Творца (слава Ему!) нет предела (*nihāyat*). Следует понимать и говорить об этом таким образом: единство и единственность Ему присущи не так, будто Он (слава Ему!) — единица в ряде чисел и мы постигаем Его (велико Его величие!) как единицу в ряде чисел. Все, что имеет пару, подобно тому, как двойка обретает свою форму (*шакл*) и составляет пару (*джуфт*) единице. А у Него нет формы и пары, но Его единственность следует понимать так, что все исчисляемые творения (*āfarīda*) из тонкой и плотной [материи] были явлены (*ба-дид āварда*) под Первым, то есть Всеобщим Разумом. Он (Всеобщий Разум. — Т.К.) таков, что Творец (слава Ему!) ввел его в существование не из [состояния] несуществования (*nīst*) и причину его [существования] слил с ним самим без посредника, который бы... между... и первопричиной, т. е. Всеобщим Разумом, так что он стал следствием. Первопричину следует понимать как причину всех причин. В силу собственного единства и единственности (*фардāнийат*) она объединяет в себе причину и следствие (бытия)¹.

Знай, что Творец (слава Ему!) сотворил первопричину не из [состояния] несуществования, ведь у Него (слава Ему!) не было избытка (*afzūnī*) в своем единстве и единственности, и ежели Он уничтожит все, что существует, то не будет умаления (*нуқсānī*) Его единства и единственности. Это оность (*хувийат*) Творца (слава Ему!) ввела ее (первопричину. — Т. К.) в [состояние] существования². Не было и нет никакого подобия, или же отчужденности, или же близости с Ним ни у причины

¹ В трактате «Раскрытие и освобождение» Нәсир Хусрав определяет повеление Бога «Будь!» как первопричину: оно объединяет в себе все причины и все следствия, не переставая при этом быть первопричиной, потому что оно полное, всеобъемлющее (*тамām*). Все вещи уже потенциально находятся в повелении Бога, как в семечке финика потенциально существуют ткани финиковой пальмы, ее волокна, колючки и плоды с семенами. Повеление Бога «Будь!» является логической причиной всех причин, так как оно дает бытие Первому Творению и причине всего сущего – Всеобщему Разуму. Вместе с тем в том же трактате он разъясняет: «Разница между Словом и Разумом не такова, как [разница] между чувственно-ощущаемыми вещами, которые отделены друг от друга. Но Слово и Разум едины, и лишь в речи их два. В приближении к воображению это как «чернота» и «черный»: черноту обнаруживают тогда, когда смотрят на [нечто] черное» (*Нәсир Хусрав. Гушайиш ва рахайиш. С. 52*).

² Нәсир Хусрав утверждает, что в Боге не может быть даже гипотетической двойственности, которую предполагает утверждение Его существования. Ведь если мы говорим «что-то существует», то вместе с тем утверждаем и наличие некоего состояния несуществования, которое составляет пару состоянию существования. Если сказать «Бог есть, а ничего нет», то тем самым допускаются двойственность: Бог есть, а вместе с ним есть несуществование всего остального. Двойственность — это уже множественность, а в Боге не может быть множественности. Таким образом, чтобы избежать пусть не фактического, но даже номинального противопоставления Бога чему-либо другому, исмаилиты ставят Бога выше категорий «существования» и «несуществования». «Оность» – единственный атрибут Бога, максимально абстрактный и вместе с тем невероятно точный. Этот атрибут не создает реальную множественность в самости Бога, но вместе с тем

и следствия, ни у описания и описываемого, ни у границы и ограниченного, чтобы при их [наличии] у Него было увеличение, а без них — умаление. Он выше существования и несуществования. Уразумей: несуществование противоположно (*дидд*) всему тому, чему присуще существование, а то, что и не существовало, также не может не существовать, так как эти [два состояния] противоположны друг другу. То, у чего есть противоположное, не есть божественность (*худай*).

Знай: то, что можно помыслить в связи с другой вещью, а без связи с ней немыслимо, называют «добавлением к ней»¹ (*мудайф-и илайхи*). Добавление должно быть сотворенным (*махлук*), а Творец (слава Ему!) не принимает прибавления (*идайфат*) кроме как в иносказательном смысле и по необходимости (*аз рах-и маджаз ва дарурат*).

Таким образом, мы говорим: мир и создатель мира (*джахан айрин*) — оба находятся под первым следствием (*ма'лул*), т. е. Разумом². Из него происходит Всеобщая Душа (*нафс-и кул*), которая вершит судьбу (*такдир кунанда*) материального мира (*'алам-и джисмани*). Она ниже Разума. Душа является творцом (*халик*) мира, а мир — ее творение (*махлук*). Если бы у мира не было связанности (*дархурди*) с Душой, мир не смог бы принять качество (*сифат*) от Души. Связанность с Душой [основывается на] категории (*исм*) «субстанция» (*гавхар*): мир — субстанция плотная (*касиф*), а Душа — субстанция тонкая (*латиф*). Субстанция мира получила свою форму (*сурат*) от Души. Творец (слава Ему) выше [категории] субстанции, Он — тот, кто сотворил субстанцию субстанцией (*гавхар кунанда-йи гавхар*). Далее [скажем], что ни одна вещь не примкнет (*идайфат нист*) к Нему разве что иносказательно, или по необходимости, или по скудости речи, раскрывающей *тавхид*.

[Рассмотрим] в качестве наглядного примера для лучшего понимания человека, который бы держал у себя в руке горсть фиников или шелухи, а затем отбросил их от себя. И в тот момент, когда он держал в руке [горсть фиников или шелухи], и [в тот момент, когда] отбросил

образует логическую множественность, которая позволяет нам ввести Первопричину как творение Бога и вместе с тем отделить ее от самости Бога Его «оностью».

¹ Насир Хусрав говорит здесь об акциденциях, которые можно помыслить и наделить их существованием, только привязав к некоей субстанции. Без субстанции как носителя некоторого качества акциденция невозможна. В первые века существования ислама разгорелись жаркие споры о том, как следует понимать атрибуты Бога, упомянутые в Коране: Слышащий, Знающий, Всемогуший и пр. Все божественные атрибуты мутазилиты предложили разделить на две группы: *хақиқа* «истинные» и *маджаз* «иносказательные». Последовательно применяя стратегию иносказательного толкования атрибутов, мутазилиты избавляли Бога от антропоморфных атрибутов, в чем видели следование принципу *тавхид*, однако признавали некоторое количество «истинных», присущих Богу по Его самости атрибутов, например, «живой», «могущественный», «воляющий» и «знающий». Истолкованные иносказательно, антропоморфные атрибуты превращались в те, которые мутазилиты расценивали как «истинные». Исмаилиты, последовательно отстаивая невозможность описать Бога иначе, как только указав на Него максимально неограниченным по смыслу местоимением «Он» (*хува*), понимали все божественные атрибуты как «иносказательные», применяемые лишь в силу человеческой слабости и невозможности иным способом описать Бога.

² Всеобщий Разум есть первое следствие Первопричины — повеления Бога.

их — он оставался одним и тем же человеком. Не говорят «когда он держал в руке финики или шелуху, то был больше, а тогда, когда [в его руке ничего] нет, он стал меньше», потому что финики и шелуха не имели никакого подобия (*mānandaḡī*) с ним. Подобие есть у одного человека с другим, и нет подобия у человека с вьючным животным. Так как у человека нет ни подобия, ни неподобия финикам и шелухе, то не говорят «он с ними был больше, чем без них», хотя человек имеет с финиками и шелухой общую растительную (*nāmīya*) душу.

Далее не следует говорить о Творце как о причине и следствии, так как они сотворены (*īaydā āvarda*) Им. Он — Всевышний, Он выше их обоих, и не приводит множественность (*zīyādatī*) в Его единство из-за [наличия] причины и следствия, и не будет умаление (*nuḡṣān*), если уберет их. Таким образом, как было упомянуто, [мы говорим так] в иносказательном (*маджāз*) смысле, а не в истинном, потому что [человеческая] речь не в силах выразить *тавхїд* в истинном (*ḡaḡīḡat*) смысле. И речь (*суḡан*), и говорящий (*суḡанḡī*) находятся под [властью] Его следствия. Нет способности (*tāḡat*) и мощи (*джā*) у слова¹ (*нутḡ*) установить подлинную реальность и понимание оности Бога (слава Ему!). Как мы сказали, что речь и говорящий находятся под [властью] Разума (*‘aḡl*), говорящий и речь способны описать лишь то, что находится под [властью] разума.

Подытоживая, [скажем] о *тавхїд* следующее: знай, что Творец (слава Ему!) ввел в существование (*ба хастī āваранда*) все, что существует из тонкого и плотного, не из [состояния] несуществования (*нїст*), так как (Его) бытие (*вуджūd*) в собственной оности выше существования (*хастī*) и несуществования (*нистī*). Уразумей: несуществование противоположно всему тому, что имеет существование, а то, у чего не может быть существования, также не может иметь и несуществования. Эти два [состояния] противоположны друг другу. То, у чего есть противоположность, не может быть божественностью. Божественность такова, что из несуществования переводит первое сущее (*хаст-и нухуст*) [в категорию] существующего, так что и существование, и несуществование сотворены ею парными и равными. Таким же образом качество (*сифат*) и описываемое (*сифат-īазїр*) находятся в Его владении, а Он (слава Ему!) в своей оности выше всего, и ни одна вещь не имеет с Ним связанности (*īayvastaḡī*).

[Он] сказал: «Скажи: Он — Бог — един (*аḡад*)» (Коран 112: 1). [Он] сказал: «Скажи, о Мухаммад, Он един (*īаḡāna*)». Этими четырьмя харфами², [которые используются при написании слова Аллах] الله, поже-

¹ Другой вариант перевода — «у логики», то есть Нāсир Хусрав подчеркивает бессилие человеческого разума рационально объяснить и описать «оность» Бога.

² Харф (*харф*) — базовое понятие грамматики арабского языка, минимальная часть слова, которая состоит из двух компонентов — согласного и гласного (Св). Харф прежде всего является звуковой, а не графической единицей. Подробнее о теории харфа см. *Смирнов А. В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015.*

лал [установить] четыре предела (*хадд*): два из них — духовные (*рӯҳāнӣ*), а два — материальные (*джисмāнӣ*), посредством которых может быть познана Его единственность (*вахдāнийят*).

Первый из них — харф алиф (ا), прямая линия, с которым соединяются все буквы, а он не соединяется ни с одной. Все харфы берут с него пример, так как их линии подвижные. Алиф подобен Всеобщему Разуму, из которого все плотное и тонкое получает существование и связано с ним, тогда как он сам не только не имеет связанности ни с чем благодаря своей силе (*кувват*), но и выше всех [вещей].

Второй — харф лам (ل), который состоит из линии, нижний конец которой протянут дальше. Он, подобно плоскости (*самтх*), имеет длину и ширину. Он подобен алифу, однако как другие харфы могут с ним соединяться, так и он может соединяться с ними. Харф лам подобен и Всеобщей Душе, которая всесторонне связана со всем тонким и плотным, и Всеобщему Разуму, так как лам похож на алиф.

Третий предел — харф лам (ل), подобный предыдущему, однако он лишь в половину того уровня, что алиф. Он подобен пророку (*натик*), который всесторонне связан со Всеобщей Душой и получает от нее поддержку (*та'йид*) в организации (*та'лиф*) религиозного знания (*'илм*)¹ (мира (*'āлим*)), которое образует третий мир. Первый мир — [мир] тонких [материй], второй мир — [мир] плотных [материй], третий мир — [мир] религии (*дйн*). Пророк в этом [третьем] мире занимает место [Всеобщего] Разума в том мире [тонких материй], так как этот харф лам тоже подобен алифу.

Четвертый харф — харф ха (ه), который подобен миру плотных [вещей], которые имеют длину, ширину и высоту. [Харф ха] стоит от алифа на четвертом месте [в слове Аллах] и представляет собой круг, который образуют стремящиеся друг к другу концы его линии. Он подобен «основе» (*асās*)², которой связан с пророком и получает от него поддержку (*та'йид*) при помощи Всеобщей Души в толковании (*шарх кардан*) шариата подобно тому, как этот мир, имеющий длину, ширину и высоту, раскрывает (*шарх-и чйзхā хамй бйрӯн āрад*) [скрытое] в рудниках, растениях, животных и пище для телесных [нужд] людей. «Основа» возвращает душам верующих познание тавхид и шариата [по отношению]

¹ В исмаилизме знание с точки зрения содержания делится на два вида: полное (*куллийй*) и неполное, «частное» (*джуз'ийй*). Первое достижимо только благодаря «поддержке» (*та'йид*) свыше и представляет собой благодать, даруемую избранным единицам, но может быть «передано» (*ифāда*) другим людям, которые самостоятельно способны выработать только частичное знание (Смирнов А. В. Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур. С. 357).

² Согласно представлениям исмаилитов, в истории человечества насчитывается шесть эпох, каждую из которых открывал свой пророк: Адам, Ной (Нӯх), Авраам ('Ибрāхīm), Моисей (Мӯса), Иисус ('Исā) и Мухаммад — «Печать пророков». Исмаилиты считали, что при каждом пророке был толкователь Откровения. В разные времена человека, которому был открыт истинный смысл Писания, называли *ваcй* («преемник, наследник»), *сāмит* («молчащий») или *асās* («основа»). При перечисленных пророках-*натик* были следующие *ваcй*: Сиф (Шйс), Сим (Сām), Исма'йл, Аарон (Харӯн), Симон Петр (Шам'ун ас-Ṣафā') и Али б. 'Абп Тāлиб.

к высшему миру ('*ālim*-и '*ulwī*), чтобы последнее творение вернулось к первому, как [линия] харфа ха образует круг, замыкая концы¹.

Итак, знай, о брат, что Бог Всевышний говорит в этом айте, который был упомянут ранее: четыре духовных (*rūḥānī*) предела и материальные (*djismānī*) харфы созданы Им. Затем Он сказал: «Крепкий Бог» (Коран 112: 2). Он сказал: эти четыре предела созданы Творцом (слава Ему!). Совершенство (*faḍl*) всего тонкого и плотного находится в этих пределах: все телесное подчинено пророку и «основе», а все духовное — Разуму и Душе. И все телесное, и все духовное обретает совершенство (*faḍl*) в пределах, которые выше их.

Затем Он сказал: «...не рождal и не рожден» (Коран 112: 3), то есть все, что находится меж этих двух пределов (Разума и Души. — Т. К.), имеет с ними подобие и было сотворено ими, как одна вещь появляется от другой вещи. Подобно этому все, что находится в материальном мире меж двух пределов — пророком и «основой», — в душевном плане (*ba-zādan*-и *naḥsānī*) было рождено ими посредством [религиозного] знания ('*ilm*). Каждая вещь однажды становится подобной той [от которой произошла], но ни одна вещь, будь она духовная или материальная, никогда не станет равной Ему.

Затем Он сказал: «Равного Ему кого-либо не бывало» (Коран 112: 4), то есть все существующее из духовного и телесного соответствует друг другу (*darḥūrad*), и их соответствие друг другу свидетельствует о том, что Творцу (слава Ему!), который сотворил их такими, что соответствуют друг другу, [присущи] единство (*yaḡānaḡī*) и отсутствие причинности (*bīṣababī*).

Так заканчивается эта глава для «откликнувшегося» (*mustaḍḡīb*), чтобы он по великодушию имама времени (мир ему!) [правильно] уверовал (и '*tiḡāḍ* кунад) в познание тавḡид и не впал ни в [крайность] «уподобления» (*taḡbīḡ*), ни в [крайность] «выхолащивания» (*ta'tīl*).

¹ В рамках парадигмы, заданной парой метакатегорий «явное – скрытое» Нāсир Хусрав полагал, что весь материальный мир — это знание, заключенное в материю. Как в материальном мире все стремится вернуться к своему изначальному виду, так и Писание, сущность которого является «тонкой» (*latīf*), но которое было воплощено в «плотном» (*kaṣīf*) тексте Откровения для низшего, материального мира, стремится принять свой изначальный вид. Как Всеобщая Душа облакает знание Всеобщего Разума в чувственно-ощущаемую оболочку, доступную пяти органам чувств человека, так и пророк заключает истинное знание в буквальный, явный текст — *tanẓīl*. *Tanẓīl* — синоним явленного текста Откровения, совокупность его буквальных и очевидных смыслов, в которых, как ядро в скорлупе, скрыт внутренний смысл. Чтобы постичь Откровение в его истинности, необходимо верно растолковать его буквальное значение. Обратный процесс — раскрытие внешней оболочки и выявление скрытого смысла, возвращение к истоку — *ta'wīl*. Задача человека — изучить текст Откровения, данного пророком в его внешнем проявлении (*ẓāhir*), а затем постичь его сокровытый смысл (*bāṭin*) при помощи разъяснений «преемника» пророка или «основы», и тогда знание предстанет в своей полноте и истинности (*ḡaḡīḡa*). Таким образом, последнее творение, то есть человек, наделенный разумной душой, возвращается к первому — Всеобщему Разуму.

Литература

Арабзода И. Исмоилитская философия Насира Хусрава: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Душанбе, 1998. 42 с.

Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П. Д. Перлова, В. В. Розанова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.

Насир-и Хусрав. Раушанаи-нама («Книга просветления»). Вступление. Глава в назидание. Бейты 1–162 / пер. с перс. Н. И. Пригариной, М. А. Шакарбековой // Ишрак: ежегодник исламской философии: 2013. № 4. М.: Вост. лит., 2013. С. 333–344.

Смирнов А. В. Словарь категорий и понятий. Арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 346–382.

Смирнов А. В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.

Ал-Курмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума (Рахат ал-акл) / введ., пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. 510 с.

Walker E. Paul. An Ismā'īlī Answer To The Problem Of Worshipping The Unknowable, Neoplatonic God // Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. Vol. 4. Moscow, 2013. Pp. 186–198.

Насир Хусрав. Гушайиш ва рахайиш. London: I. B. Tauris & Co Ltd., 1999. 92 с. (на перс. яз.)

Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин («Припас путников»). Тегеран: Асатир, 1391 г. х. 544 с. (на перс. яз.)

Насир Хусрав. Шиш фасл [Шесть глав]. Кахира: ал-Катиб ал-мисри, 1948. 47 с. (на перс. яз.)

References

Arabzoda N. (1998). *Ismailitskaya filosofiya Nasira Khusrava* [Nasir Khusraw's Ismaili Philosophy]. Abstract of the thesis. Dushanbe. 42 p.

Aristotle (2006). *Metafizika* [Metaphysics] Moscow: In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy. 232 p.

Nasir-i Khusrav (2013). «Raushanai-nama» («Kniga prosvetleniya»). Vstuplenie. Glava v nazidanie. Bejty 1–162 [Book of Enlightenment. Introduction. The Warning Chapter. Lines 1–162]. *Ishraq: ezhegodnik islamskoj filosofii*. 2013. Vol. 4. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 333–344.

Smirnov A. V. (2001). Slovar' kategorij: arabskaya tradiciya [Dictionary of Categories: Arabic Tradition]. *Universalii vostochnyh kul'tur*. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 346–382.

Smirnov A. V. (2015). *Soznanie. Logika. Yazyk. Kul'tura. Smysl*. [Conscience. Logic. Language. Culture. Meaning.] Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury. 712 p.

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

Walker E. Paul (2013). An Ismā'īlī Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God. *Ishrak: ezhegodnik islamskoj filosofii*. 2013. Vol. 4. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 186–198.

Nasir Khusraw (1999). *Gushayish va rahayish* [Knowledge and Liberation]. London: I. B. Tauris & Co Ltd. 92 p. (in Persian).

Nasir Khusraw (1391h/1971). *Zad al-musafirin* [Supplies of Travelers]. Tehran: Asatir. 544 p. (in Persian).

Nasir Khusraw (1948). *Shish fasl* [Six Chapters]. Cairo: al-Katib al-Misri. 47 p. (in Persian).

Theological Thought in Islam

ON UNDERSTANDING OF TAWHID IN ISMA'ILISM

Abstract. The article raises the question of understanding the principle of tawhid in the Isma'ili philosophical discourse. Isma'ili philosophers defended the absolute transcendence of God and His indescribability. The article describes the understanding of the one and only God in Isma'ilism, analyzes the problem of the relationship between the One and the multiple within the paradigmatic pairs of Arab-Muslim philosophy – “explicit–hidden” and “basic–branch”. It is impossible to call God the Original, otherwise it will be necessary to recognize that He is dependent and conditioned by His consequence, and this detracts from Him. God, according to the ideas of Ismailism, has only one “true” attribute — huwiyya, which forms the required nominal multiplicity and “transition” from the transcendent God to the cognizable plural world. It is the huwiyya of God that gives the impetus for the appearance of the First Cause — the command of God “Be!”, which is also its own consequence. Combining cause and effect, the command of God has absolute completeness. The reader is also offered for the first time in Russian a commented translation of an excerpt from the treatise of the Ismaili philosopher of the 11th century Nasir Khusraw “Six chapters” (Shish fasl) — Chapter “On the knowledge of tawhid”.

Keywords: Isma'ilism, monotheism, Tawhid, Arab-Muslim philosophy.

Tatiana G. KORNEEVA,

Cand. Sci. (Philos.), researcher, Institute of Philosophy
of the Russian Academy of Sciences

(bld. 1, 12, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation).

E-mail: tankorney@gmail.com

