



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY



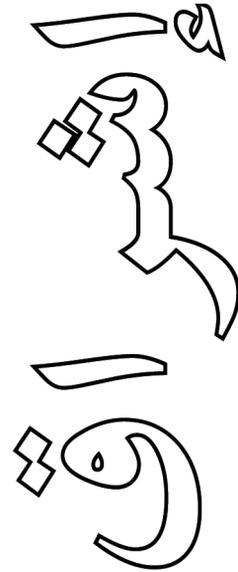
ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY



ФОНД ИБН СИНЫ
IBN SINA FOUNDATION

ISSN 2949-1126

Ишрак



Журнал
исламской философии

2023

Том I

№ 1

Москва
2023

Ишрак. Журнал исламской философии
2023. Т. 1. № 1

Главный редактор:

акад. А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва)

Заместители главного редактора:

А.А. Лукашев, Ф.О. Нофал (Институт философии РАН, Москва)

Выпускающий редактор:

Вс.В. Золотухин (НИУ «Высшая школа экономики», Москва)

Редакционная коллегия

А.А. Аликберов (Институт востоковедения РАН, Москва), Х. Ансари (Институт перспективных исследований, Принстон), С. ал-Бусклави (Университет Зайеда, Дубай), А.К. Бустанов (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань), Ф. Дафтари (Институт исмаилитских исследований, Лондон), А. Каеминия (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), Г. Какаи (Ширазский университет, Шираз), Н.С. Кирабаев (Российский университет дружбы народов, Москва), Л.У.К. ван Лит (Утрехтский университет, Утрехт), Д.В. Микульский (Институт востоковедения РАН, Москва), О. Мир-Касимов (Институт исмаилитских исследований, Лондон), И.Р. Насыров (Институт философии РАН, Москва), Р.В. Пеху (Российский университет дружбы народов, Москва), А.А. Рашад (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), М.Дж. Рудгар (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), Т.Г. Туманян (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург), Ж. Хатем (Университет Святого Иосифа, Бейрут)

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук.

Издатель: ООО «Садра».

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 2023 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ФС 77-83320 от 19 мая 2022 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на журнал исламской философии «Ишрак» обязательна.

Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей.

Номер подготовлен при участии научного отдела Фонда Ибн Сины.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 508.

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: ishraq_journal@mail.ru

Сайт: <http://j.iphras.ru/index.php/ishraq/>

© Институт философии РАН, 2023

© ООО «Садра», 2023

Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2023. Volume 1. No 1.

Editor in Chief:

Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS).

Deputy Chief Editors:

Andrey A. Lukashev, Faris O. Nofal (Institute of Philosophy, RAS).

Executive Editor:

Vsevolod V. Zolotukhin (Higher School of Economics)

Editorial Board

Alikber K. Alikberov (Institute of Oriental Studies, RAS), Hassan Ansari (Institute for Advanced Study), Said El Bousklaoui (Zayed University), Alfrid K. Bustanov (Institute of History named after Sh. Marjani, Tatarstan Academy of Sciences), Farhad Daftary (Institute of Ismaili Studies), Jad Hatem (Saint-Joseph University), Nur S. Kirabaev (The Peoples' Friendship University of Russia), Lambertus Willem Cornelis van Lit (Utrecht University), Dmitriy V. Mikulskiy (Institute of Oriental Studies, RAS), Ghasem Kakaie (Shiraz University), Orkhan Mir-Kasimov (Institute of Ismaili Studies), Ilshat R. Nasyrov (Institute of Philosophy, RAS), Ruzana V. Pschu (The Peoples' Friendship University of Russia), Alireza Qaemini (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Ali Akbar Rashad (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Mohammad Javad Rudgar (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Tigran G. Tumanyan (Saint Petersburg State University)

Founder: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Publisher: Sadra Publishers.

Frequency: 2 times per year.

First issue: January 2023.

The journal is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No.FS77-83320 on May 19, 2022.

No materials published in "Ishraq. Islamic Philosophy Journal" can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal.

Statements of fact and opinion in the articles in "Ishraq. The Islamic Philosophy Journal" are those of the respective authors and contributors and not of "Ishraq. Islamic Philosophy Journal".

All materials published in the "Ishraq. Islamic Philosophy Journal" undergo peer review process.

The issue was prepared with the participation of the Scientific Department of the **Ibn Sina Foundation**.

Editorial address: 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Tel.: +7(495) 697-66-01

E-mail: ishraq_journal@mail.ru

Website: <http://j.iphras.ru/index.php/ishraq/>

В НОМЕРЕ

К читателю 6

ИССЛЕДОВАНИЯ

В.А. Дроздов. Тема любви в трактате «Миṣбāḫ ал-хидāйа ва мифтāḫ ал-кифāйа» суфийского автора XIV в. 'Изз ад-Дйна Маḫмūда Кāшāнī 7

Г. Какаи. Интерпретация единобожия действий ашаритами и арифами 25

А.А. Лукашев. Единобожие действий в творчестве Джалāl ад-Дйна Рūмī 48

А. Теик. Споры о божественном знании: 'Абū ал-Баракāt ал-Бағдādī vs фаласифа 66

Я. Эшотс. Словарь арабо-мусульманских философских терминов: подготовительные материалы 85

ПЕРЕВОДЫ

Аш-Шайḫ ал-Муфīд. Первейшие речи об избранных учениях. Раздел третий: о тонких материях (предисловие, перевод с арабского и комментарии Ф.О. Нофала) 116

TABLE OF CONTENTS

To the Reader 6

CASE STUDIES

Drozdov V. The Subject of Love in the treatise of “Miṣbāḥ Hidāyah wa Miftāḥ al-Kifāyah” by ‘Izz ad-Dīn Maḥmūd Kāshānī, the Sufi author of the XIV th century 7

Kakaie Gh. The Interpretation of “Tawḥīd al-Af’āl” in Asharism and Irfan 25

Lukashev A. “Tawḥīd al-Af’āl” in Jalāl al-Dīn Rūmī Legacy 48

Teik A. Disputes over Divine Knowledge: ‘Abū al-Barakāt al-Baḡdādī vs Falāsiyah 66

Esots J. The Dictionary of Arab Philosophical Concepts: First Outlines 85

TRANSLATIONS

Al-Ṣayḥ al-Mufīd. The Very First Sayings about Selected Teachings. Part Three: On Sophisticated Matters (*Introduced, translated and commented by Faris O. Nofal*) 116

К ЧИТАТЕЛЮ

Мы рады представить первый номер обновленного «Ишрака». Исследователям и любителям исламской философии хорошо знаком формат прежнего «Ишрака», выпускавшегося как ежегодник. Его бессменным ответственным редактором был безвременно ушедший от нас Янис Эшотс — выдающийся исламовед, много сил отдавший своему детищу. С 2010 по 2022 г. вышло десять выпусков этого издания, на страницах которого публиковались исламоведы России, Востока и Запада — без преувеличения, всего мира. С нынешнего, 2023 г. «Ишрак» продолжит выходить уже в новом формате — как рецензируемый периодический научный журнал.

Задачей редакторов и редколлегии будет, как и прежде, представить на суд читателя лучшие достижения современной академической исламоведческой науки в России и за рубежом. Мы приглашаем к сотрудничеству всех исламоведов, интересы которых связаны с исследованием классической и современной исламской теоретической мысли. Помимо научных статей, мы будем публиковать материалы дискуссий, переводы текстов, обзоры важнейших научных конференций, откликаться на выход новых интересных исламоведческих работ.

Редакция журнала «Ишрак»

ИССЛЕДОВАНИЯ

В.А. Дроздов

(кандидат филологических наук, доцент кафедры иранской филологии
Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного
университета; 199034, Россия, г. Санкт-Петербург,
Университетская наб., д. 11; e-mail: v.drozдов@spbu.ru)

ТЕМА ЛЮБВИ В ТРАКТАТЕ «МИСБĀḤ АЛ-ХИДĀЙА ВА МИФТĀḤ АЛ-КИФĀЙА» СУФИЙСКОГО АВТОРА XIV в. ‘ИЗЗ АД-ДЙНА МАḤМŪДА КĀШĀНИ¹

Аннотация. Известный персидский суфий XIV в. н.э. ‘Изз ад-Дйн Маḥ-мūd ибн ‘Алй Кāшāни-и Наḡанзи (ум. 735/1334–35) являлся шейхом суфийского ордена сухравардиййа и автором нескольких сочинений на персидском и арабском языках. Самая известная его работа — это прозаический трактат *Миṣбāḥ ал-хидāйа ва мифтāḥ ал-кифāйа* («Светильник, указывающий истинный путь, и ключ к достаточному количеству [мистического знания]»), который является переводом на персидский язык одного из основных справочников по суфизму — арабского сочинения ‘Авариф ал-ма‘āриф («Дары познаний») основателя суфийского ордена сухравардиййа Шихāб ад-Дйна Абū Ḥафса ‘Умара ас-Сухравардй (539–632/1145–1234). В статье рассматриваются религиозные взгляды и научное наследие ‘Изз ад-Дйна Маḥмūdа, приводится перевод начала первого раздела («О любви») из десятой главы трактата *Миṣбāḥ ал-хидāйа*, названной «Объяснение мистических состояний», с подробными комментариями. Поскольку ‘Изз ад-Дйну Маḥмūdу приписывается еще персидская поэма *Кунūз ал-асрār ва румūз ал-аḥрār* («Сокровища тайн и символы праведных») объемом более 660 бейтов, посвященная психологическим аспектам мистической любви, нами переведено три главы из этой поэмы с комментариями. Сравнение отрывков двух произведений одного и того же автора показывает значительные несовпадения в объяснении любви, что может быть связано либо с тем, что автор излагает в первом сочинении кон-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 20-012-00187 «Атрибуция памятников персидской и афганской средневековой поэзии методами цифровой стилиеметрии»).

цепцию любви аскетического суфизма (*та̇са̇ввуф-и ‘абидāна*), а во втором — суфизма, опирающегося на любовь (*та̇са̇ввуф-и ‘ашиқāна*) (второе направление восходит к сочинению *ас-Савāних̄ фй-л-‘ишқ* («Откровения о любви») персидского мистического философа Аҳмада Газāли (ум. 520/1126)), либо с тем, что ‘Иzz ад-Дйн Маҳмūd не является автором поэмы *Кунūз ал-асрār*.

Ключевые слова: мистическая любовь, иранский суфизм, суфийская литература, персидская средневековая литература, персидские сочинения на тему мистической любви, суфийское учение о любви, подлинность средневековых сочинений.

Vladimir A. Drozdov

(PhD in Philology, Associate Professor of the Department of Iranian Philology of the Faculty of Asian and African Studies of St. Petersburg State University; Russia, 199034, St. Petersburg, Universitetskaya emb., Build 11; e-mail: v.drozdov@spbu.ru)

THE SUBJECT OF LOVE IN THE TREATISE OF “MIŞBĀĤ AL-HIDĀYAH WA MIFTĀĤ AL-KIFĀYAH” BY ‘IZZ AD-DĪN MAĤMŪD KĀSHĀNĪ, THE SUFI AUTHOR OF THE XIVth CENTURY¹

Abstract. A prominent Persian Sufi of the XIV th century ‘Izz ad-Dīn Maḥmūd ibn ‘Alī Kāshānī-yi Naṭanzī (d. 735/1334–35) is a sheikh of the Sufi order of Suhrawardīya and an author of some writings in Persian and Arabic. The most well-known his work is a prosaic treatise *Miṣbāḥ al-Hidāyah wa Miftāḥ al-Kifāyah* (“The Lantern Directing to the Right Way and the Key to the Sufficiency [of the Mystical Knowledge]”), which became the Persian translation of one of the main reference book on Sufism that is the Arabic Writing of ‘*Avārif al-Ma‘ārif* (“Gifts of Divine Knowledges”) by Shihāb ad-Dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar ibn Muḥammad as-Suhrawardī (539–632/1145–1234), the founder of the Sufi order of Suhrawardīya. The paper covers religious views and scientific heritage of ‘Izz ad-Dīn Maḥmūd Kāshānī, proposes the translation of the beginning of the Section I “On Love” from the 10th Chapter «The Explanation of Mystical States» of the *Miṣbāḥ al-Hidāyah* with detailed commentaries. As the Persian poem *Kunūz al-asrār wa Rumūz al-Aḥrār* (“The Treasures of the Secrets and the Symbols of the Righteous”) of more than 660 beits long explaining psychological aspects of Mystical Love is ascribed to ‘Izz ad-Dīn Maḥmūd, three chapters of this poem were translated into Russian

¹ The work was supported by RFBR grant 20-012-00187 “Attribution of the Medieval Persian and Afghan Poetry Texts via the Methods of Digital Stylometry”.

with commentaries as well. The comparison of the parties of these two works belonging to one author shows considerable disagreements in the explanation of Love that probably may be connected with the fact that in the first writing the author envisages the concept of Love according to ascetic Sufism (*taṣavvuf-i 'ābidāne*), but in the second one — to Sufism of Love (*taṣavvuf-i 'āshiqāne*). The second direction is connected with the Writing of *As-Sawāniḥ fi-l- 'Ishq* (“The Revelations on Love”) by Aḥmad al-Ghazālī (d. 520/1126) the Persian mystical philosopher. But it is possible as well that ‘Izz ad-Dīn Maḥmūd is not the author of the poem of *Kunūz al-Asrār*.

Keywords: Mystical Love, Iranian Sufism, Sufi Literature, Persian medieval Literature, Persian writings on the subject of Mystical Love, Sufi Teaching on Love, Authenticity of medieval Writings.

‘Иzz ад-Дйн Махмӯд ибн ‘Алй Кāшāнй-ийи Наṭанзй (ум.735/1334–35) — знаменитый шейх VIII в.х./XIV в.н.э., связанный с суфийским орденом сухранвардийя, ученик шейха Нӯр ад-Дйна ‘Абд ас-Ṣамада ибн ‘Алй Иṣфахāнй Наṭанзй (ум. 699/1299–1300), который был учеником сухранвардийского шейха Наджйб ад-Дйна ‘Алй ибн Бузғуша Шйрāзй (ум. 677/1278 или 678/1279) и учителем шейха Камāl ад-Дйна ‘Абд ар-Раззāқа Кāшāнй (ум. 730/1329 или 736/1335–36). Цепочка духовной преемственности ‘Алй ибн Бузғуша восходит к основателю ордена сухранвардийя – суфийскому шейху и теологу шафиитской религиозно-правовой школы Шйхāб ад-Дйну ‘Абӯ Хафсу ‘Умару ибн Муḥаммаду ас-Сухранвардй (539–632/1145–1234), автору одного из самых знаменитых справочников по суфизму ‘*Авāриф ал-ма ‘āриф* («Дары познаний»). О личной жизни и семье ‘Иzz ад-Дйна Махмӯда ничего не известно. Наиболее полный обзор деятельности и научного наследия Махмӯда Кāшāнй представил иранский ученый Джалāl ад-Дйн Хумāйй; ценные сведения содержатся также в антологии *Нафаḥāt ал-’унс* («Дуновения дружбы») ‘Абд ар-Рахмāна Джāмй (817–898/1414–1492) и в современном иранском «Введении в основы мистического знания и суфизма» [Хумайи, 1394/2015, 12–63; Джами, 1386/2007, 481, 482–483, 869, 870, 871, 872; Саджжади, 1374/1996, 134, 204, 205].

‘Иzz ад-Дйн Кāшāнй принадлежал к шафиитской религиозно-правовой школе и, как и большинство шафиитов, в схоластическом богословии следовал ашаритскому учению. Так, Кāшāнй считал, что Бога можно будет увидеть в День воскресения. Мыслитель ссыался на айаты 22(22)–23(23) 75-й суры Корана: *вуджӯх-ун йаума ’из-ин нāдират-ун 22(22) ’илā раббй-хā нāзират-ун 23(23)* — «в тот день лица будут блистающими 22(22), взирающими на своего Господа 23(23)». Он был сведущ в вопросах философии, схоластического богословия, теории мистицизма, при-

знавал, в отличие от мутазилитов, самостоятельное существование божественных атрибутов, порицал мутазилитов, считавших, что Богу нельзя приписывать атрибуты, ибо, по их мнению, божественные атрибуты онтологически тождественны сущности Бога. 'Изз ад-Дйн считал обязательным чтение молитв и соблюдение всех религиозных обрядов шафиитов. Как суфий он был человеком сдержанным, ему не были свойственны идеологическая косность и фанатизм.

До нас дошли следующие сочинения 'Изз ад-Дйна Махмұда Кāшāни:

1) Комментарий на касыду *mā'īya* — т.е. на касыду с рифмой на букву *mā'* выдающегося арабского суфийского поэта, принадлежавшего к шафитской религиозно-правовой школе, 'Абū Ҳафса Шараф ад-Дйна 'Умара ибн 'Али ибн Муршида ибн 'Али ибн ал-Фāрида (576–632/1181–1235). Касыда *mā'īya* (= самая большая касыда *mā'īya* — *ал-қасида ат-мā'īya ал-кубрā*) содержит более 750 бейтов, что составляет около половины всего его поэтического наследия. На касыду Ибн ал-Фāрида было написано много комментариев, в том числе и 'Изз ад-Дйном Махмұдом Кāшāни был подготовлен комментарий на арабском языке под названием *Кашф ал-вуджұх ал-ғурр ли-ма'āни назм ад-дурр* («Раскрытие самых прекрасных достоинств, касающихся скрытых смыслов нанизанных жемчужин (т.е. касыды *ат-мā'īya* Ибн ал-Фāрида. — В.Д.)). Этот комментарий издавался дважды: в Каире в 1310 г.х./1892–93 г. как приложение к толкованию дивана Ибн ал-Фāрида и в Тегеране в 1319 г.х./1901 г., но в тегеранском издании авторство комментария ошибочно приписано современнику 'Изз ад-Дйна, известному суфию Камāl ад-Дйну 'Абд ар-Раззāку Кāшāни (ум. 730/1329 или 736/1335–36).

2) 'Изз ад-Дйн Махмұд Кāшāни перевел на персидский язык с арабского один из основных справочников по суфийской науке — трактат 'Авāриф ал-ма'āриф («Дары познаний») основателя суфийского ордена сухравардийа и шафиитского теолога Шихāб ад-Дйна 'Абū Ҳафса 'Умара ибн Муҳаммада ас-Сухраварди (539–632/1145–1234) под названием *Миcбāх ал-хидāйа ва мифтāх ал-кифāйа* («Светильник, указывающий истинный путь, и ключ к достаточному количеству [мистического знания]»). Джалāl ад-Дйн Хумāйи считает, что труд 'Изз ад-Дйна Кāшāни нельзя считать лишь переводом: это вполне самостоятельное произведение. Хотя основные темы «'Авāриф...» вошли в труд Кāшāни, некоторые темы он пропустил, а некоторые добавил. Порядок расположения глав и разделов в «оригинале» и «перевод» также не совпадает. У Сухраварди сочинение состоит из 63 глав, а Махмұд Кāшāни разделил свое сочинение на 10 глав (*абвāб*), а каждую главу — на 10 разделов (*фусўл*) [Хумайи, 1394/2015, 32, 38].

3) В 60-е гг. XX в. иранскими филологами, прежде всего Мударрисом Радави, было высказано предположение, что 'Изз ад-Дин Махмūd Кāшāни является автором поэмы *Кунūз ал-асрār ва румūз ал-ахрār* («Сокровища тайн и символы праведных»), которая была написана как поэтический комментарий на трактат *ас-Савāниḡ фй-л-'ишқ* («Откровения о любви») Ахмада ал-Ғазāли (ум. 520/1126). Имя Махмūда Кāшāни было обнаружено в одной стамбульской рукописи этой поэмы; было установлено, что бōльшая часть этой поэмы совпадает с поэмой *'Ишқ-нāме* («Книга любви»), которая с XVI в. н.э. приписывалась персидскому поэту Санā'й-ийи Ғазнавй (ум. 535/1140 или 545/1150). Если поэма *Кунūз ал-асрār* действительно принадлежит Махмūду Кāшāни, получается, что он обработал трактат о любви, автор которого относился к совершенно иной школе суфизма, чем та, к которой принадлежал Махмūд Кāшāни и все сухравардийские шейхи VII–VIII вв.х./XIII–XIV вв. Было бы полезно сопоставить описание темы любви в *Миcбāḡ ал-хидāйа* и в поэме *Кунūз ал-асрār*.

Сочинение *Миcбāḡ ал-хидāйа* состоит из 10 глав (*бāб*), каждая из которых включает в себя 10 разделов (*фаcл*): объяснение суфийских верований (*дар байāн-и и'тиқāдāt-и мутаcаввифе*) (1-я глава), объяснение религиозных наук (*дар байāн-и 'улūм*) (2-я глава), о мистических познаниях (*дар ма'āриф*) (3-я глава), о некоторых терминах суфиев (*дар ба'дйи иcтилāḡāt-и cўфийāн*) (4-я глава), о поступках, заслуживающих одобрения (*дар мустаḡсанāt*) (5-я глава), о правилах поведения [суфиев] (*дар āдāб*) (6-я глава), о религиозной практике (*дар а'мāl*) (7-я глава), объяснение нравов [суфиев] (*дар байāн-и аḡлāқ*) (8-я глава), объяснение суфийских стоянок (*дар байāн-и мақāмāt*) (9-я глава), объяснение мистических состояний (*дар байāн-и аḡвāl*) (10-я глава). Десятая глава «Объяснение мистических состояний» также включает в себя десять разделов, первый из которых посвящен теме любви и называется «О любви» (*дар маḡаббат*).

Приведем перевод первых страниц раздела «О любви» из 10-й главы «Объяснение мистических состояний» трактата *Миcбāḡ ал-хидāйа*:

Знай, что основа всех возвышенных мистических состояний зиждется на любви, точно так же, как основа всех высоких суфийских стоянок — на покаянии (*тауба*)¹. Из-за того, что чистая любовь — это

¹ *Тауба* (араб. букв. 'покаяние, раскаяние') — суфийская стоянка (*мақāм*), означающая раскаяние в том, что пришлось жить в этом мире и совершать грехи. Стоянка предполагает оставление грехов, не противодействие божественному приказу, а подчинение ему, переход от целомудренности к повиновению Богу. Мистику следует понять, что такое грех, чтобы затем от него отвернуться. Выделяются три вида покаяния: 1) обычное покаяние простых верующих; 2) особое покаяние целомудренных людей; 3) самое ценное покаяние — покаяние мистиков. Освободиться и очиститься от грехов

[божественный] дар, все [мистические] состояния, на ней основанные, называют дарами (*мавахиб*). А любовь — это скрытое стремление к миру красоты, и она бывает двух видов: обычная любовь означает стремление сердца к рассматриванию красоты атрибутов, а особенная любовь означает стремление духа к созерцанию красоты сущности (*з̣āт*). Обычная любовь — это луна, которая обнаруживается в местах восхода атрибутов красоты, а особенная любовь — это солнце, которое восходит из-за горизонта сущности. Обычная любовь — это свет, украшающий бытие, а особенная любовь — это огонь, очищающий бытие. Об обычной любви [говорят]: «Возьми то, что является чистым, и оставь то, что бывает мутным», а об особенной любви [говорят словами Корана]: «не оставляет [она] и не покидает» (*лā тубқ̣и ва лā тазару*)¹. Обычная любовь — это запечатанное разбавленное вино (*рах̣иқ-и махт̣ум-и мамз̣удж*)², а особенная любовь — это чистейший неиспорченный райский источник (*тасн̣им-и с̣ирф-и х̣āлис*)³.

Если вино не будет чистым, то его употребление,
на мой взгляд, является запретным, даже если оно будет [сверкать],
как огонь (*лахаб*).

А если любовь не будет искренней, то ее обладатель
с изумленным сердцем будет находиться между правдой и ложью.

Обычная любовь по причине смешения с корыстным желанием является напитком, несущим в себе чистоту и мутность, разбавленность и густоту, легкость и тяжесть. А особенная любовь в связи с удалением от смешения с истощением, вызванным болезнями (= пороками) (*а л̣āl*), представляет собой полную чистоту и полное отсутствие густоты, полную легкость.

Клянусь чашей, которую мы выпили по милости [Господа].
Представляется, что напиток, который в ней, — это воздух.
Мы взвесили чашу пустой и полной,
и вес этих двух чаш был одинаков.

можно лишь при помощи покаяния, ибо оно является основой всех суфийских стоянок и этапов. Основ (*арк̣āн*) у «покаяния» пять: 1) соблюдение обязательных предписаний религии, т.е. обрядов и ритуалов; 2) исполнение предписанного религиозным законом взамен того, что в свое время было пропущено; 3) стремление только к дозволенному религиозным законом; 4) отказ от дел, причиняющих зло; 5) борьба с чувственной душой (*нафс*) [Саджжиди, 1373/1995, 264–266].

¹ Коран (сура 74, аят 28(28)).

² Аллюзия на Коран (сура 83, аят 25(25)): *йусқауна мин рах̣иқ-ин махт̣ум-ин* — «поят их вином запечатанным».

³ Аллюзия на Коран (сура 83, аят 27(27) — 28(28)): *ва миз̣ādжу-ху мин тасн̣им-ин* 27(27) *‘айн-ан йашрабу би-х̣ā ал-муқаррабуна* 28(28) — «Смесь его (т.е. этого вина. — В.Д.) из тасн̣има 27(27) — источника, из которого пьют приближенные 28(28)».

Более того, разбавленность (*лаҫәфат*) и легкость (*хиффат*) этого напитка влияют на утончение (*талтйф*) и облегчение (*тахфйф*) чаши, и ее плотность (*каҫәфат*) превращается в мягкость (*лаҫәфат*), а тяжесть (*сиқл*) — в легкость, как и в случае с духом, который одаривает тело мягкостью (*лаҫәфат*) и легкостью (*хиффат*).

Стеклянные бокалы, которые мы опорожнили, были тяжелыми до того времени, когда они наполнились чистейшим вином. Они стали легкими и едва не разлетелись из-за своего содержимого. Воистину, тела являются легкими благодаря духам (*арвәх*)!

Влюбленные в сущность пьют этот напиток из чаш духов (*арвәх*), а остаток его и излишек проливают на сердца и души: [ведь] и для земли из чаши благородных есть доля. Духам [напиток] подарит легкость волнения, сердцам — легкость томления (*шауқ*), душам — легкость послушания. А удовольствие (*лаззат*) от этого напитка будет влиять на все части тела: духу [напиток] даст удовольствие созерцать, сердцу — удовольствие хранить в памяти, а душе — удовольствие обычного богослужения мусульман (*му'амалат*)¹ до тех пор, пока удовольствие послушания в душе не одолеет все телесные удовольствия, — и на это духовное состояние указывает призыв пророка (да благословит его Аллах и да приветствует!): «О Боже! Сделай [мою] любовь к Тебе милее для меня, чем моя душа, и мой слух, и мое зрение, и моя семья, и мое имущество, и холодная вода!». А сущность чаши из-за чрезмерной чистоты и [исключительного] утончения настолько стирается в цвете этого напитка, что не остается различия [между чашей и напитком], и возникает картина (*сӯрат*) единства (*вахдат*).

Стал тонким стеклянный бокал и стало разбавленным вино, после чего они походили друг на друга, так что [наше] положение стало затруднительным:
ведь как будто есть вино, но нет чаши,
и в то же время вроде бы есть чаша, но нет вина.

У Шибли² спросили, что такое любовь. Он ответил: «[Это] чаша, внутри которой пламя (*вахадж*). Если оно останется в чувствах и угаснет в душах, [любовь] погибнет». А это значит, что [любовь] полно-

¹ *Му'амала* (араб.) — иметь дело с кем-то, вести торговлю. У мистиков термин означает обычное богослужение, богослужение рядовых мусульман, исполнение всех религиозных предписаний, когда поклоняющиеся Богу надеются на вознаграждение в будущей жизни и на компенсацию (*'ивад*) за свое послушание, забывая о достоинстве и мудрости. Поэтому божьи люди, или мистики, считают обычных мусульман торговцами, которые поклоняются Богу для того, чтобы попасть в рай и избежать ада [Саджжади, 1373/1995, 728].

² 'Абу Бакр Дулаф ибн Джаҳдар аш-Шибли ал-Бағдәди (ум. в месяце зӯ-л-ҳиджджа 334 г. л.х. / июль 946 г.) — один из величайших суфиев своего времени, правовед

стью уничтожит бытие и дарует свой цвет при условии, что духовное состояние станет устойчивым и быстро не погаснет наподобие освещаемых молнией облаков (*бавәриқ*) и вспышек [на небе] (*лавәми*). А 'Абӯ 'Абдаллāх Қурашӣ¹ сказал: «Любовь заключается в том, что ты себя всецело приносишь в дар тому, кого ты любишь, в то время как тебе от тебя же самого ничего не остается». 'Абӯ 'Али Рӯдабārӣ² сказал: «До тех пор, пока ты полностью не выйдешь из своего бытия, тебе не вступить в пределы любви». А слова Джунайда³: «Любовь — это замена [атрибутов] влюбленного на атрибуты возлюбленного», — являются превосходным высказыванием на эту тему. Ибо сущность любви — это одно из связующих звеньев союза [с Богом] (*иттихād*)⁴, которое соединяет влюбленного с возлюбленным, и одно из притяжений (*джазба*)⁵ возлюбленным,

маликитской религиозно-правовой школы, прожил 87 лет, похоронен в Багдаде [ал-Джуллаби, 1926, 195–197; 'Аттар, 1374/1995, 614–638; al-Sulamī, 1960, 340–354].

¹ 'Абӯ 'Абдаллāх Муҳаммад ибн 'Абдаллāх ибн 'Амр ибн 'Усмāн ибн 'Аффāн ал-Қурашӣ (убит в 145/762–763 в заключении) — очень образованный человек, традиционалист, живший в Багдаде [ал-Хатиб ал-Багдади, 1349/1931, 5: 385–388].

² 'Абӯ 'Али Аҳмад ибн Муҳаммад (или: Муҳаммад ибн Аҳмад) ибн ал-Қāсим ибн Мансӯр ибн Шахрийār ар-Рӯдабārӣ (ум. 322/934 или 323/935) — суфийский шейх, знаток преданий, правовед и литератор, долгое время жил в Багдаде, умер в Египте [ал-Хатиб ал-Багдади, 1349/1931, 1: 329–333; ас-Субки, 1324/1906, 2: 99–102; al-Sulamī, 1960, 362–369; 'Аттар, 1374/1995, 755–758].

³ 'Абӯ ал-Қāсим ал-Джунайд ибн Муҳаммад ибн ал-Джунайд ал-Қавārӣрӣ ал-Хаззāз ал-Бағдādӣ (ум. 297/910 или 298/911) — глава багдадских суфиев, родоначальник одного из двух основных течений в мусульманском мистицизме — учения о трезвости [Ал-Джуллаби ал-Худжвири ал-Газнави, 1926, 161–164, 235–236; Джамии, 1386/2007, 79–82; al-Sulamī, 1960, 141–145].

⁴ *Иттихād* (араб.) — союз, тождество. Наивысшей целью всей мистики является тождество с божеством, с мировой причиной. В исламской мистике этот мистический союз выступает в ряде различных форм и проявляется даже у одного и того же мистика не всегда в одном и том же аспекте. Высказывания мистиков выдвигают на передний план то одну, то другую сторону переживания, переливаются то в одном, то в другом цвете. Тождество Бога и человека, уничтожение двуединства происходит в исламском мистицизме так, что человек как бы растворяется в божестве или уступает ему место, и на месте двух остается всего лишь один — Бог [Ritter, 1955, 419, 420, 575, 577].

⁵ *Джазба* (араб., букв. 'страсть, страстное влечение, сильное желание, экстаз') — у суфиев это слово означало «притяжение» Аллахом, т.е. приближение суфия к Богу, минуя различные стоянки (*манāзил*), без всякого труда и усилий благодаря милости Господа. Бог Сам приближает путника к Себе, Сам приготавливает все ему необходимое для прохождения духовных стоянок, чтобы суфий не прилагал усилий. Состояние «притяжение» выпадает на долю пророков и святых. Поэтому «притяжение» исходит от Бога, в то время как желание (*майл*), любовное влечение (*маҳабба*), любовь (*'ишқ*) — от людей. В этом состоянии суфий отказывается от вещей нашего мира и забывает обо всем, кроме Бога [Саджжиди, 1373/1995, 285–286].

которое влечет влюбленного к нему. По мере того, как [возлюбленный] влечет его к себе, он будет понемногу уничтожать его бытие до тех пор, пока сначала не овладеет всеми его атрибутами, а затем путем мощного захвата не похитит у него его сущность, вместо которой подарит ему сущность, обладающую способностью сохранять его (возлюбленного. — В.Д.) атрибуты. После этого атрибуты возлюбленного проникают в ту замененную сущность. И то, что [Джунайд] сказал: «Взамен (*'alā-l-badal*) [атрибутов влюбленного]», — указывает на этот смысл, [ведь] он не говорил: «[проникновение] в [атрибуты] влюбленного». Ибо до тех пор, пока влюбленный пребывает в своем бытии, его сущность не пригодна для проникновения [в нее] атрибутов возлюбленного, [ибо, как говорят,] «тебе не унести даров без вьючных животных». И здесь проверяется подлинность [одного предания]: «Но, если Я полюблю его, Я буду для него слухом и зрением»¹ и скрытый смысл [другого предания]: «Воспринимайте нравственные качества Аллаха»². И влюбленный [здесь] на языке своего духовного состояния произнесет [стихотворение]:

Я тот, кого я люблю, а тот, кого я люблю, — это я.
Мы — два духа, которые поселились в одном теле.
И если ты увидишь меня, то ты увидишь его.
Если же ты его увидишь, ты увидишь нас³.

А это состояние — плод любви и ее крайняя степень, хотя причина любви и невидима, ибо:

Воистину, дело любви удивительно:
она даруется тебе, но нет повода для нее (т.е. для ее появления. — В.Д.)
[Кашани, 1394/2015, 404–406].

Иранский филолог Г. Ма'анӣ, издавший поэму *Кунӯз ал-асрār ва румӯз ал-аҳрār* неизвестного автора, представляющую собой объяснение трактата *ас-Савāниҳ фй-л-'ишқ* Аҳмада Ғазālӣ (ум. 520/1126) [Кунуз ал-асрар ва румуз ал-ахрар, 1346/1967], не заметил, что эта поэма в основной своей части совпадает с поэмой *'Ишқ-нāме*, считавшейся произведе-

¹ Приводимый здесь *священный ҳадӣс*, восходящий к самому Аллаху, включен ал-Бухārӣ (ум. 256/870) в его сборник преданий [Le Recueil..., 4: 231, Китāб ар-риқāқ («Книга о рабах»), глава 38].

² *Таҳаллақӯ би-аҳлāқи 'Ллāхи* — «Воспринимайте нравственные качества Аллаха» — пророческий ҳадӣс, который несколько раз встречается в сочинении *Тамхидāt* («Прологомены») знаменитого персидского философа-мистика 'Айн ал-Қудāt ал-Хамадāнӣ (492–525/1098–1131) [‘Айн ал-Кудат Мийанджи-йи Хамадани, 1341/1962, 1: 22, 66, 129, 130, 271, 300].

³ Данное стихотворение встречается в трактате *ас-Савāниҳ фй-л-'ишқ* («Откровения о любви») персидского мистика и философа Аҳмада ал-Ғазālӣ (ум. 520/1126) [Ahmad Ghazzālī's Aphorismen..., 1942, 7].

нием Санā'й. На это впервые обратил внимание М. Радавй [Маснавиهاي Хаким Сана'и, 1348/1969, VI]. Шведский ученый Б. Утас уточняет это предположение, поскольку в другой рукописи поэмы, не известной и не использованной Г. Ма'анй, встречается имя Махмӯд Кāшāнй, который может быть идентифицирован с 'Изз ад-Дйном Махмӯдом ибн 'Али Кāшāнй-йи Наҗанзй (ум. 735/1334–35), автором *Миҗбāх ал-хидāйя ва мифтāх ал-ки-фāйя* («Светильник, указывающий истинный путь, и ключ к достаточному количеству [мистического знания]») — самого известного персидского перевода трактата 'Авāриф ал-ма'āриф («Дары познаний») Шихāб ад-Дйна 'Абӯ Ҳафса 'Умара ас-Сухравардй (ум. 632/1234) [Utas Bo, 1973, 54].

Приведем перевод первых трех глав поэмы 'Ишқ-нāме, приписываемой Санā'й, с комментариями.

[Описание любви]

Любовь — птица из гнезда древней вечности (*қидам*)¹, ее пищей является то бытие (*вуджӯд*), то небытие ('*адам*)². В начальной стадии любовь поедает бытие другого (*зайр*)³ до тех пор, пока до конца не пройдет эту древнюю вечность (*қидам*). Когда ее пищей стало бытие другого, ее движение в древней вечности прекратилось, и тогда же ее пища [стала] принадлежать ей, а не другому, и качеством (*ваҗф*) ее стало не движение, а полет. [Птица любви] летает в желании самой себя, сама смотрит на свою красоту. Получив свои крылья (*нар*) из предвечности ('*азал*) до вечности ('*абад*)⁴, она ни на кого, кроме себя, не смотрит. Первооснова ('*асл*) и производная (*фар'*)⁵ с ее бытием являются трезвостью

¹ *Қидам* (араб.) — древняя, предшествующая, безначальная вечность, несотворенный мир. Слово *қидам*, обозначающая вечность, существовавшую до появления сотворенного мира, до того, как Бог создал первого человека — Адама, т.е. вечность вне мироздания, указывает на Абсолютное Бытие или Бытие Бога. Антонимом этому понятию выступает слово '*адам*, обозначающее несуществование Абсолютного Бытия, т.е. явления материального мира [Utas, 1977, 171, 199].

² Любовь — атрибут Бога. Любовь Бога к нам — основа нашего бытия. Он нас создал, так как Он нас любил. Когда любовь поражает людей, они как бы выезжают на коне из небытия в бытие. Наше бытие поддерживается любовью, с исчезновением которой мы вновь войдем в небытие.

³ Другого — т.е. того, кого она выбрала быть влюбленным. Не человек выбирает любовь, а она его, ибо она к нему приходит в то время, когда он ее еще даже не знает.

⁴ '*Азал* (араб.) — вечность без начала, предвечность; '*абад* (араб.) — вечность без конца, будущая вечность. Пересечением этих вечностей является настоящее время, миг, в котором мы сейчас пребываем, — *хāl* или *вақт*.

⁵ '*Асл* (араб.) — первооснова, *фар'* (араб.) — производная. По мнению Х. Риттера, у мистика происходит некая космическая потеря бытия (*фанā'*), при которой все вещи, за исключением Бога, исчезают в Боге, в первоначальном бытии. Ведь говорится в Коране: *куллу шай'ин хāлик-ун 'иллā ваджха-ху* — «Все вещи погибнут,

(*саҳв*)¹, а трон (*'ари*) с ковром (*фарш*) в ее бытии — стирание (*махв*)². Свет феноменального мира (*каун*) — под ее тенью, оба мира — под ногами ее. Если она полетит в желании простора [на охоту], то сокол ее величия будет охотиться на любого другого, кроме нее. Не в любое место она входит, [ибо] одного ее пера (*пар*) не смогут вынести оба мира. Она заставляет помнить и думать только о ней. Она вручит свой атрибут (*васф*) достойному, никто [как следует] не знает, каков он у нее. Разум и понимание удалены от ее атрибутов, а достичь ее не может никто, кроме нее самой.

Об обстоятельствах связи между любовью и духом

Хотя дух вышел из небытия [в бытие], он является как бы попутчиком древней вечности (*кидам*). Обнаружив во всемогуществе Достойного высшей хвалы [Бога] честь иметь отношение [к словам] «от Моего духа» (*мин рӯҳи*)³, [любовь] ждала прибытия [духа], чтобы увидеть его [на гра-

кромЕ Его лица» (28: 88(88)). Этот коранический стих — основа (*'aāc*) подобно-го мыльному пузырю мира, который исчезает в море, как капля [Ritter, 1955, 612]. Для мистика-пантеиста Богом, вероятно, является он, мистик, сам, но он является таковым в производном смысле, не в смысле подлинного первоначального бытия. Правильное состояние восстанавливается, когда производная гибнет в единственно достойном и заслуживающем внимания бытии — в первооснове [Ritter, 1955, 632]. Следовательно, собственное бытие, собственная индивидуальность мистика, а также вещественный иллюзорный мир являются производной, тогда как первооснова, происхождение, откуда все пришло и куда все вернется, — это исключительно бытие Бога.

¹ *Саҳв* (араб.) — отрезвление, трезвость, вновь обретенное сознание. Термин характеризует ощущение мистика после сокрытия (*зайбат*) от всего, кроме Бога. Отрезвление узнается по духовному опьянению (*сукр*): у того, у кого опьянение в Истине (т.е. в Боге), отрезвление также в Истине. Отрезвление и опьянение — два атрибута верующего, который постоянно отделен от Бога завесой до тех пор, пока его атрибуты не исчезнут [Саджжади, 1373/1995, с. 527].

² *Маҳв* (араб.) — стирание, исчезновение своего бытия, собственного «я», стирание собственных атрибутов. Стирание у суфиев обозначает устранение собственного бытия и упрочение, укрепление (*исбат*) суфия в его искании истины после стирания (*махв*). И стирание, и упрочение связаны с волей Бога: *йамҳу 'Ллāху mā йашā'у ва йусбиту* — «Стирает Аллах, что желает, и укрепляет» [Коран, сура 13, аят 39(39)]. Стирание имеет три степени: низшая степень — стирание заслуживающих порицания атрибутов и дурных дел; средняя степень — абсолютное стирание как восхваляемых, так и порицаемых атрибутов; высшая степень — стирание сущности [Саджжади, 1373/1995, 706–708].

³ См. Коран 15: 28(28)–29(29) : *ва 'из қāла раббука ли-л-малā'икати 'иннī хāлиқ-ун башар-ан мин салсāл-ин мин хамā-ин маснūн-ин* (28) *фа-'изā саввайту-ху ва нафаҳ-ту фй-хи мин рӯҳī фа-қа'ў лаху сādждидīн* (29) — «И вот сказал Господь твой ангелам: “Воистину, я сотворю человека из глины, издающей звук, из глины, которой придана фор-

нице с бытием]. Увидев, что он свободен, любовь сделала [в этом месте] привал и избрала его (дух. — В.Д.) своей обителью. Когда сущность (*zāt*) смешивается с атрибутом (*ṣifat*), они цепляются друг за друга. Дух подобен сущности, а любовь — атрибуту, а если они поменяются местами, то это — душа мистического познания (*ma'rifat*)¹. До тех пор, пока существует первоначальное сотворение человека (первое проявление бытия: *naḥ'at-u 'ulā*. — В.Д.) дух лучше называть сущностью. Во вторичном сотворении после смерти (во втором проявлении бытия после уничтожения человека, или воскресении из мертвых: *naḥ'at-u duvūm*. — В.Д.)² любовь является сущностью, а дух ее атрибутом — и это не пустые слова (*ṭāmāt*)³. [Любовь –] это сердцевина (*лубб*)⁴ установления [божественной] истины (*taḥḥīq*) и желание человеческого духа (*джан*) признать единственность Бога (*таḥīd*), это чистое отделение (*таджрīд*) [от внешнего мира]⁵ и

ма (28). А когда Я его выровняю и вдуну в него от Моего духа, то падайте, поклоняясь ему» (29).

¹ Дух и любовь совместно появились в бытии. Они тесно связаны, как сущность и атрибут, как дом и его жилец. Три вида отношений имеют место между духом и любовью: а) любовь возникает и существует благодаря духу; б) любовь и дух взаимно обеспечивают свое существование; в) дух существует благодаря любви.

² В Коране (29: 19(20)) встречается термин *ан-наш'а ал-āхира*, означающий второе, конечное сотворение людей Богом перед Судом, т.е. воскресение. Последнее сотворение связано с первым созиданием (араб. *ан-наш'а ал-'ūlā*), т.е. сотворением. В Коране значительно чаще встречается термин *халқ джадīд* — «новое творение» (см.: Коран 13: 5(5), 14: 22(19), 32: 9(10), 34: 7(7) и др.). В Коране (29: 19(20)) говорится о последнем создании: *кул сīрū фй-лардй фа-нзурū кайфа бада'а ал-халқа сумма 'Ллāху йунши'у ан-наш'ата ал-āхирата 'инна 'Ллāха 'алā кулли шай'ин кадйр-ун* — «Скажи: “Странствуйте по земле и смотрите, как Он начал творение; затем Аллах создает последнее творение. Поистине, Аллах властен над каждой вещью”...».

³ Для того, кто остается в своем человеческом бытии, любовь — атрибут его сущности или духа. Он не понимает, что любовь может быть сущностью после того, как человеческое бытие (первое проявление бытия), данное ему при рождении, уничтожается Богом и на его месте возникает некое бытие, покоящееся на любви (второе проявление бытия). На этой ступени человек может жить только при помощи любви.

⁴ *Лубб* (араб.) — сердцевина, ум, душа, сердце. У мистиков означает разум, освещенный божественным светом и очищенный от кожуры сомнений [Саджжади, 1373/1995, 683].

⁵ *Таджрīд* (араб. букв. 'отделение, уединение') — отделение от внешнего мира, от материальности, потеря материальности, полная изолированность. В этом состоянии суфий в мирской жизни свободен от земных желаний, а в своей скрытой внутренней жизни не просит у Господа вознаграждения ('ивад) ни в земном мире, ни в потустороннем за то, что он оставляет этот мир. Сердце и мысли мистика в этом духовном состоянии свободны от всего, что находится вне Аллаха и что удаляет его от Него [Саджжади, 1373/1995, 220–222].

[человеческий] дух (*джән*), стремящийся к отделению (*тафрӯд*)¹ [от несовершенств внутреннего мира человека].

О единстве любви

Из-за опережения (*масбӯқӣ*) у любви возникают [состояния] быть влюбленным (*'айшиқӣ*) и быть возлюбленным (*ма'шӯқӣ*). Поскольку по своей сущности любовь одноцветна², она свободна от мира и избавлена от войны. В ней нет ни опережения опережающим опереженного, ни разницы между влюбленным и возлюбленным. Ее сущность выше сторон³, и эти случайные свойства (*'авәрид*) не имеют отношения к ее сущности. А это такие свойства, как направленность на влюбленного и возлюбленного, отношение к Творцу (*хәлиқ-и*) и сотворенному (*махлӯқ-и*) [Сана'ийи Газнави, 1348/1969, 19-20].

Сравнение отрывка из раздела о любви из десятой главы трактата 'Изз ад-Дйна Махмӯда Кәшәни *Миcбәх ал-хидәйя* с тремя главами из поэмы о психологии мистической любви *Кунӯз ал-асрәр ва румӯз ал-ахрәр* (= *'Ишқ-наме*, приписываемой Сана'ийи) выявляет значительные расхождения и несовпадения в описании темы любви. С одной стороны, это можно объяснить тем, что автор писал свои сочинения на материале произведений адептов двух различных школ суфизма. Одна школа была

¹ *Тафрӯд* (араб., букв. 'делание единым, обособление') — отрицание благодаря божественной милости дополнительных дел и желаний внутри себя, кроме какого-либо одного, устранение любого постороннего элемента, отделение от всего, в том числе от божественного единства; это «внутренний» аскетизм, являющийся лишь подготовкой к просачиванию божественного бытия в «скорлупу», вынутую из человеческого «я». В состоянии *тафрӯд* все связи сердца с миром разорваны, а желания, душа, сердце и тело мистика приносятся в жертву Богу. *Тафрӯд* — это отделение мистика от несовершенств своего внутреннего мира, от своих человеческих качеств ради сближения с Богом. Поскольку, занимаясь борьбой с низменными свойствами своей природы, он не может одновременно думать о божественном единстве, получается, что в это время он отделен от Бога. Состояние *тафрӯд* следует после состояния *таджрӯд*, ибо *таджрӯд* — это прекращение связей с другими, а *тафрӯд* — это отделение от Творца (*хәққ*) путем принесения Ему в жертву своих желаний, сердца и пр. [Саджжади, 1373/1995, 248-250; *al-Ḥallāj*, 1913, 5, 168].

² В мистическом познании любовь — цель *таухӯда* (исповедания единственности и единства Бога); иначе говоря, влюбленный и возлюбленный представляют один и тот же «цвет».

³ Различие в объекте любви — акцидентально, но ее сущность возвышается над объектами любви, ибо ей не нужно «поворачиваться» в каком-либо определенном направлении, чтобы быть любовью. Она возвышается над тем, чтобы обращаться к определенным людям, цель для нее несущественна. Знание в познании любви ограничено [берегом], в суть любви оно не может проникнуть. Если знание в познании любви пойдет дальше ограничения [берегом], оно утонет.

связана со строгим соблюдением норм шариата, аскетизмом, отказом от мирских благ; другое же направление, выдвинувшее на передний план любовь, восходило к персидскому философу и мистiku Ахмаду ал-Ғазālī (ум. 520/1126), под впечатлением от теорий которого находились выдающиеся персидские суфийские поэты — Санā'й-йи Ғазнавī (ум. 535/1140 или 545/1150), Фарīд ад-Дйн 'Атṭār (ум. 617/1220 или 632/1234), Фахр ад-Дйн 'Ирāқī (610 — 688/1213 — 1289), Джалāl ад-Дйн Рӯмī (604–672/1207–1273). Этому направлению были свойственны экстатическое поведение, слушание музыки, пение, танцы, воспевание человеческой красоты. Нельзя исключать и того, что Махмӯд Кāшāнī все же не является автором поэмы *Кунӯз ал-асрāр*, но однозначно ответить на этот вопрос пока невозможно. Хотя имя Махмӯда Кāшāнī как автора поэмы упомянуто в одной стамбульской рукописи¹, что позволило в 60-е гг. XX в. предположить, что он и является ее автором, вызывает недоумение, что в средневековых персидских источниках ничего не сообщается о поэтическом переложении им выдающегося сочинения Ахмада ал-Ғазālī *ас-Савāниҳ фй-л-'ишқ* («Откровения о любви»). Сам шейх Ахмад ал-Ғазālī получил широкую известность как автор первого в персидской литературе прозаического сочинения на тему мистической любви, оказавшего огромное влияние на всю последующую традицию составления как прозаических, так и поэтических персоязычных произведений о любви. Поэтому кажется странным и труднообъяснимым, что современники Махмӯда Кāшāнī не заметили этого его труда. В любом случае дальнейшие исследования, возможно, прольют больше света на эту пока еще до конца не решенную загадку иранистики.

Список использованных источников и литературы

- 'Айн ал-Кудат Мийанджй-йи Хамадани, 1341/1962 — *Айн ал-Қудāt Мийāнджй-йи Хамадāнī 'Абӯ ал-Ма'ālī 'Абдаллāх ибн Муҳаммад ибн 'Алī ибн ал-Ғасан ибн 'Алī*. Тамхйдāt // Муçаннафāt-и 'Айн ал-Қудāt-и Хамадāнī. Введ., ред., примеч. и прилож. 'Афйф'а 'Усайрāн'а. Т. 1. Тегеран: интишārāt-и дāнишгāх-и Тихрāн, 1341/1962. С. 1–354.
- 'Аттар, 1386/2007 — *'Атṭār, Фарīд ад-Дйн Нйшāбӯрī*. Тазкират ал-авлийā' / Исследование, редактирование текста, комментарии и указатели Муҳаммада Исти'лāmī. 8-е изд. Тегеран: Интишārāt-и Заввār, 1374/1995. 919 с. + 43 с.
- Джами, 1386/2007 — *Джāмī, Нӯр ад-Дйн 'Абд ар-Раҳмāн*. Нафаҳāt ал-'унс мин ҳадарāt ал-қудс / Введение, ред. и приложения Махмӯд'а 'Абидī. 5-е изд. Тегеран: Суҳан, 1386/2007. 18 с.+72 с.+1214 с.

¹ Имеется в виду рукопись Стамбульского университета, датируемая месяцем *джумāдā II* 897 г.х. /март 1492 г. и имеющая шифр FУ 472/5 [Utas Bo, 1973, 50, 52–54].

- Ал-Джуллаби, 1926– *Ал-Джуллāбī ал-Худжвйрī ал-Ғазнавī, 'Абū ал-Ғасан 'Алī ибн 'Усмāн ибн Абī 'Алī*. Кашф ал-маҳджуб / Перс. текст, указ. и предисл., издал В.А. Жуковский. Л.: Научно-исслед. Ин-т сравнит. изуч. литератур и языков Запада и Востока при Ленинградском гос. университете, 1926. 64 с. + 607 с. + 8 с.
- Кашани, 1394/2015 — *Kāshānī 'Изз ад-Дйн Маҳмūd ибн 'Алī*. Мисбәх ал-хидәйа ва мифтәх ал-кифәйа / Предисловие, редакция, объяснение, издание текста Джаләл ад-Дйна Хумәйй. 12-е изд. Тегеран: интишәрәт-и Суҳан, 1394/2015. 120 с. + 448 с.
- Кунуз ал-асрар, 1967 — Кунӯз ал-асрәр ва румӯз ал-аҳрәр / Изд. Гулчйн Ма'әнй // Маджалле-йи дәнишкаде-йи адабийәт ва 'улӯм-и инсәнй-йи дәнишгәх-и Тихрән. Т. 14, № 3. Тегеран, 1345/1967. С. 328–351; Т. 14, № 4. Тегеран, 1346/1967. С. 494–522.
- Маснавиха-йи Хаким Сана'и, 1348/1969 — Маснавйхә-йи Ғакйм Санә'й ба индимәм-и шарҳ-и Сайр ал-'ибәд илә-л-ма'әд / Изд. и предисловие Муҳаммада Тақй Мударриса Радавй. Тегеран: Интишәрәт-и дәнишгәх-и Тихрән, 1348/1969. 63 с. + 357 с.
- Саджжади, 1373/1995 — *Саджжәдй Саййид Джа'фар*. Фарханг-и луғәт-и истиләхәт ва та'бирәт-и 'ирфәнй. 2-е изд. Тегеран: Китәбхәне-йи Тахурй, 1373/1995. 814 с.
- Саджжади, 1374/1996 — *Саджжәдй Саййид Дийә' ад-Дйн*. Муқаддаме-йй бар мабәнй-йи 'ирфән ва таsavvuf. 4-е изд. Тегеран: Сәзимән-и мутәли'е ва тад-вйн-и кутуб-и 'улӯм-и инсәнй-йи дәнишгәххә, 1374/1996. 16 с. + 372 с.
- Сана'и-йи Газнави, 1348/1969 — *Санә'й-йи Ғазнавй*. 'Ишқ-нәме // Маснавйхә-йи Ғакйм Санә'й / Редакция и предисловие Муҳаммада Тақй Мударриса Радавй. Тегеран: Интишәрәт-и дәнишгәх-и Тихрән, 1348/1969. С. 19–47.
- Ас-Субки, 1324/1906 — *Ас-Субкй, Тәдж ад-Дйн 'Абū Наср 'Абд ал-Ваххәб ибн Тәдж ад-Дйн*. Табақәт аш-шәфи'йя ал-кубрә. Т. 16. Каир: ал-Мағба'а ал-Ғусайнийя ал-мисрййя аш-шахйра, 1324/1906. Т. 2. Каир, 1324/1906. 8 с. + 322 с.
- Ал-Хатиб ал-Багдади, 1349/1931 — *Ал-Ғәтйб ал-Бағдәдй, 'Абū Бакр Аҳмад ибн 'Алī*. Та'рйх Бағдәд 'ау мадйнати-с-саләм Каир: мактабат ал-Ғәнджй, 1349/1931. Т. 1, Каир, 1349/1931. — 441 с.; Т. 5. Каир, 1349/1931. — 511 с.
- Хумайй, 1394/2015 — *Хумәйй, Джаләл ад-Дйн*. Муқаддаме-йи мусаҳхйх // *Kāshānī, 'Изз ад-Дйн Маҳмūd ибн 'Алī*. Мисбәх ал-хидәйа ва мифтәх ал-кифәйа / Предисловие, редакция и объяснение Джаләл ад-Дйна Хумәйй. 12-е изд. Тегеран: Интишәрәт-и Суҳан, 1394/2015. С. 1. — 120 с.
- Aḥmad Ghazzālī's Aphorismen, 1942 — *Aḥmad Ghazzālī's Aphorismen über die Liebe*. Herausgegeben von Hellmut Ritter. Leipzig; Istanbul: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1942 (Bibliotheca Islamica 15). VII S.+106 S.
- Al-Ḥallāj, 1913 — *Al-Ḥallāj, Ḥusain b. Maṣṣūr*. Kitāb al-Ṭawāsīn. Texte arabe, publié par L. Massignon. Paris: Librairie Geuthner, 1913. 2 p.+XXIV p.+223 p.+1 p.

- Le Recueil, Vol. IV, 1908 — Le Recueil des Traditions Mahométanes par *Abou Abdallah Mohammed ibn Ismail al-Bokhāri*. Publié par M. Ludolf Krehl. Vol. I — IV. Leyde: E.J. Brill, 1862 — 1908. Vol. IV. Leiden: E.J. Brill, 1908. — 501 p.
- Ritter, 1955 — *Ritter, H.* Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Aṭṭār. Leiden: E.J. Brill, 1955. IX S.+ 777 S.
- Al-Sulamī, 1960 — *Al-Sulamī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusain b. Muḥammad b. Mūsā.* Kitāb Ṭabaqāt al-ṣūfiyya. Texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen. Leiden: E.J.Brill, 1960. 590 pp.
- Utas, 1977 — *Utas, Bo.* A Persian Sufi Poem: Vocabulary and Terminology. Concordance, frequency word-list, statistical survey, Arabic loan-words and Sufi-religious terminology in Ṭarīq ut-taḥqīq (A.H. 744). Lund: Curzon Press, 1977. 214 p. + 53 p. (Scandinavian Institute of Asian Studies monograph series. No 36)
- Utas Bo, 1973 — *Utas, Bo.* Ṭarīq ut-taḥqīq. A Sufi Mathnavi ascribed to Ḥakīm Sanā’ī of Ghazna and probably composed by Aḥmad b. al-Ḥasan b. Muḥammad an-Naxčavānī. A critical edition, with a history of the text and a commentary. Lund: Studentlitteratur, 1973. 245 p. + 53 p. (Scandinavian Institute of Asian Studies monograph series. No 13)

References

- Ain al-Kudāt Miiāndzhī-ii Hamadānī Abū al-Ma‘ālī ‘Abdallāh ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī. *Tamhīdāt* [Prolegomena]. Muṣannafāt-i ‘Ain al-Ḥudāt-i Hamadānī [Essays of ‘Ain al-Ḥudāt al-Hamadānī]. Introduction, text editing, notes and appendices by ‘Afīf ‘Usairān. Vol. 1. Teheran: intishārāt-i dānishgāh-i Tihirān, 1341/1962, pp. 1–354. (In Persian)
- ‘Aṭṭār, Farīd ad-Dīn Nishābūrī. *Tazkīrat al-avliiā’* [The Lives of the Saints]. Research, text editing, comments and pointers by Muḥammad Isti‘lāmī. 8th Edition. Teheran: Intishārāt-i Zavvār, 1374/1995, 919 pp. + 43 pp. (In Persian)
- Jāmī, Nūr ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān. *Nafaḥāt al-uns min ḥaḍarāt al-ḥuds* [Breaths of Friendship from Those in Whom There is Holiness]. Introduction, text editing and appendices by Maḥmūd ‘Ābidī. 5th Edition. Teheran: Sukḥan, 1386/2007, 18 pp.+72 pp.+1214 pp. (In Persian)
- Al-Jullābī al-Hujwīrī al-Ḡaznavī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Uṣmān ibn Abī ‘Alī. *Kashf al-maḥdzhūb* [Revealing the Hidden Behind the Veil]. Published by V.A. Zhukovskii. Leningrad: Research Institute for Comparative Study of Literature and Languages of the West and East at Leningrad State University, 1926, 64 pp.+607 pp.+8 pp. (In Persian)
- Kāshānī ‘Izz ad-Dīn Maḥmūd. *Miṣbāḥ al-hidāya va miftāḥ al-kifāya* [A Lamp Pointing the True Way, and the Key to Enough of Mystical Knowledge]. Introduction, text editing and publishing by Dzhālāl ad-Dīn Humāī. 12th Edition. Teheran: Intishārāt-i Sukḥan, 1394/2015, 120 pp.+ 448 pp. (In Persian)
- Kunūz al-asrār va rumūz al-aḥrār [Treasures of Mysteries and Symbols of the Righteous]. In: *Gulchin Ma’ani. Madzhalle-ji danishkade-ji adabijat wa*

- 'ulum-i insani-ji danishgah-i Tihran* [Gulchin Ma'ani. Journal of the Faculty of Philology and Humanities of the University of Tehran] vol. 14, no. 3. Tehran, 1345/1967. pp. 328–351; Vol. 14, no. 4. Tehran, 1346/1967, pp. 494–522. (In Persian)
- Masnawihā-ji Hakim Sana'i ba indimam-i sharh-i Sajr al-'ibad ila-l-ma'ad [Poems of Hakim Sana'i with the attachment of a Commentary on the Poem "The Journey of God's Servants to the Otherworld"]. Edition and foreword by Muhammad Taki Mudarris Raḍavi. Tehran, 1348/1969, 63 pp., 357 pp. (In Persian)
- Sadzhdzhādī Saiid Dzha'far. *Farhang-i luḡāt-i iṣṭilāḥāt va ta'bīrāt-i 'irfānī* [Dictionary of Mystical Terms and Expressions]. 2nd Edition. Teheran: Kitābkhāne-ii Ṭahūrī, 1373/1995, 814 pp. (In Persian)
- Sadzhdzhadi, Sajjid Ḍija' ad-Din. *Muqaddame-ji bar mābani-ji 'irfan va tasavvuf* [Introduction to the Basics of Mystical Knowledge and Sufism]. 4th edition. Tehran, 1374/1996, 16 pp., 372 pp. (In Persian)
- Sanā'ī-ii Ḡaznavī. 'Ishq-nāme [The Book of Love]. In: *Maṣnavīhā-ii Ḥakīm Sanā'ī* [The Poems of Ḥakīm Sanā'ī]. Text editing and preface by Muḥammad Taḳī Mudarris Raḍavī. Teheran: Intishārāt-i dānishgāh-i Tihrān, 1348/1969, pp. 19–47. (In Persian)
- As-Subkī, Tādh ad-Dīn Abū Naṣr 'Abd al-Vahhāb ibn Tadh ad-Dīn. *Ṭabaqāt ash-shāfi'īa al-kubrā* [The Biggest Categories of Shafi'is]. Vol. 1–6. Cairo: al-Maṭba'ah al-Ḥusainīyyah al-miṣrīyyah al-shahīrah, 1324/1906. Vol. 2. Cairo, 1324/1906, 8 pp.+ 322 pp. (In Arabic)
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī. *Ta'rīkh Baghdād au madīnatis-salām* [The History of Baghdad or a Prosperous City]. Vol. 1–14. Cairo: Maktabat al-Khāndzhī, 1349/1931. Vol. 1. Cairo, 1349/1931, 441 pp.; vol. 5. Cairo, 1349/1931, 511 pp. (In Arabic)
- Humāī, Dzhālāl ad-Dīn. Muqaddame-ii muṣaḥḥiḥ [Editor's Preface]. In: 'Izz ad-Dīn Maḥmūd Kāshānī. *Miṣbāḥ al-hidāya va miftāḥ al-kifāya* [A Lamp Pointing the True Way, and the Key to Enough of Mystical Knowledge]. Preface and text editing by Dzhālāl ad-Dīn Humāī. 12th Edition. Teheran: intishārāt-i Sukḥan, 1394/2015, pp. 1–120 (In Persian)
- Aḥmad Ghazzālī's Aphorismen über die Liebe*. Herausgegeben von Hellmut Ritter. Leipzig; Istanbul: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1942, VII S.+106 S.
- Al-Ḥallāj, Ḥusain b. Maṣṣūr. *Kitāb al-Ṭawāsīn*. Texte arabe, publié par L. Massignon. Paris: Librairie Geuthner, 1913, 2 p.+XXIV pp.+223 pp.+1 pp.
- Le Recueil des Traditions Mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismail al-Bokhāri*. Publié par M. Ludolf Krehl. Vol. I–IV. Leyde: E.J.Brill, 1862 — 1908, vol. IV, Leiden: E.J. Brill, 1908, 501 pp.
- Ritter, H. *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*. Leiden: E.J. Brill, 1955, IX S.+ 777 S.
- Al-Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusain b. Muḥammad b. Mūsā. *Kitāb Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*. Texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen. Leiden: E.J. Brill, 1960, 590 pp.

- Utas, Bo. *A Persian Sufi Poem: Vocabulary and Terminology. Concordance, frequency word-list, statistical survey, Arabic loan-words and Sufi-religious terminology in Ṭarīq ut-taḥqīq (A.H. 744)*. Lund: Curzon Press, 1977, 214 pp. + 53 pp. (Scandinavian Institute of Asian Studies monograph series. No 36)
- Utas, Bo. *Ṭarīq ut-taḥqīq. A Sufi Mathnavi ascribed to Ḥakīm Sanāʿī of Ghazna and probably composed by Aḥmad b. al-Ḥasan b. Muḥammad an-Naxčavānī. A critical edition, with a history of the text and a commentary*. Lund: Studentlitteratur, 1973, 245 pp. + 53 pp. (Scandinavian Institute of Asian Studies monograph series. No 13)

Гасем Какаи

(PhD, профессор Ширазского университета, Отделение теологии и исламоведения, Факультет литературоведения и гуманитарных наук; e-mail: ghkakaie@rose.shirazu.ac.ir)

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЕДИНОБОЖИЯ ДЕЙСТВИЙ АШАРИТАМИ И АРИФАМИ¹

Аннотация. Тема единобожия действия (*тавхӯд ал-аф'āl*) ранее неоднократно рассматривалась в ряде работ: в одних — обзорно, в других же — применительно к мистическим доктринам отдельных персоналий, таких как Ибн 'Араби, Хāфиз или Рӯми. Как правило, в исследованиях подобного рода обсуждается и отношение мусульманских мистиков к ашаризму. В частности, по сей день ведутся споры о том, справедливо ли относить Рӯми к ашаритам: пока одни специалисты заявляют о тождестве теологических взглядов последователей ал-Аш'ари и Мавлāны, другие называют само сопоставление двух систем взглядов результатом поверхностного знакомства исследователей с ашаризмом и ирфаном. Одним из наиболее специфических учений ашаритов, которое лежит в основании целого ряда их богословских концепций, принято считать учение о субъективном характере прекрасного и безобразного (*хусн ва қабх*), противопоставленное эстетическому объективизму мутазилитов. В статье отмечается настороженное в целом отношение теоретиков-суфиев к ашаритским мистикам: так, Ибн 'Араби, хотя и относится с большим уважением к ашариту ал-Ғазāли и даже цитирует хадисы со ссылкой на его труды, все-таки считает его более аскетом, чем мистиком. По мнению «Величайшего шейха» суфиев, язык ряда пассажей в работах ал-Ғазāли характеризует его не как просвещенного божьего человека (*'ахл Аллāх*), а скорее как одного из рядовых членов (*'аввām*) тариката. Как следствие, автор статьи отмечает теоретические различия между ашаритским каламом и ирфаном, а также опровергает сложившийся в исследовательской литературе

¹ Перевод с персидского и примечания А.А. Лукашева (Институт философии РАН).

стереотип об одинаковой рецепции мутакаллимами и суфиями теологического детерминизма. Делается вывод, что между этими направлениями исламской мысли нет консенсуса по вопросу о том, следует ли считать Бога единственным актором тварного мира.

Ключевые слова: единобожие, суфизм, ирфан, ашаризм, Ибн ‘Арабӣ, ал-Газālī, действие, детерминизм.

Ghasem Kakaie

(PhD., Shiraz University, Islamic Theology and Islamic Studies Department;
e-mail: ghkakaie@rose.shirazu.ac.ir)

THE INTERPRETATION OF “TAWḤĪD AL-AF‘ĀL” IN ASHARISM AND IRFAN

Abstract. The unity of actions issue was discussed in a number of researches sometimes in general, other times as a mystical doctrine of concrete authors as Ibn ‘Arabī, Hafez or Rumi. Usually such works deal with the attitude of the Muslim mystics to the *Aṣ‘ariyyah* School. In particular, scientists still argue whether we can treat Rumi as an Ashari thinker or not: while some scholars speak about the Asharites and Rumi’s views identity, others are sure, that their comparison itself evidences superficial acquaintance of the ones who compare with the Asharism and Irfan. One of the most special teachings of the Asharites, basic for a number of their theological concepts, is the teaching about the subjectiveness of good and ugly (*ḥusn wa qabḥ*), opposite to the aesthetic objectivism of Muatazilites. The article takes into consideration the point of the generally wary attitude of Sufi theorists to the mystics-Asharites. For example, though Ibn ‘Arabī respects the Asharite al-Ġazālī a great deal, and even quotes hadiths by his works, he treats him mostly as an ascetic but not a mystic. In the Greatest Shaikh’s opinion, the language of certain places in the works by al-Ġazālī characterizes him not as an enlightened mystic, but as one of the ordinary tariqat members (*‘awām*). Consequently, the paper author notices a number of the theoretical differences between the Asharite Kalam and Irfan; it also disproves a stereotype of the theological determinism reception by the Mutakallims and Sufis. The paper’s author concludes that the two schools do not agree whether it is possible to treat the God as the only one actor of the created world or not.

Keywords: Monotheism, Sufism, Irfan, Asharism, Ibn ‘Arabī, al-Ġazālī, Act, Determinism.

Характер связи между Богом, человеком и миром — важнейшая метафизическая проблема, с которой имеет дело решительно любое теистическое мировоззрение. Основная особенность мировоззрений такого рода заключается в том, что они стремятся объяснить роль и значение этих трех начал в структуре бытия. В центр одних теистических мировоззрений полагается Бог, другие — выстраиваются вокруг фигуры человека, а третьи — и вовсе представляют собой попытку гармонизировать эти начала.

В теоцентрической исламской мысли существуют два основных подхода к решению обозначенной выше проблемы. Оба подхода всю полноту могущества¹ этих трех начал закрепляют исключительно за Богом. Эти два направления — ашаризм и ирфан, мусульманский мистицизм. Под ашаризмом мы понимаем направление калама, основателем и эпонимом которого был шейх 'Абӯ ал-Ҳасан ал-Аш'арӣ и которое окончательно оформилось в трудах его учеников и последователей. Под ирфаном же мы понимаем школу мистицизма, получившую известность в связи с личностью и учением Муҳӣ ад-Дйна Ибн 'Арабӣ.

На первый взгляд, неискушенный исследователь и впрямь может попытаться обнаружить в высказываниях представителей этих двух направлений ряд параллелей, например, по вопросу о принуждении, свободе выбора или отрицании причинности, по вопросу лицезрения Бога, проблемам катафатического и апофатического богословия. Кажется, и ашариты, и ариффы, т.е. адепты ирфана, с сомнением относятся к возможностям *ratio*, единодушны в решении проблем теодицеи и абсолютизации божественной воли (*ирп̄да*). Некоторые авторы даже считали эти два направления одним, апеллируя к их рационалистической установке (*хумайят аз 'ақл*), — и, игнорируя таким образом иррационализм ашаритов, связывали их вероубеждение с ирфаном. Другая группа специалистов рассуждала аналогичным образом, но все-таки считала ариффов противниками ашаризма, принимая во внимание полемику между шиитскими мистиками и суннитской школой калама. Третьи же, утверждая, будто эти два направления удачно коррелируют друг с другом именно в контексте иррационализма ирфана, де-факто разрабатывали апологию ашаризма.

Упомянутые проблемы ожидаемо прорабатываются в ряде работ лишь обзорно, в других же приводятся в качестве элементов реконструкции учений выдающихся мусульманских мистиков, таких как Ибн 'Арабӣ,

¹ Имеется в виду атрибут способности к действию, предшествующий проведению в жизнь того или иного акта. В арабо-мусульманской мысли именно могущество служит предметом метафизической спекуляции о структуре деяния и мере его автономности (*прим. ред.*).

Х̣афиз или Рӯмӣ. В исследованиях подобного рода обсуждается в том числе и отношение этих авторов к ашаризму. Сейчас также идут споры о том, допустимо ли причислять Рӯмӣ к ашаритам [Суруш, 1372 г.х., 285], учитывая его теологические воззрения. На наш взгляд, само сопоставление вероубеждения ашаритов с религиозной философией Мавлāны демонстрирует недостаточное знакомство исследователя с предметом его научного интереса [Амули, 1372 г.х., 256].

Никто не подвергает сомнению то, что ирфан и калам представляют собой два абсолютно независимых и методологически различных вида богословского знания в рамках исламской традиции (*ма'рифат*). Если обсуждается вопрос о сходствах и различиях ашаризма и ирфана, он неизменно связывается с конкретными учениями (*да'авӣ*) этих двух школ. Совпадают ли их учения по проблеме единобожия действий, или между ними все-таки прослеживаются значительные различия? Если же они различны, то в чем заключается это различие? И настолько ли они различны, чтобы мы строго разграничивали дискурс этих двух школ?

Полемика Ибн 'Арабӣ с ашаритами

В действительности ариффы школы Ибн 'Арабӣ не принимают основные и характерные для теологии ашаризма положения. Приведем здесь в качестве примера несколько проблем, по которым последователи Ибн 'Арабӣ и ал-Аш'арӣ не могут прийти к согласию.

А) К числу важнейших и наиболее характерных для ашаритской мысли положений, лежащих в основании целого ряда их концепций, относится учение о субъективной природе этико-эстетических характеристик — благого и безобразного (*хусн ва қабҳ*), — противопоставленное объективизму мутазилитов. Ашариты трактуют благое и безобразное как зависящие единственно от божественной воли правовые установления (*шар'ӣ*), но не как рационально выводимые нормы ('*ақлӣ*). Ибн 'Арабӣ так комментирует свои разногласия с ашаритами по этому вопросу:

Благое и безобразное для благих и безобразных явлений — самостная характеристика. Однако благость или безобразность некоторых из этих явлений можно постичь рационально... а благо или зло иных явлений постигается исключительно через правовые установления, через Закон (*шар'*), который утверждает благо одного и зло другого. Фактически, сказанное пришло из Закона, а не придумано (*инши'а*) или решено (*хукм*) кем-то [Ибн Араби, 1985, 1:206].

В другом месте он следующим образом характеризует позицию мутазилитов по этому вопросу: «Утверждение, что безобразное безобразно са-

мною, а благое самосто́но благо, усиливает позицию мутазилитов» [Ибн Араби, 1985, 4:377].

Б) Другой отличительной особенностью ашаритской теологии является катафатическое утверждение о том, что божественные атрибуты не тождественны божественной самости. Принимая во внимание именно эту особенность своего учения, ашариты называют себя катафатиками (*'ахл-и усбāt*), чтобы отличаться от апофатиков-мутазилитов. Ибн 'Араби принципиально не согласен с ашаритами по этому вопросу:

Наши противники говорят, что Всевышний Господь знает благодаря знанию, способен действовать благодаря могуществу и видит благодаря зрению... мутакалимы-ашариты соглашаются с тем, что здесь нечто прибавляется к божественной самости... в то время как строгого доказательства тому не приводят [Ибн Араби, 1985, 3:269].

В другом месте об ашаритах «Величайший шейх» суфизма пишет следующее:

[Божественное] знание в отношении всех вещей есть знание единое. Множество — в познаваемом, не в самости. Ашарит же фантазирует и полагает, будто Он в своей самости и атрибутах множественен. Истина отвергает то, о чем он говорит [Ибн Араби, 1985, 4:116; 1:193, 194].

В «Геммах мудрости» Ибн 'Араби, хотя и не называет ашаритов напрямую, заявляет об ошибочности их взглядов:

Тот, кто не вкусил этого дела (ирфана. — К.К.) и не сделал этого шага... ему не хватает смелости, чтобы сказать: божественная самость — та же милость и тот же атрибут. Он делает вывод о том, что самость — не сам атрибут и не нечто иное по отношению к нему.

Қайсарӣ, толкователь «Гемм...», поясняет, что в процитированном отрывке Ибн 'Араби критикует именно ашаритов [Кайсари, 1363 г.х., 409].

В) Ибн 'Араби неоднократно называет ашаритов «невеждами» за то, что те ожидают увидеть Бога воочию в День воскресения: «Тот, кто сам в своей душе не видит Истинного, но ждет узреть его своими глазами в День воскресения, — невежда (*джāхил*)» [Кайсари, 1363 г.х., 206].

Г) Ибн 'Араби в разных местах своих трудов отмечает, что раб не может быть принужденным (*маджбӯр*) к действию и отмечает, что джабризм — своеобразная агностическая позиция: наличие человеческих воли и выбора сторонниками этого учения одновременно и признается, и отвергается. Деконструируя «учение о принуждении», Ибн 'Араби называет ашаритов «лгунами» [Ибн Араби, 1985, 4:283]. В другом месте, рассуждая о том же, он называет их «фантазерами» или «мечтателями»

[Ибн Араби, 1985, 1:199] и по той же причине клеймит их как «несправедливых» [Ибн Араби, 1985, 3:250].

Д) Рассуждая о возникновении мира, ашариты заключают о недействительности (*ta'tīl*) божественной эманации. Поскольку фаласифа с ними в этом не согласны, ашариты уличают их в неверии, как о том писал ал-Газāли в своей «Непоследовательности философов». Ибн 'Араби такое утверждение называет «вымыслом». По его мнению, бытие возникает иным образом:

Тот, кто предполагает разделенность между Богом и миром, и полагает, будто допустимо существование опережения и отставания между ними, увлечен ложным вымыслом, в котором нет истины. Наш же метод рассуждения о возникновении мира иной, чем тот, которым пользовались ашариты [Ибн Араби, 1985, 1:207].

Тем не менее, наряду с упомянутыми разногласиями и разногласиями иного рода, эти два направления мысли имеют также и много общего. И ирфан, и ашаризм принципиально теоцентричны (*хoдāмeхварāне*), авторы их доктрин отрицают, что «то, что кроме Бога», может служить источником воздействия (*ta'cīr*) или агентом причинности (*сабабийий-ат*). Именно в силу наличия упомянутых сходств многие авторы не обращали внимания на существующие различия между каламической школой и мусульманским теоретическим мистицизмом¹. Мы же в данной работе сперва рассмотрим связи и сходство взглядов представителей этих религиозно-философских направлений, а затем осветим особенности предложенных ими интерпретаций теоцентризма.

Сходства и связи ашаризма и ирфана

А) Наиболее важные основания парадигмальных сходств в богословии этих двух школ следует искать в кораническом учении о единобожии. Как ашариты, так и арифы признают гносеологическую ценность Корана и откровения (*вахйий*). Оба направления, постулируя теоцентричность своей доктрины, характеризуют Бога как универсальную первопричину и апеллируют к известной формуле: «Нет иной действующей причины (*му'аcсир*) в бытии, помимо Бога». Иными словами, в постановке этого вопроса оба направления полагаются на одно, общее для них теоретическое основание. Однако наличие единого основания рассуждения не гарантирует единство понимания (*фахм*).

¹ См., напр.: [Ибн Араби, 1370 г.х., 2: 277, 281], где 'Абū ал-'Алā 'Афйфй многократно относит Ибн 'Араби к числу адептов ашаризма. См. также статью 'Абдулкарима Суруша о причинности и справедливости у Румй [Суруш, 1372 г.х.].

Б) Другой чертой, которая роднит эти две школы, является их общая неприязнь к мутазилитам и обвинение их в «перепоручении» (*тафвīд*) действий человеку — то есть в вере в «сотворение» человеком собственных действий (*халқ-и а'амāl*). Поскольку по этой проблеме имел место серьезный конфликт между ранними ашаритами и мутазилитами, большинство исламских мутакаллимов разделились на два враждующих лагеря. Естественно, что арифы и философы-мистики (*хокамā-и мота'ала*), обсуждая позиции школ калама по этому вопросу, более благосклонно относились к ашаризму, чем к мутазилизму. Точнее говоря, они утверждали истинность своих взглядов, считали учения ашаритов ложными, а взгляды мутазилитов — и вовсе губительными. Имам Хомейни, критикуя покойного Маджлиси по вопросу о «[предопределенном] распределении благ», в котором последний усматривал консенсус между шиитами и мутазилитами, замечал:

Нужно понимать, что этот вопрос относится к теме предопределения (*джабр*) и перепоручения [деяний], и здесь следование пути имамизма несовместимо ни с позицией ашаритов, ни с позицией мутазилитов. Конечно, мутазилитский калам вызывает меньше симпатии (*би арджтар*), чем ашаритский, в нем больше [теоретических] недостатков, и если бы некоторые из имамитских мутакаллимов проявили бы к нему интерес, это привело бы к забвению ими Истины в этом мире и в будущем [Хомейни, 1368 г.х., 472].

В другом месте, также критикуя Маджлиси, Хомейни продолжает:

Разногласия с ашаритами объяснимы: поскольку они следуют пути джабризма, их путь противоречит очевидному свидетельству разума, доводов и интуиции. Однако айаты и предания никоим образом не согласуются с учением мутазилитов; оно исходит из доктрины перепоручения [деяний людям], и их путь еще более ложный, чем путь ашаритов, их гадость и срам непереносимы» [Хомейни, 1368 г.х., 537].

Из этого можно заключить, что шиитские религиозные авторитеты усматривали большую угрозу в мутазилитском учении об автономии человеческого действия, чем в джабризме; именно поэтому они усматривали в ашаризме большую близость к [истинной, по их мнению,] религиозной мысли — разумеется, в полемических целях [Давани, 1402 г.х.]. Как бы то ни было, они считали, что ашариты «смотрят только правым глазом», а мутазилиты — «только левым» [Туси, 1402 г.х.]. По другому меткому выражению, шиитские теологи считали, что высказывания мутазилитов были ложными на все сто процентов, а ашаритов — только на девяносто девять.

В) Другим вопросом, по которому можно усмотреть единомыслие этих двух школ мысли, — их резкое несогласие с философами-перипатетиками и их спекулятивным рационализмом. Ариффы считали адептов фальсафы невеждами, а ашариты — неверными. Если мы обратим внимание на то, что ашариты и ариффы в большей степени были нацелены на толкование Корана, а философы — на рационалистическое комментирование греческих сочинений, мы лучше уясним для себя общие для мистиков и мутакаллимов аксиоматические основания теологии.

Г) Сопоставив два упомянутых фактора, мы откроем для себя еще одну неочевидную, на первый взгляд, параллель между учениями ариффов и ашаритов.

Во-первых, как показывают исторические свидетельства, подъем (*нахда*) ашаризма, связанный с ощутимыми ударами, который он нанес мутазилитскому мировоззрению при поддержке со стороны некоторых аббасидских халифов, а также с появлением таких выдающихся личностей, как ал-Ғазāли и Фахр ад-Дин ар-Рāзй, — словом, этот подъем позволил ашаризму выйти на пик своей идеологической экспансии. Андалузский философ Ибн Рушд, хорошо знакомый с работами выдающихся мутазилитов, критиковал их, тем самым косвенно содействуя торжеству ашаритской теологии [Ибн Рушд, 1388 г.х., 64]. Таким образом, к XII в. ашаризм утвердился как официальная доктрина суннитского мира, и основы его вероучения были приняты большинством суннитской уммы в качестве доктринальных основ.

Во-вторых, сами ариффы предпочитают снисхождение (*масāмух*) и заключения об истинности (*масвйб*) полемически заостренным спорам и обвинениям. Рассматривая вероубеждение оппонентов, они не всегда адресовали им жесткие инвективы — даже в том случае, если наблюдали серьезный, по их мнению, изъян. Сам Ибн ‘Араби объяснял это так: «Не стремись к отвержению и опровержению кого-либо из людей, но старайся, ради широты божественной милости, найти ему оправдание» [Ибн Араби, 1985, 3:270].

Принимая во внимание две вышеприведенные преамбулы, мы имеем основание заключить, что ариффы проявляли снисходительность по отношению к ашаризму, который на протяжении веков оставался победившим учением, и гомилетически пользовались наработками ашаритских теологов. Например, Ибн ‘Араби, раскритиковав взгляды ашаритов на обособление божественных атрибутов от самости, все же отмечал:

Дискуссия и споры по этому вопросу ведутся уже давно. Наш подход состоит в том, чтобы отрицать их взгляды и спорить с ними; это — не уклонение (*истивār*) [от дискуссии]» [Ибн Араби, 1985, 3:269].

В другом месте, приведя различные высказывания о сотворении действий, Ибн ‘Арабӣ не критикует их, но и не соглашается с ними. Он убежден: «Арифу достаточно намека».

Я подробно разбираю этот вопрос, но истину этого дела, так как она есть, не определяю (*та‘ийн*). Ибо в этом деле сокрыты вред и распри, а от слов моих разногласия не уйдут из этого мира. Потому лучше мне оставить это дело за завесой общих утверждений и сохранить намеки. Мыслители же наши (арифы. — К.К.) поймут то, о чем я говорю намеками» [Ибн Араби, 1985, 10:504].

Итак, Ибн ‘Арабӣ по снисхождению говорит о верности иных утверждений мутазилизов и ашаритов (в частности, по вопросу о творении действий), поскольку они рациональны (*ақлийй*) и соответствуют закону (*шар‘ийй*) [Ибн Араби, 1985, 10:504]¹.

Д) Исторически ашаризм и ирфан связывают несколько выдающихся персоналий, считающихся одновременно и арифами, и мутакаллимами. Здесь в первую очередь следует упомянуть имена Рӯмӣ и ал-Ғазālӣ. С этими фигурами многие специалисты связывают эволюцию и развитие ашаритского крыла исламской мысли. Так, Шахӣд Муṭаххарӣ убежден, что именно благодаря ал-Ғазālӣ традиционный калам сблизился с ирфаном и суфизмом, а поздний ашаризм в некоторой степени утратил каламический этос и приобрел черты ирфана [Мутаххари, 1377 г.х., 480, 50]. Подобные замечания историки исламской мысли делали и в адрес Рӯмӣ. О роли, которую сыграл ал-Ғазālӣ в деле сближения калама и суфизма, можно говорить с двух точек зрения:

1) *Ал-Ғазālӣ и ашаризм*. Пожалуй, следует отметить консенсус исследователей по вопросу о принадлежности ал-Ғазālӣ к ашаризму. Именно он укрепил и упрочил теоретические основы ашаризма, противостоя не только мутазилизму, но и арабоязычному перипатетизму. В своей «Непоследовательности философов» он не только выступил с апологией ашаризма, но и значительно обогатил дискурс последнего — как полемически, так и методологически. Так же и во всех своих работах по каламу, включая «Правила вероубеждений» и «Умеренность в убеждении», он твердо придерживался ашаритской доктрины.

2) *Ал-Ғазālӣ и ирфан*. Как следует из биографии и трудов ал-Ғазālӣ, а также из его собственных слов в работе «Избавляющий от заблуждений», он постепенно от калама обратился к ирфану. В его последних работах обнаруживается ряд высказываний, свидетельствующих о знакомстве

¹ Конечно, занятую «Величайшим шейхом» позицию можно объяснить в значительной степени не только снисхождением, но и практикой «сокрытия [истинной веры]» (*тақиййа*).

мыслителя с основоположениями ирфана. Даже в работе «Ниша светов» он охарактеризовал путь мистика как высокий, недостижимый для мутакаллимов путь познания. В этих словах имплицитно выражена эволюция взглядов ал-Ғазālī от ашаризма к ирфану, о которой не раз говорил Шахїд Мутаххарї.

Однако, как мы отмечали выше, для многих современных шиитских теологов (а автор причисляет себя к таковым) ирфан — это школа Муҳї ад-Дїна Ибн ‘Арабї. Как следствие, отметим, что ал-Ғазālī, хоть и воспринявший основные идеи исламского мистицизма, все же оставался по преимуществу мутакаллимом-ашаритом. Несмотря на то, что Ибн ‘Арабї отзывается в своих работах об ал-Ғазālī с большим уважением и даже цитирует ряд его высказываний [Ибн Араби, 1985, 1:143], «Величайший шейх» считал его более аскетом, чем арифом [Ибн Араби, 1985, 3:237]. Ибн ‘Арабї уверен: язык многих пассажей в работах ал-Ғазālī (в частности там, где он говорит о позерстве (*рийā’*) или искренности (*ихлāṣ*)) характеризует его не как просвещенного мистика (*‘ахл Аллāх*), а скорее, как одного из непросвещенных членов (*‘аввām*) тариката.

То что говорят непросвещенные члены этого тариката (ирфан. — К.К.), такие как ‘Абў Хāмид [ал-Ғазālī] и Муҳāсибї, а также подобные им, не есть речи того, кто не видит ничего, кроме Бога; мы же обсуждаем такие вопросы только с просвещенными (*‘ахл Аллāх*) [Ибн Араби, 1985, 8:482].

В другом месте Ибн ‘Арабї также не усматривает у ал-Ғазālī чистоты мистического опыта и считает его невежественным в «сокровенных» темах ирфана — в частности, в вопросе совершенного пророчества, которое следует отличать от пророчества законодательного и признавать его «врата» (т.е. возможность возобновления) «открытыми»:

Степень (*мақām*) совершенного пророчества... — высокая степень, о которой большинство членов нашего тариката, как, например, ал-Ғазālī и ему подобные, пребывают в незнании (*джāхил*), ибо постижение сего дается немногим» [Ибн Араби, 1985, 11: 358].

В любом случае переход от ашаризма к ирфану требует эволюции, при которой снижается влияние спекулятивного, рационалистического метода на мировоззрение «гностика». Признания ал-Ғазālī, зафиксированные в «Избавляющем от заблуждения» и «Нише светов», свидетельствуют о справедливости обращенных против него инвектив Ибн ‘Арабї. Таким образом, несмотря на расхожее мнение, ал-Ғазālī не произвел синтез ашаризма и ирфана: он просто не смог до конца пройти путь от калама к мистицизму.

Принимая во внимание все вышесказанное, мы сможем определить и место Рӯмӣ в истории ашаризма и ирфана. Если учесть существенное отличие ирфана Ибн ‘Арабӣ от взглядов ашаритов, с одной стороны, и сильное влияние ирфана Ибн ‘Арабӣ на Рӯмӣ — с другой, можно сделать вывод о том, что взгляды Рӯмӣ в своей основе расходятся с ашаризмом. Его взгляды претерпели гораздо более глубокую, чем у ал-Газālӣ, эволюцию от ашаризма к ирфану. Мы ранее упоминали о расхождении во взглядах между ашаритами и Ибн ‘Арабӣ. О сильном влиянии ирфана Ибн ‘Арабӣ на Рӯмӣ следующим образом рассуждал Муртаза Мутаххарӣ:

Рӯмӣ с Ибн ‘Арабӣ связал его современник — Садр ад-Дин Қунавӣ (пожалуй, лучший толкователь трудов Ибн ‘Арабӣ). Так Рӯмӣ воспринял не только терминологию, но и сам ирфан Ибн ‘Арабӣ. Таким образом от Ибн ‘Арабӣ к Рӯмӣ перешло практически все. Рӯмӣ, конечно, был выдающимся гением,.. но и влияние на него ирфана Ибн ‘Арабӣ также было выдающимся [Мутаххарӣ 1360, 236–237].

Мы не должны обманываться кажущимся сходством между учением ашаритов и доктриной Рӯмӣ или, подобно некоторым знатокам хадисов, мутакаллимам и писателям, поверить, будто «Джалāl ад-Дин Рӯмӣ-теолог — ашарит, то есть он не говорит ни о причинности, ни о самостной благодати или безобразности действий» [Суруш, 1372 г.х., 285].

Ту же ошибку допускал и знаток хадисов Маджлиси. В этом вопросе следует согласиться с Джавādӣ Амулӣ:

Как можно сравнивать застой ашаризма с мистическим свидетельством (*шухӯд*) Румского арифа?! Основание такого решения, такого поспешного суждения — неправильность и невежественность в отношении высоких смыслов, которые мулла Рӯмӣ выразил в *Маснавӣ* и других своих произведениях. Если бы у какого-нибудь гносеолога (*ма‘рифат-шинās*) была бы мера для познания мистического и он бы не смотрел исключительно извне на порядок слов и звучание стиха, он никогда бы так не ошибся в суждениях! [Амулӣ, 256–257].

В любом случае рассмотрение следующей темы — эволюции от ашаризма к ирфану — даст более ясное освещение интересующей нас мистической теологии атрибутов.

Эволюция: от ашаризма к ирфану

Нет никаких сомнений в том, что «философия выхолащивания»¹ никоим образом не корреспондирует с мировоззрением ирфана. Одновременно с тем теоцентрическая теология ашаритов, при условии уточнения (*талтйф*) ее положений, смягчения (*тарқйқ*) ее ригористического этоса, углубления, обогащения и дополнения ее теоретических достижений — словом, при соблюдении этих условий, может коррелировать с философско-религиозными интуициями арифов. Иначе говоря, ашаритский подход может служить для арифа чем-то «внешним», средством экспликации сокровенных мистических откровений (*шухӯдāt*). Таким образом, анализируя методологические и общетеоретические наработки мусульманских мыслителей, мы сможем заключить о сходстве их взглядов — разумеется, только на этом, «внешнем» дискурсивном уровне. Если же мы обратим внимание на предельные основания построений ашаритов и арифов, мы выведем и существующие между ними отличия [Амули, 1372 г.х., 257].

1. Одной из главных «внешних» черт, которые роднят эти два направления, был и остается вопрос о божественной монополии на причинность, или принцип «нет в бытии иного воздействующего, кроме Бога». Если же мы проанализируем труды мутакаллимов и суфиев, мы убедимся, что, во-первых, ашариты убеждены лишь в том, что «нет божества, кроме Него», тогда как ариф заявляет, что «нет сущего в бытии, помимо Бога» и «нет его (бытия. — *Ред.*), помимо Него» [ал-Газали 1364 г.х., 16, 59–60]. Во-вторых, ашариты, хотя и не говорят о воздействии, осуществляемом вещами, тем не менее предикцируют им бытийность. Ариф же не только не говорит о действии вещей, но также отказывает им в бытии и не видит в них ничего, кроме внешнего образа (*зухӯр*) [ал-Газали, 1364 г.х., 55].

Покойный Сеййед Ҳейдар ʿАмулӣ, признав важность каламического метода и теоцентрический характер суфизма и ашаризма, адепты которых едины в утверждениях «в бытии нет воздействующего, помимо Аллаха» и «нет действующего, кроме Него», — признав это, ʿАмулӣ утверждает, что арифы «очистили» ашаритский подход от «внешней» теологической спекуляции:

¹ «Философия выхолащивания» (*тафаккур-и иʿтизāl*) здесь — философия мутазилизма.

Ашариты сами об этих словах пребывают в неведении, и даже причастны скрытому ширку¹: они так и не освободились от видения иного (*ḡayr-bīnī*), что предполагает усмотрение собственного бытия и бытия иных сущих. Это-то и приводит их к скрытому ширку. Из-за этого они не достигают стоянки бытийного единобожия, в котором мистик лицезреет бытие Истинного так, чтобы наряду с Ним не оставалось иного бытия [Амули, 1366 г.х., 148].

Иными словами, ариф признает в качестве истинно-сущего только Бога; все остальное служит пространством Его проявления, *теофании*. Как бы ни отличались теофании друг от друга, какие бы сомнения [в единстве бытия] ни порождал их внешний образ, в конечном итоге все воздействия происходят от того Явного и истинного бытия, как говорит об этом Рӯмӣ:

Мы — небытийные, изображающие бытие,
Ты — Абсолютное бытие и наше существование.

Однако ашариты утверждают бытие за вещами даже в том случае, когда отрицают их воздействие (*'aṣar*) на другие объекты. По мнению последнего арифа (*мута'ала*) и мудреца (Рӯмӣ. — А.Л.), эти два ашаритских утверждения противоречат друг другу, ибо «установление (*ūdḡāḡ*) и воздействие [происходят] вокруг оси (*ḡāḡer maḡḡar*) бытия» [Сабзавари, 1298 г.х., 180]. Следовательно, то, что не воздействует, не может располагать бытием, и, напротив, «поскольку бытие принадлежит лишь Богу, постольку установление и воздействие также принадлежат только Ему» [Сабзавари, 1298 г.х., 180].

По меткому выражению покойного аятоллы, шейха Муḡаммада Таḡӣ Ḃамули, сколько бы ашариты и арифы ни отрицали воздействие со стороны сущих, утверждая, что «нет воздействующего в бытии, помимо Бога», только позицию арифов справедливо считать системной (*маḡḡū'ī*), коль скоро она предполагает «отрицание бытия»; ашариты, в свою очередь, не выходят за границы «утверждения бытия» [Амули, 1374 г.х., 2:61].

2. Здесь мы подходим ко второму важному различию во взглядах ашаритов и арифов на детерминацию человеческих деяний (*ḡḡaḡabr*). Как мы упоминали ранее, с точки зрения арифа, принуждение к действию со стороны Бога невозможно, поскольку принуждение предполагает две стороны — принуждающее и принуждаемое. В мире же, уверены мистики, нет ничего, кроме проявлений одной «Вещи» — Всевышнего.

¹ Ширк — вероубеждение, оспаривающее исключительность божественного достоинства Бога в части придания ему «сотоварищей» и нарушения принципа строгого монотеизма (*прим. ред.*).

Это не принуждение (*джабр*), хотя этот — Властелин (*джаббār*).
Поминание Властелина — для порицающего (*зārī*).

Слово «Властелин» следует толковать здесь в качестве указания на проявление Истинного в имени «Властелин», которое с необходимостью требует (*мусталзим*) гибели всех вещей, — так, что пребывает только Его лик («Все погибнет, кроме лика Его» [Коран 28:88]). Это относится не только ко Дню воскресения; эти слова актуальны и сегодня, то есть вещи гибнут прямо сейчас [Там же].

Изложенный в цитате взгляд диаметрально противоположен теологемам ашаритов, держащихся доктрины жесткого принуждения (*джабр*). С точки зрения ашарита, вещи действительно существуют, хоть и не могут оказывать никакого воздействия на предметы: все их действия совершает действительный *par excellence*, тогда как сами они пребывают в состоянии «принуждения» (*маджбūr*).

3. Еще одно учение, в котором можно усмотреть внешнее сходство между ашаритами и арифами, — это теодецея. «У Него не требуют отчета о действиях» [Коран 21:23]. Однако ашариты уверены, что Бог в своей абсолютной власти, волюнтаристски творит, что пожелает, и никто не имеет права требовать от Него отчета о мотивации Его же действий. Ариффы, в свою очередь, убеждены в том, что все вещи осуществляют действия для того, чтобы достичь некоей полноты, — а значит, анализируя целевую причину их действия, все-таки стоит озаботиться вопросом «почему?». Бог же, представляющий собой Абсолютную Полноту, не обращает внимания ни на что, кроме своей самости. Таким образом, чтобы вопрос «почему» (*черā*) имел смысл, они задают другой вопрос: «чему» (*че рā*) принадлежат вещи на самом деле?..¹ С точки зрения арифа, иные вопросы здесь не имеют смысла; даже если наши метафизические рассуждения будут последовательны, мы не имеем права поверять Абсолют логической необходимостью. Исходя из вышесказанного, мы можем выявить следующие парадигмальные различия, существующие между ирфаном и ашаризмом:

А) Ашариты убеждены, что к Богу не приложима никакая необходимость (*вуджūб*)², в то время как ариффы, хоть и убеждены в том, что «ничто не является обязательным для Бога», говорят, однако, об одном виде необходимости (*дарūрат*) в отношении Бога — об «обязательном

¹ «Черā» — «че рā»: игра слов, основанная на омофонии. Вопрос «чему» указывает на божественную самость как на универсальный источник причинности (*прим. пер.*).

² Иными словами, нельзя утверждать, будто Бог с необходимостью должен располагать каким-либо предикатом.

[исхождении вещей и действий] от Бога» (*йўджиб ‘ан Аллāх*). Последнее — необходимость, обретающаяся в действии имен и атрибутов Бога, в их мировых проявлениях.

Б) Ашариты убеждены в том, что действия Бога не обусловлены нуждой (*зарзманд*), а приложение (*та ‘аллуқ*) Его воли к вещам не следует никаким правилам и законам; Его действия над-логичны (*гезāф*), коль скоро олицетворяют абсолютное могущество и самодостаточную власть. Иными словами, Всевышний для ашаритов — властелин, который не печалится о своих рабах. Ариффы же считают абсолютное бытие Бога гораздо более высоким, чем видят его ашариты [ал-Газали, 1364 г.х., 62]: они расценивают отношение Бога и вещей не в качестве отношения причины и следствия (*‘иллал ва ма ‘алўл*), но как корреляцию «Явного и места явления» (*зāхир и мазхар*). Порядок причинности мистики заменили порядком теофании (*таджаллӣ*) [ал-Газали, 1364 г.х., 63]. Арифф уверен: все имена и атрибуты действия обусловлены такими свойствами Бога, как «мудрость» и «справедливость». Благие имена «Мудрый» и «Справедливый» иерархически превосходят остальные имена действия Вседержителя, и потому арифф считает их доминирующими (*зāлиб*) и главенствующими (*хāким*), устанавливая, таким образом, своеобразную структуру проявления божественных имен в мире вещей¹.

4. Еще одно «внешнее» сходство теологом ашаритов и ариффов обнаруживается в их рассуждениях о разуме. Ашариты, неоднократно полемизировавшие с арабскими перипатетиками, ставили под сомнение доказательную силу разума; ариффы же были убеждены в том, что сторонники рационального обоснования, поверяющие мистицизм разумом, стоят на «деревянных ногах»². Однако между рационализмом ашаритов, с одной стороны, и признанием ограниченности разума ариффами — с другой стороны, существует значительная разница. Первые говорят об *иррациональном*, вторые же — о *сверхрациональном* и видят в свидетельстве (*шухўд*) средство [познания] «другой» стороны «горы (*тўр*) разума». Если мы иногда видим, что арифф нивелирует значение разума как человек, достигший мистического «гнозиса», мы понимаем: он эксплицирует свой опыт

¹ См. работы автора в журнале «Кийхāн-и андиша», № 58, 60.

² «Деревянные ноги» здесь — отсылка к Рўмӣ:

Рационально обосновывающие [стоят] на деревянных ногах,

Жесткие деревянные ноги не имеют опоры.

(Рўмӣ. Маснавий-и Ма‘навӣ. Т.1. (URL: <https://ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar1/sh105>; дата обращения — 30.08.2022)).

В этом бейте Рўмӣ критикует людей внешнего знания за то, что в обосновании своих взглядов они полагаются на предположения (*занн*) и подражание (*тақлӣд*). (*прим. пер.*).

и указывает на тот способ познания, что остается «за горой» *ratio*. Как говорили выдающиеся философы, такие как Муллā Ҷадра, шейх Бахā'й и имам Ҳомейнī на исходе своих лет, рационалистическая философия «не принесла лекарства от боли [невежества]» и не решила проблему познания так, как следовало бы. Напротив, построения мусульманских мистиков до сих пор представляют собой интерес как для историков философии, так и для эпистемологов, озабоченных деконструкцией *иррационального*.

5. То, что было сказано выше о разуме, во многом проясняет специфику критики ашаритов и ариффов, адресованной оппонентам-индетерминистам. Сколько бы представители этих школ ни отрицали существование естественных причин или тварных агентов причинности, сколько бы ни предисцировали Богу благо или зло, необходимо признать, что ими двигали разные теоретические предпосылки. В то время как первые говорили с позиций полемики с сенсуализмом и рационализмом, вторые занимали позиции практического мистицизма (*шухӯд-и 'ирфāнī*).

Тот, кто очевидно зрит причину,
Отдаст ли сердце причинам мира?!

Таким образом, тот, кто,

подобно Рӯмī, говорит о единобожии действий, никогда не отрицает порядок причин. Те места свидетельства (*машхад*), что он видит (*шāхед*), суть свидетельствование (*мушāхада*) места присутствия (*маҳдар*) Причины причин. И тот, кто лицезреет Причину причин, не утверждая ложность причин (*'иллал ва асбāб*)¹, сам не капитулирует перед причинами (*'иллал ва асбāб*) и других не призывает к капитуляции перед ними, поскольку в этом лицезрении причинность снова вступает в свои права (*таша'ан*). Все же возможно-сущие находятся напротив разных зеркал и участвуют в эманации, разливающейся в разных направлениях [Джавади Амули 1372, 258].

Этот отрывок демонстрирует еще одно важнейшее отличие между ирфаном и ашаризмом по вопросу об отрицании причинности. В первых, ашариты, отрицая причинность, обращаются к практике обычая

¹ «Причина бывает либо *'илла*, либо *сабаб*. Воля не может быть [причиной-] *'илла* потому, что *'илла* теснейшим из возможных образом связана со следствием; это возможно лишь в том случае, если она пребывает [в самом следствии], в его части или вне субстрата. Все эти варианты невозможны, поскольку существует воля о небытийствующем... Она не может быть и [причиной-] *сабаб*, ибо *сабаб*, опосредованно производящая [свое следствие] в некоем месте, должна соприкасаться с этим местом или с тем, что с ним соприкасается» (*ал-Джашшамī, ал-Ҳāким*. Шарҳ 'уйӯн ал-масā'ил / подг. текста, введ. иссл., комм. и указ. Ф.О. Нофала; отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Садр, 2021. С. 588; пер. с араб. Ф.О. Нофала). — *Прим. пер.*

(*джарий-е 'адат*)¹; ариф же, возносясь над причинностью, попирает обычай. Арифь, достигшие мистического «уничтожения» в соответствии со словами «они умерли до того, как умерли» (*мūtū қабл 'ан тамūtū*), действительно свидетельствуют о разрыве причинных связей (*қап 'асбāб*) по слову Всевышнего: «Связи между ними оборвутся» [Коран 2:166/ пер. Кулиева].

Во-вторых, ашариты де-факто отождествляют отрицание причинности с тезисом о волюнтаристском характере воли божественного суда (*ирāда-и джазāфийа-и худбванд*), не подчиняющейся никакому закону. Арифь же уверены в том, что в причиноположении (*вад 'и асбāб*) присутствует определенная провиденциальность (*хикмат*). Таким образом, если, с одной стороны, они отрицают (*нафий*) автономность деяний и возводят (*раф '*) «сумму» мировой причинности к Богу, с другой стороны, они, напротив, возвращаются к их утверждению (*вад '*) и закреплению (*исбāт*) за тварным миром. Свою «срединную» точку зрения (*мавда '*) они излагают так:

Посему воздействие причин сильнее абстрагирования от них, поскольку отказ от них противоречит мудрости, а полагание на них несовместимо со знанием. Итак, человек должен утверждать [эти причины], действуя через них, но на них не полагаясь; таковой будет сильным из мужей [Ибн Араби, 1985, 10:86].

Отличие арифов от ашаритов в том и состоит, что ашариты считают, будто атрибут могущества представляет собой необходимое метафизическое основание для возведения системы причин к Первоначалу, в то время как арифь, напротив, видят в этом утверждении оппонентов нечто «противное мудрости», «начало невежества»:

Господь установил причины, так что одни причины находятся над другими, и всякий, кто полагает, будто Господь возвел одну причину без другой, выводит из этого, что обладает знанием не благодаря Возводящему причине и не по причине возведенной [Ибн Араби, 1985, 10:86].

«Мы обращаем внимание ученого, исследующего эти вещи, а также божественные указания, на то, что мудрость — в том, что проявляется, и это не подвержено изменению, и что причины никогда не перестают существовать, и каждый, кто считает, будто он исключил, но оставил другую, не знает решительно ничего — ни то, что он исключил, ни то, почему он исключил» [Ибн Араби, 1985, 3:383].

¹ «Обычай» здесь — тип причинности, выведенный еще мутазилистами и относящийся регулярно повторяющиеся, но онтологически ничем не фундированные акты, к установленному Богу креационному порядку (*прим. ред.*).

В «Геммах мудрости» Ибн ‘Арабӣ заявляет еще более откровенно: «Нет никакой возможности выхолостить причины, поскольку причины суть средства достижения искомого» [Кайсари, 1363 г.х., 466].

Итак, следует отметить, что между отрицанием причин, на котором настаивают ашариты, и пресечением причин, выведенным арифами, имеется значительное различие, очевидное для всех вдумчивых исследователей.

6. Еще одним кажущимся сходством между ашаризмом и ирфаном некоторым специалистам представляется утверждение о том, что акциденция не существует два следующих друг за другом момента времени. Рассматривая эту натурфилософскую, в общем-то, проблему, арифы иногда вспоминают о концепции «нового творения» и недопустимости повторений в проявлении Бога. Ашариты связывают непрерывное творение с акциденциями, ариф же убежден в том, что мир со всеми субстанциями и акциденциями фундирован одним общим смыслом за счет своего акцидентального статуса; в каждый момент времени мир приобретает новый образ, а субстанцией этому миру служит проявление Всевышнего Истинного, что проступает (*таджалли*) в многочисленных Его вселенских проявлениях (*мазъхир*) [Кайсари, 1363 г.х., 432].

Мистическое «лицезрение» и мистико-подобное «воображение»

Таким образом, ашариты не учат о существовании иных, кроме Бога, акторов. Арифы же пошли дальше и не видят, помимо Бога, иного сущего. Ашаритские мутакаллимы не считают, что акциденция располагает длительным существованием, в то время как арифы признают акцидентальным весь мир, кроме Аллаха, — мир, который обновляется каждый момент времени. Некоторым исследователям представляется, что арифы заимствовали основоположения ашаритской теологии и предельно глубоко их развили, следуя принципам теоцентризма.

Между ирфаном и каламом существуют, на наш взгляд, значительные различия. Ашаритский мутакаллим ведом, преимущественно, апологетическими целями; ариф же нацелен на дескрипцию собственного мистического опыта. Как следствие, теоретическое описание мистического мироощущения не сводится к этическому учению аскетов или определенному литературному стилю, характерному для суфийских трактатов. Разница между арифом, который говорит о теоретическом ирфане, и аскетичным мутакаллимом, когда тот ведет речь о каламе,

заключается в том, что первый следует мистическому опыту (*шухūd*), а второй — опыту рационалистического рассуждения. Иными словами, разум мутакаллима «открывает» аскетизм и «принимает» его плоды, даже если эти плоды «приводят его к принятию доводов, вместо того чтобы доводы приводили его к достижению результата» [Кайсари, 1363 г.х., 4]. Ариф же, имеющий дело с мистическим опытом, *a priori* не имеет дело с доводами. Соответственно:

Люди божьи раскрыли (*каиф*) [сокровенное знание] и удостоверились (*йақīн*) в сих смыслах, не благодаря сомнениям и предположениям. То из их слов о сем, что схоже с обоснованием и доводами, приведено исключительно с целью обоснованного (*мустанад*) братского просвещения, ибо обоснование не добавляет к сему ничего, кроме сокрытия (*хафā'*), и нет здесь иного довода, кроме сокрытия, ибо это — способ [мистический], недоступный никому, кроме того, кто руководим [Богом], и никто, кроме того, кто себя очистил и следует за людьми Бога, не обретет его в очевидности (*'айāн*) [Кайсари, 1363 г.х., 58].

Таким образом, если ариф держится за рациональное или ревелативное доказательство, он делает это ради непросвещенных — с тем чтобы приблизить их к Истине [Ибн Араби, 1985, 1:154]. Если же кто-то удостоивается непосредственного «лицезрения истин», обретает интуитивно очевидное знание, он уже не нуждается в доказательствах — ибо «очевидное не требует довода».

Ибн 'Араби также, рассуждая о различиях между каламом и ирфаном, указывает на то, что мутакаллимы создали свою науку исключительно в апологетических целях, но никак не для обретения «гностического» знания о Боге. Таким образом, «ищущему ирфана требуется иной путь» [Ибн Араби, 1985, 4:161]. «Величайший шейх» убежден в том, что мутакаллим не интересуется ирфаном [Ибн Араби, 1985, 4:162]; он даже отличает арифа от аскета, чистого подвижника и того совершенного (*мутлақ*), кто вступил на путь [к Истине] (т.е. суфия. — *А.Л.*):

Под нашими сподвижниками (*асхāб*) я подразумеваю обладателей (*асхāб*) сердец и обладателей (*асхāб*) свидетельства откровения, но не подвижников, не аскетов и даже не совершенных суфиев, — разве что тех из них, кто обладает [знанием] Истины. Их способ постижения Истины сверхрационален, как сказано в учениях, возводимых к мистикам и пророкам [Наджабат, 61].

В заключение работы резюмируем наши выводы.

А) По мнению арифа, способность Бога к абсолютному воздействию на объекты — одна из тайн высшего господства и бытия в целом.

Путь к постижению этой тайны сложно артикулируем, однако, уверенны мистики, он не сводим к рационалистической спекуляции, называемой суфиями «фантазиями» или «бездумными речами мутакаллимов». Лишь пройдя мистическим путем (*сулӯк*), обретя личное откровение (*кашф*) и непосредственное лицезрение (*шухӯд*) истины, ариф обретает это, искомое им, сокровище. Всякий раз, когда ариф свидетельствует, что «нет воздействующего в бытии помимо Бога», он прикасается к одной из тайн провидения и одному из величайших даров — истине единобожия [ал-Газали, 1364 г.х., 62], доступной далеко не каждому мюриду.

Вложить меч в руки пьяного эфиопа –
[И то] лучше, чем если наука попадет в руки недостойного!¹

Б) Между ирфаном и теологией калама пролегал огромная пропасть — дискурсивная и методологическая; учитывая это обстоятельство, влияние ашаризма на исламский мистицизм следует оценивать предельно осторожно. Соответственно, если мы согласимся с тем, что взгляды ал-Ғазālī эволюционировали от калама к ирфану, нам придется отграничивать его развитую диалектику, каламическую по происхождению, от примитивного мистического учения, выраженного в типичных для суфия обращениях к Возлюбленному — более риторических, чем предметных. В «Нише светов» ал-Ғазālī, проанализировав ряд положений мистиков, все же признается:

Теперь же я прекращаю свои речи, ибо тебе больше не переварить. Возможно [даже] это ты не сможешь понять: ты неспособен понять суть этого, ты всегда будешь выбирать те речи, что ближе твоему знанию и что согласуются с основами твоего самосознания. Всякий, кто не разверз грудь свою для познания этих вещей, упустит эту часть знания, как и любое человеческое знание [ал-Газали, 1364 г.х., 64].

Таким образом, наивно было бы утверждать, будто ирфан — не что иное, как следствие сомнения в реальности естественной причинности, и на этом основании считать его логическим продолжением ашаритской мысли:

¹ *Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма‘нави* («Поэма о скрытом смысле»). Четвертый дафтар (бейты 1–3855) / Пер. с перс. Л.Г. Лахути, Н.И. Пригариной, М.А. Русанова, Н.Ю. Чалисовой; координатор проекта Н.И. Пригарина; науч. ред. Я. Эшотс, указ. Л.Г. Лахути. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2010. С. 143 (прим. пер.).

верно, что такой взгляд (взгляд ашаритов на бездействие природных причин. — К.К.) порой ставит под сомнение онтологический статус человека в сравнении с явлениями природы. Возможно, такой взгляд приведет человека и к некоторому роду мистического отрицания, заключающемуся в утверждении о присутствии [Бога] во всех вещах. Это — одна из форм скептицизма (*шикӓкийӓт*), и она не обязательно противоречит ирфану. Возможно, одно было просто привязано (*мунаджжир*) ко второму, в то время как сказанное на самом деле не соответствует учению (*маврид*) ал-Газӓли [Шариф 1365. С. 39].

Итак, ашаритское понимание формулы «Нет воздействующего в бытии, помимо Аллаха», как мы убедились выше, значительно отличается от детерминистической теологии арифов. Однако, остановись мы у «экзотерического», первичного семантического пласта утверждений представителей этих двух школ, мы непременно сочли бы их взгляды на «единобожие действия» тождественными друг другу, — что, собственно, и сделал ал-Газӓли, попытавшись сблизить мистицизм с рационалистическим богословием ашаризма.

Список использованных источников и литературы

- Амули, 1368 г.х. — *Амули, Саййид Хайдар*. Джӓми‘ ал-асрӓр ва манба‘ ал-анвӓр. Тегеран: Ширкат-и ‘илми ва фарханги, 1368 г.х. 994 с.
- Амули, 1372 г.х. — *Джавӓди Амули, Абдуллах*. Шарй‘ат дар айнай-и ма‘рифат. Тегеран: Нашр-и фархангий-и Риджӓ, 1372 г.х. 425 с.
- Амули, 1374 г.х. — *Амули, Мухаммад Таки*. Дурар ал-фавӓ‘ид. В 2-х тт. Кум: Интишӓрӓт-и исмӓ‘илийӓн, 1374 г.х.
- Ал-Газали, 1366 г.х. — *ал-Газӓли, Абӓ Хӓмид*. Мишкӓт ал-анвӓр. Тегеран: Интишӓрӓт-и Амйр Кабир, 1366 г.х. 350 с.
- Давани, 1402 г.х. — *Давӓни, Мухӓккиқ*. Рисӓлат хӓлқ ал-аф‘ӓл// Маджмӓ‘ калимӓт ал-мухӓккиқн. Кум: Мактабат ал-Муфйд, 1402 г.х. С. 492–496.
- Ибн Араби, 1370 г.х. — *Ибн ‘Араби*. Фусӓс ал-хикам. В 2-х тт. Тегеран: Интишӓрӓт-и аз-Захра, 1370 г.х.
- Ибн Араби, 1985 — *Ибн ‘Араби*. Ал-Футӓхӓт ал-маккийӓ. В 14 тт. Каир: ал-Хай‘а ал-мисриййӓ ал-‘ӓмма ли-л-китӓб, 1985.
- Ибн Рушд, 1388 г.х. — *Ибн Рушд*. Ал-Кашф ‘ан манӓхидж ал-адилла фй ‘ақӓ‘ид ал-милла. Каир: ал-Мактаба ал-махмӓдиййӓ, 1388 г.х. 160 с.
- Ибн Рушд, 1986 — *Ибн Рушд*. Фасл ал-мақӓл. Бейрут: ал-Му‘ассаса ал-‘арабиййӓ ли-д-дирӓсӓт, 1986. 102 с.
- Кайсари, 1363 г.х. — *Кайсрӓи, Дӓвӓд*. Шарх Фусӓс ал-хикам. Кум: Интишӓрӓт-и Бидӓр, 1363 г.х. 500 с.
- Мутахарри, 1360 г.х. — *Мутахарри, Муртадӓ*. Шарх манзӓума. Т.1. Тегеран: Интишӓрӓт-и Хикамат, 1360 г.х. 273 с.

- Мутаххари, 1377 г.х. — *Мутаххарӣ, Муртада*. Āshnāyi ba ‘ulūm-i islāmī. Т. 3. Тегеран: Интишārāt-и Садрā, 1377 г.х. 168 с.
- Наджабат, 1372 г.х. — Тафсир айāt шуҳадā’ Аллāх Āyatāllāх Хāдж Шайх Хāсан ‘Али Наджāбат. Шираз: Интишārāt-и хауза-и ‘илмиййа Шахид-и Наджāбат, 1372 г.х. 800 с.
- Сабзавари, 1298 г.х. — *Сабзавārӣ, Муллā Хāдӯ*. Шарҳ манзūмат ал-ҳикма. Тегеран: Муҳаммад-Тақӣ Ливāsāни, 1298 г.х. 500 с.
- Суруш, 1372 г.х. — *Сурӯш, ‘Абдалкарīm*. Фарбатар āз йидиулўжӣ. Тегеран: Муасасат фарханги Сирāt, 1372 г.х. 381 с.
- Туси, 1402 г.х. — *ат-Тусӣ, Наҷир ад-Дйн*. Рисāлат ал-джабр ва ал-ихтияр//Маджмӯ’ калимāt ал-муҳаққиқин. Қум: Мактабат ал-Муфид, 1402 г.х. С. 476-492.
- Хомейни, 1368 г.х. — *Хомейнӣ, Имām*. Чихил ҳадис. Тегеран: Марказ-и нашр-и фархангийӣ-и Риджā, 1368 г.х. 923 с.
- Шариф, 1365 г.х. — *Шарӣф, Муҳаммад*. Тāрйх-и фалсафа-и дар ислам. Т. 2. Тегеран: Марказ-и нашр-и дāнишгāхӣ, 1365 г.х. 536 с.

Referenses

- Al-Āmulī, Sayyid Ḥaydar. *Ġāmi‘ al-Asrār wa Manba‘ al-Anwār* [The Sum of Mysteries and the Source of Lights]. Tehran: Širkat-i ‘ilmī wa farhangī, 1368 H., 994 pp. (In Arabic)
- Āmulī, Muḥammad Taqī. *Durar al-Fawā'id* [The Benefit Pearls]. Qum: Intišārāt-i Ismā'iliyyān, 1374 H., 2 vols. (In Arabic)
- Dawānī, Muḥaqqiq. *Risālat Ḥalq al-Af'āl* [The Treatise in Acts' Creation]. In: *Mağmū' Kalimāt al-Muḥaqqiqīn*. Qum: Maktabat al-Mufid, 1402 H., pp. 492-496. (In Arabic)
- Ġawādī Āmulī, 'Abdallāh. *Šarī at dar Āynāi-i Ma'rifat* [The Sharia in the Mirror of Knowledge]. Tehran: Našr-i farhangī Riğā, 1372 H., 425 pp. (In Persian)
- Al-Ġazālī, 'Abū Ḥamid. *Miškāt al-Anwār* [The Niche of Lights]. Tehran: Intišārāt-i Amīr Kabīr, 1366 H., 350 pp. (In Arabic)
- Ḥomeinī, Imām. *Chihil Ḥadīṭ* [The Fourty Hadiths]. Tehran: Markaz-i našr-i farhangī Riğā, 1368 H., 923 pp. (In Persian)
- Ibn 'Arabī. *Fuṣūṣ al-Ḥikam* [The Gems of Wisdom]. Tehran: Intišārāt-i Zahrah, 1370 H., 2 vols. (In Arabic)
- Ibn 'Arabī. *Al-Futūḥāt al-Makkiyah* [The Meccan Revelations]. Cairo: al-Hay'ah al-miṣriyyah al-'āmmaḥ li-l-kitāb, 1985, 14 vols. (In Arabic)
- Ibn Rušd. *Faṣl al-Maqāl* [The Investigation of Sayings]. Beirut: al-Mu'assasah al-'arabiyyah li-d-dirāsāt, 1986, 102 pp. (In Arabic)
- Ibn Rušd. *Al-Kašf 'an Manāhiğ al-Adillah fī 'Aqā'id al-Millah* [On the Methods of Proof for the Principles of Creed]. Cairo: al-Maktabah al-Maḥmūdiyyah, 1388 H., 160 pp. (In Arabic)
- Muṭahharī, Murtaḍā. *Āšnāyi-i ba 'ulūm-i Islāmī* [Understanding Islamic Sciences]. Vol. 3. Tehran: Intišārāt-i Saḍrā, 1377 H., 168 pp. (In Persian)
- Muṭahharī, Murtaḍā. *Šarḥ al-Manzūmah* [The Commentary on the Poem]. Vol. 1. Tehran: Intišārāt-i Ḥikmat, 1360 H., 273 pp. (In Persian)

- Nağābat, Ḥasan 'Alī. *Tafsīr. Intiṣārāt-i Ḥawza-i 'Ilmiyya Šahīd-i Nağābat*, 1372 H. 800 p. (In Persian)
- Qaiṣarī, Dāwūd. *Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* [The Commentary on *Fuṣūṣ al-Ḥikam*]. Qum: Intiṣārāt-i Bīdār, 1363 H., 500 pp. (In Arabic)
- Sabzawāri, Mullā. *Šarḥ Manzūmat al-Ḥikma* [The Commentary on the Poem of Wisdom]. Tehran: Muḥammad Taqī Liwāsānī, 1298 H., 500 pp. (In Arabic)
- Šarīf, M. *Tārīḥ-i Falsafa-i dar Islām* [The History of Philosophy in Islam]. Vol. 2. Tehran: Markaz-i naṣr-i dānišgāhī, 1365 H., 536 pp. (In Persian)
- Surūš, 'A. *Farbatar āz Idūlūğī* [Sturdier than Ideology]. Tehran: Muassasat farhangī Širāt, 1372 H., 381 pp. (In Persian)
- Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. *Risālat al-Ġabr wa al-İhtiyār* [An Treatise in Determinism and Indeterminism]. In: *Mağmū' Kalimāt al-Muḥaqqiqīn*. Qum: Maktabat al-Mufīd, 1402 H., pp. 479–492. (In Arabic)

А.А. Лукашев

*(кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН; Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, с. 1)
e-mail: andrew_l@inbox.ru*

ЕДИНОБОЖИЕ ДЕЙСТВИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ ДЖАЛАЛ АД-ДИНА РҰМЇ

Аннотация: Единобожие является стержневой идеей исламского вероучения. Его осмысление складывается из ответов на вопросы об отношении Бога ко всему остальному (*mā sивā Аллāх*). Одной из ключевых проблем доктрины единобожия остается проблема божественных и человеческих действий. Кто является истинным актором процессов, протекающих в мире? Могут ли существовать, наряду с Единым Творцом всего сущего, иные акторы, и не нарушает ли это принцип строгого монотеизма? Насколько автономен человек в своих действиях? Разнообразные решения этих вопросов составляют содержание доктрины «единобожия действий», в которой философия является средством системного обоснования религиозной картины мира. По вопросу об интерпретации единобожия действий, в частности, проходит водораздел между взглядами ал-Аш‘арй и Рұмй. Несмотря на то, что на русском языке мы располагаем значительным количеством переводов наследия Рұмй, его религиозно-философские взгляды в русскоязычном научном пространстве остаются малоизученными. В нижеследующей статье автор стремится внести ясность в вопрос о том, как Рұмй интерпретирует единобожие действий: он объясняет некоторые видимые противоречия, обнаруживаемые в тех фрагментах сочинений, в которых средневековый классик рассуждает об автономности человеческих действий. В приложении к статье приводится перевод главы из трактата Рұмй «В Нем то, что в Нем», где Рұмй подробно рассматривает единобожие действий.

Ключевые слова: суфизм, ирфан, единобожие действий, Рұмй, свобода выбора, актор, фанā’.

Andrey A. Lukashev

(PhD, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS; Goncharnaya str.,
bld. 12s1, Moscow 109240, Russian Federation)
e-mail: andrew_l@inbox.ru

“TAWḤĪD AL-AF‘ĀL” IN JALĀL AL-DĪN RŪMĪ LEGACY

Abstract. Monotheism is a core idea of the Islamic faith. Its comprehension consists of answers to the questions about God’s attitude towards everything else (*mā siwā Allāh*). One of the key questions of the doctrine of monotheism is the question of divine and human actions — who is the true actor of the processes taking place in the world, can there be other actors along with the One Creator of all things, how autonomous is a person in his actions? Various solutions to these questions constitute the content of the doctrine of the monotheism of actions. On the issue of interpreting the monotheism of actions, in particular, there is a watershed between the views of al-Aš‘arī and Rūmī. Although we have a significant number of translations of Rūmī’s legacy in Russian, his religious and philosophical views in the Russian-speaking scientific space remain poorly studied. In this article, the author seeks to clarify the question of how Rūmī interprets the monotheism of actions and to explain some of the apparent contradictions which are found in his writings when the medieval classic talks about the autonomy of human actions. The appendix to the article contains a translation of a chapter from Rūmī’s treatise ‘In Him is What is in Him’, where Rūmī discusses in detail about the monotheism of actions.

Keywords: Sufism, Irfan, Monotheism of Action, Rūmī, Freedom of Choice, Actor, Fanā’.

Творчество Рūмī — одна из вершин одновременно и персидской литературы, и исламской мысли. Неслучайно его «Поэму о смысле» другой классик суфизма, ‘Абд ар-Раḥмāн Джāmī, называл «Кораном на персидском языке». Такая характеристика неслучайна: Коран является не только откровением единобожия, но и главным памятником арабской изящной словесности. Подобно Корану, «Поэма о смысле» знакомит читателя с тайнами исламского мистицизма в форме изящного литературного произведения. Не удивительно, что творчество Рūмī привлекало внимание исследователей как на Востоке, так и на Западе. По сравнению с другими классиками персидской литературы он относительно неплохо изучен, несмотря на то, что его произведения зачастую представляют для переводчиков и интерпретаторов определенную сложность. Существуют англоязычные переводы «Поэмы о смысле» [Rúmi, 1887; Masnavi, 2004–2022;

Masnavi, 2019], не так давно увидел свет даже русскоязычный ее перевод, в работу над которым внесли свой вклад практически все российские специалисты по средневековой персидской поэзии [Маснави, 2013]. На русский язык переведена фундаментальная книга Уильяма Читтика «В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви» [Читтик, 1995], а составляя обзор научных работ о Рӯмӣ на персидском, арабском или турецком языках, и вовсе можно написать книгу. В этом номере «Ишрака» выходит перевод одной из статей, где, в контексте обсуждения вопроса о единобожии действий, иранский исследователь Гасем Какаи обращается в том числе к творчеству Рӯмӣ. Но как именно мусульманская мысль определяет проблемное поле доктрины единобожия действий? Это вопрос требует отдельного объемного исследования, и хочется надеяться, в обозримой перспективе мы сможем дать на него подробный ответ.

То, что идея единобожия является центральной для исламской мысли, не вызывает сомнений. Однако простого утверждения о единственности Бога мусульманскому мыслителю мало. Само по себе оно лишь ставит новые вопросы о характере единства Первоначала: если Бог один, если наряду с Ним ничего нет, чем же является наблюдаемый нами вокруг себя мир? Если Бог — единый творец всего сущего, то является ли Он непосредственным творцом и всех процессов, протекающих в мироздании, всех действий, совершающихся субъектами? Если ответ утвердительный, то каков статус действий человека? Может ли индивид самостоятельно производить какие-либо действия? Отвечая на последний вопрос утвердительно, теолог де-факто нарушает принцип единобожия и отрицает исключительность, единственность божественного действия. Однако отвечая на тот же вопрос отрицательно, богослов тотчас же формулирует другую, критически важную для вероучения метафизическую и этическую проблему: может ли человек в этом случае нести ответственность за свои поступки, и есть ли смысл призывать его к какой-либо духовной деятельности или к исполнению религиозных предписаний? Поиск ответов на эти вопросы и составляет, в значительной степени, содержание исламской мысли.

Многообразие работ, посвященных творчеству Рӯмӣ, свидетельствует не только об интересе к его взглядам, но и о том, что среди исследователей нет полного консенсуса по интерпретации основных положений его доктрины. Последнее в полной мере относится и к его интерпретации единобожия действий. Дискуссионной специалистам представляется и школьная принадлежность Рӯмӣ, примыкавшего, по мнению ряда ученых, к ашаритам — поборникам идеи божественного детерминизма [Ахбарати, Пазуки, 1395 г.х.]. Согласно учению ал-Аш'арӣ, Бог является творцом всех человеческих действий, тогда как человек принужден совер-

шать заранее предписанные ему Богом действия. В целом такая трактовка мировой каузальности совместима с религиозной антропологией суфизма: так, конечной целью мистика провозглашается полное растворение в Боге, признание за Богом исключительности и единственности существования. Однако такое «уничтожение» по-разному трактовалось разными авторами-суфиями. Например, ближе многих к ал-Аш‘арӣ в этом отношении оказался Маҳмӯд Шабистарӣ — последовательный джабрит, настаивавший на абсолютном единобожии самости; Шабистарӣ и в самом деле называл Бога единственным сущим, — а значит, и единственным актором мультиверсума.

Следует отметить, что Рӯми, в отличие от других классиков суфийской поэзии (таких как его непосредственные предшественники — Санā’ӣ и ‘Аттар; первый был придворным поэтом, а второй — и вовсе аптекарем), получил фундаментальное теологическое образование и значительную часть своей жизни провел в изучении фикха — мусульманского права [Читтик, 1995, 25]. С суфизмом Рӯми, однако, был знаком с детства, а систематически изучать его начал под началом Бурхāн ад-Дйна ат-Тирмизӣ в 1232 году [Читтик, 1995, 24]. Можно сказать, что в деле освоения мистицизма Рӯми шел тем же путем, что и ал-Ғазālӣ, хоть и достиг в нем, если верить Ибн ‘Арабӣ, больших высот:

Степень (*мақām*) совершенного пророчества... — степень высокая, о которой большинство членов нашего тариката, как, например, ал-Ғазālӣ и ему подобные, пребывают в незнании (*джāхил*), ибо постижение сего дается не многим» [цит. по: Какаи, 2023, 34].

Возможно, тот переход к высокому мистицизму, которого не случилось у ал-Ғазālӣ, Рӯми совершил как раз в 1244 г. после знаменитой встречи с суфием Шамсом Табрӣзӣ. Разумеется, Ибн ‘Арабӣ не объясняет, в чем именно мистицизм ал-Ғазālӣ ему кажется несовершенным; он лишь указывает на то, что настоящие мистики говорят иначе, чем автор «Непоследовательности философов»:

То, что говорят непросвещенные члены этого тариката (*ирфāн*), такие как ‘Абу Ҳамид и Муҳāsибӣ, а также подобные им, не есть речи того, кто не видит ничего, кроме Бога, мы же обсуждаем такие вопросы только с просвещенными (*‘ахл Аллāх*) [цит. по: Какаи, 2023, 34].

При этом нельзя сказать, что ал-Ғазālӣ был *муширом*, т.е. признавал существование наряду с Богом иных творцов, или что он отрицал опыт *фанā’*, — его формулировки, по мнению Величайшего шейха суфизма, выдавали в нем человека, знающего о *фанā’*, но не имевшего соответствующего мистического опыта. Можно предположить, что Ибн ‘Арабӣ имел в виду высказывание ал-Ғазālӣ примерно такого рода:

Один из них сказал: «Я — Истинный», другой — «Пречист Я, сколь велик Я!», а еще: «В [этой] одежде — только Бог!». Но высказывания любящих, когда они в состоянии опьянения, следует свернуть, а не передавать другим. Когда опьянение ушло и они вернулись под власть разума, этого мерила Божьего на Его земле, они узнали, что то не было истинным единением (*umtixād*), но — как будто единением <...> Если такое состояние набирает силу, в отношении испытывающего сие состояние его называют гибелью (*фанā'*) [цит. по: Ибн Араби, 2022, 389–390].

Иначе говоря, ал-Ғазālī полагал состояние *фанā'* временным опытом, в котором человек *воспринимает* себя единым с Богом, но не *становится* онтологически с Ним единым и даже не осознает факта *субстанциального* единения с Абсолютом. Творчество же Рӯмӣ пронизано переживанием единства с Творцом, для него трагично само чувство отделенности от Творца (в связи с чем, пускай и с изрядной степенью условности, мы вправе назвать его первым религиозным экзистенциалистом). Неслучайно главное произведение своей жизни — «Поэму о смысле» — мистик начинает с «Песни свирели», тоскующей по тростнику, с которым она разлучена.

В этом плане взгляды Рӯмӣ существенно отличаются от классического учения имама ал-Аш'арӣ и даже от того, что писал продолжатель его дела — 'Абӯ Ҳāмид ал-Ғазālī. Единство с Богом для Рӯмӣ — не временный экстатический опыт, но изначальное, пускай и забытое индивидом, состояние человека. В трактате «В Нем то, что в Нем» Рӯмӣ пишет:

Что мне сказать о мире, чьим основанием и столпом служит забвение (*зафлат*)?! [Разве] ты не видишь, что, когда кого-то пробуждают, он испытывает отвращение к миру, гибнет и пропадает? Человек, что с самого детства рос и развивался... все это было в забвении, ты никогда не рос и не взрослел! [Руми, 1386 г.х., 222]

Дальнейшее рассмотрение этой проблемы следует оставить для отдельного исследования, посвященного единобожию самости (*тавхїд аз-зāт*) в творчестве Рӯмӣ. Важно отметить, что Рӯмӣ и ал-Ғазālī расходятся в интерпретации ключевого вопроса классической исламской философии — вопроса об отношении человека к Богу. Здесь же мы попытаемся, по возможности подробно, рассмотреть предложенную мистиком концепцию единобожия действий и установить, кого именно Рӯмӣ характеризует как истинного актора.

Центральную проблему учения о единобожии действий следует формулировать следующим образом: «Кто является творцом человеческих действий — Бог или человек?». С ним неразрывно связан и вопрос о свободе человеческой воли: если Бог творит человеческие действия, как мо-

жет человек что-либо выбирать и, соответственно, нести ответственность за свои поступки? И если все поступки — и благие, и злые — творятся Богом, то какова мера ответственности Бога за присутствующее в мире зло? Как известно, исламскими мыслителями был выработан целый ряд ответов на эти вопросы; в этой работе мы постараемся рассмотреть, как их интерпретировал Джалал ад-Дин Руми.

Во многих местах своих сочинений Руми настаивает на том, что человек располагает свободой выбора: он должен выбирать, чтобы нести ответственность за свои поступки. Об этом Руми, в частности, подробно говорит в пятом дафтаре, излагая историю о том, как мусульманин-суннит призывал «мага» (зороастрийца) к принятию ислама [Руми, 2013, 488–506]. Цитаты из этого отрывка У. Читтик приводит в качестве подтверждения того, что Руми настаивает на наличии у человека свободы воли. Действительно, большая часть этого раздела — слова мусульманина, призывающего мага выбрать между влекущей ко злу душой и волей Всевышнего, а также вставные притчи, иллюстрирующие позицию суннита. Однако особенно важно обратить внимание на то, чем заканчивается рассматриваемый нами раздел. Руми пишет, что обе позиции в достаточной степени рационально обоснованы, поэтому спор между магом и суннитом продлится до Судного дня; любовь же, напротив, «прерывает диспут» и заставляет влюбленного умолкнуть. Последний инклюзивистский пассаж — красноречивое свидетельство того, что позицию самого Руми нельзя всецело свести к одной из этих полярных точек зрения. Отдельной проблемой является то, что Руми, как кажется, в целом ряде контекстов противоречит сам себе. Он пишет и о полной очевидности того, что человек располагает свободой выбора, и о «принужденном» (*джабр*) характере его действий. Известны его яркие образы человека-лука в длани Всевышнего или образ льва на стяге, «движущегося» благодаря дуновению ветра. Чтобы позиция средневекового автора стала яснее, следует начать рассмотрение его метафизики действий с интерпретации самого первого акта творения. Руми замечает: прежде своего возникновения мир пребывал в божественном знании, а креационный акт лишь проявил то, что прежде было «сокровенным»:

Шах сказал: «Смысл появления этого мира
был в том, чтобы знание [Его] стало явным.
Пока [Бог] не сделал явным того, что знал,
[Он. — А.Л.] не возложил на этот мир страдание родовых схваток
и боли...». [Руми, 2013, 1: 359–360]¹

¹ Здесь и далее русскоязычный перевод сверен мной по изданию: [Руми, 1374 г.х.].

Эта интерпретация сотворения мира идентична той, что мы находим в пехлевийском Бундахишне [Бундахишн, 1997, 265–267], — хотя Рӯмӣ, разумеется, на Бундахишн не ссылается, а апеллирует, скорее, к хадису «Я был кладом неведомым, и полюбили Меня стать ведомым. Я сотворил тварей, ознакомил их с Собой — и они узнали Меня» (цит. по: [Ибн ал-Араби, 2022, 331]). Сам по себе этот хадис оставляет значительный простор для теологической интерпретации; средневековым суфиям же был важен акцент на проявлении творения, прежде скрытого в божественном знании в виде божественных имен и атрибутов. Сам акт проявления феноменального мира происходит по божественному приказу «Будь!»: «Когда Мы захотим быть чему либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: “будь!” и то получает бытие» (Коран, 16:42/пер. Саблукова). Таким образом, Бог сотворил мир, не создав ничего нового и не претерпев изменений, поскольку вселенная извечно пребывала в божественном знании:

Истинный не увеличился, сотворив мир,
 тем, чем Он не был изначально, не стал и теперь.
 Но увеличилось воздействие посредством дарования бытия твари,
 между этими двумя увеличениями большая разница.
 Увеличение воздействия есть Его проявление,
 для того чтобы были явлены Его атрибуты и действия.
 Увеличение же всякой [другой] сущности — это доказательство того,
 что она возникла и зависима от причин. [Руми, 2013, 2:150]

Итак, согласно Рӯмӣ, первым действием стал божественный приказ «Будь!», явивший все многообразие феноменальной реальности. Иными словами, единое Божество осуществило единое действие. «Единобожие самости» и «единобожие действий» обозначаются здесь автором вполне когерентно: единое породило единое. Но далее мы сталкиваемся с проблемой: если единое может породить только единое, откуда возникает множество действий — и существует ли оно вообще? Для Рӯмӣ множество действий существует реально, однако сами действия функционируют как законы природы (*суннат*)¹, заложенные в божественном знании прежде обретения вещами бытия. Эти законы предполагают наличие каузальных связей, управляющих всеми процессами мироздания:

И этот мир, и тот вечно что-то порождают,
 каждая причина есть мать, а ее результат (*'асар*) — дитя.

¹ Сам термин в данном случае несет в себе семантику произвольного/установленного закона, закона в смысле принятой условности, а не в смысле предзаданного онтологического принципа. В рамках обоснования теистической картины мира иное, пожалуй, и невозможно (*прим. ред.*).

Когда результат породил что-либо, он тоже стал причиной,
 чтобы породить удивительные результаты.
 Эти причины следуют поколение (насл) за поколением,
 [чтобы увидеть их,] нужен глаз, озаренный светом весьма и весьма.
 [Руми, 2013, 1:360]

Руми пытается снять противоречие между утверждением о том, что Бог является творцом всех действий, и наличием в мире причинно-следственных связей, когда одна вещь может служить причиной возникновения, гибели или изменения другой. Это противоречие мистик устраняет за счет следующего тезиса: Бог является творцом того «обычая» (законов природы), которому подчиняется все сущее, и сам Он действует в соответствии с законами Им же и установленными, хотя и не связан ими:

Он заложил обычай, причины и пути
 для ищущих под этим лазурным шатром.
 Большинство обстоятельств происходит согласно обычаю,
 но иногда могущество выходит за границы обычая.
 Обычай и привычку заложил Он остроумно,
 но сотворил и чудеса как то, что разрывает обычай. [Руми, 2013, 2: 408]

То, как именно это происходит, Руми подробно описывает в истории про огонь, в котором не сгорели наказанные иудейским царем за отказ поклониться идолу дитя с матерью [Руми, 2013, 1:96–106]. Этот сюжет заимствован из Книги пророка Даниила (Дан. 1:7, 3:24–95), где речь идет об иудейских юношах Анании, Азарии и Мисаиле, брошенных в огненную печь по приказу вавилонского царя Навуходоносора за отказ поклониться идолу, но вышедших из огня невредимыми. В рассказе Руми иудейский царь обращается к огню с закономерным вопросом:

...«Эй, резкий нравом,
 тот мир сжигающий, природный нрав твой где?
 Как ты не сжигаешь? Что случилось с особенностью твоей?
 Или от судьбы нашей другим стало побуждение твоее?
 Не жалеешь ты [даже] огнепоклонника,
 а тот, кто не поклоняется тебе, как он-то спасся?». [Руми, 2013, 1:101]

Огонь, в свою очередь, объясняет, что его природа не изменилась: он жжет, как и прежде, — но, подобно клинку, действует в соответствии со своей природой лишь «по разрешению» Всевышнего. Соответственно, *устойчивое воспроизведение каузальных связей в мире есть не ограничение божественной свободы действий посредством естественных законов, но управление этими законами посредством повеления*; весь мир явился благодаря повелению Создателя, но не был слеплен из какой-то первоматерии (неслучайно Руми характеризует Бога как «отдающего приказы» [Руми,

2013, 2:490]). Если же божественное повеление вступает в противоречие с природными установлениями, мы оказываемся свидетелями чуда, — подобного тому, что было описано в истории про иудейского царя и огонь.

Рӯмӣ призывает читателя за всеми действиями «узреть» истинного Действователя — Бога. Например, человеку представляется, будто подъем веревки в колодце является следствием вращения вурота. Хотя наблюдателю и кажется, что первое действие является причиной другого, он обязан познать истинную первопричину процесса — метафорическую «Руку», вращающую ворот [Руми, 2013, 1:102].

Однако, поскольку до получения приказа «Будь!» мир пребывал в неотъемлемом от самого Бога знании, то и явление мира оказывается своеобразным проявлением Бога. Такая интерпретация понятия «проявление» (*таджалли*) контрастирует с концепциями, обнаруживаемыми у более ранних авторов — например, Санā'й или Худжвйрй, для которых проявление (*таджалли*) возникает лишь «на поверхности» человеческого сердца. Рӯмӣ же в качестве теофании характеризует все сущее — и в этой его пантеизирующей рецепции неоплатонистской традиции совершенно справедливо усматривать влияние Ибн 'Арабӣ:

Ты также сейчас видишь Истинного: каждый миг видишь Его разным в Его же следах ('*асар*) и действиях; одно Его действие не то же, что другое: иное проявление (*таджалли*), когда рад, иное — когда плачешь, иное — когда в страхе, иное — когда в надежде. Поскольку действия Истинного, проявления Его действий и следов различны и постоянно сменяют друг друга, проявление Его самости такое же многообразное, как и проявление Его действий [Руми, 1386 г.х., 132].

Но если все — не более чем проявление Бога, если все действия твари суть действия Бога, естественно было бы заключить, что человек не располагает выбором и самостоятельно не производит никаких действий. Если за всеми действиями стоит истинный действователь, Бог, то откуда взяться иным акторам? Подтверждения этой трактовке мы находим на других страницах произведений Рӯмӣ; более того, предложившие ее специалисты уверенно причисляли Рӯмӣ к ашаритам. В частности, довольно широко известны следующие слова мистика, устами христиан комментировавшего отсылающий к известному эпизоду битвы при Бадре аят Корана («не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил» (Коран/ пер. Крачковского, 8:17); согласно одной из версий, аят был ниспослан после того, как Муḥаммад перед успешной атакой мусульман бросил в неверных горсть песка):

Если заставим мы лететь стрелу, то это [действие] не от нас, мы [лишь] лук, а лучник — Бог. [Руми, 2013, 1:88]

Закономерно усомниться в том, что эти слова выражают позицию самого Руми, поскольку в тексте «Поэмы о смысле» он вкладывает их в уста христиан; последних, если следовать сюжету поэмы, якобы обманывает хитрый вазир, чтобы по наущению иудейского царя внести раскол в христианскую общину. Однако тот же образ мы обнаруживаем и в трактате «В Нем то, что в Нем»; его автор приводит в качестве иллюстрации собственной позиции:

Теперь же человек в сжатой длани могущества Истинного подобен луку, и Всевышний Истинный использует его в [различных] делах. Поистине, действующий — Истинный, не лук; лук есть средство и посредник, но он не ведает и небрежит об Истинном ради мирского существования (*қивām*). Да здравствует великий лук, что узнает: «В чьей я длани?» [Руми, 1386 г.х., 222].

Итак, мы располагаем достаточным основанием для того, чтобы считать эти слова изложением позиции самого Руми. В отрыве от контекста они позволяют отнести Руми к сторонникам ашаритского, детерминистического учения — однако уже в продолжение приведенной выше цитаты из «Поэмы о смысле» Руми отмечает:

Это не принуждение (*джабр*), это смысл Всемогущества (*джаббārī*), упоминание Всемогущества — для рыдания.
Рыдание наше стало доказательством¹ вынужденности (*идтирār*), стыд наш стал доказательством [свободы] выбора (*ихтийār*).
Если бы не было [свободы] выбора, откуда это смущение²?
Такие сожаление, стыд и смущение³ к чему?

Таким образом, Руми в одном и том же месте учит о человеке и как о луке в божественной длани, и как о свободно выбирающем индивиде. Более того, Руми убежден в том, что человеческие действия реально существуют:

Действие⁴ Истинного и действие наше, оба узри,
Признай, что наши действия существуют⁵, очевидно сие.
Если нет действий тварных [людей]⁶,

¹ Доказательство (*далйл*) в каноническом переводе — «довод/обоснование/».

² Откуда это смущение (*йн шарм чйст*) — досл. «что это за смущение», в каноническом переводе — «такое смущение к чему?».

³ Смущение (*азрам*) в каноническом переводе — «застенчивость».

⁴ В этой строке мы вместо слова «деяние» из канонического перевода используем слово «действие» — как более соответствующее контексту статьи.

⁵ Признай, что наши действия существуют, в каноническом переводе — «деяние наше бытью (*хаст*) почти».

⁶ В каноническом переводе — «Если не бывают поступки людей налицо».

тогда не говори никому: «Почему ты так поступил?»¹.
 [Действие] творения Истинного дает бытие (*мўджид*) нашим
 действиям²,
 действия³ наши суть следы творения Поклоняемого⁴ [Руми, 2013,
 1:142-143].

Наличие свободы выбора и реальность человеческих действий представляются Рўмй самоочевидными и не требующими логического обоснования. Приводимое им обоснование — сугубо психологическое: мы ощущаем ответственность за свои действия, испытывая стыд, сожаление и смущение, мы упрекаем других за их поступки, — а значит, *a priori* исходим из наличия у человека свободы выбора, из реалистического характера его действий.

Более того, наличие свободы выбора является, согласно Рўмй, необходимым условием релевантности богопоклонения:

[Свобода] выбора (*ихтийār*) стала для поклонения солью,
 В противном случае вращается поневоле это небо [Руми, 2013, 1: 710].

Приверженность же доктрине принуждения для него сродни «сну в окружении разбойников», а уловки сторонников принуждения — не что иное, как «крики дивов и гулей» [Шаджари, 1387 г.х., 76].

Рўмй принципиально важно, что

человек на скакуне [слов] «Мы почтили» сидит верхом,
 в руке его рассудка — поводья свободы выбора. [Руми, 2013, 1:710]

Возможно, эти слова интерпретирует убежденный ашарит Маҳмўд Шабистарй, когда пишет:

524. Проявления мира налетают на тебя,
 потому-то ты, как Шайтāн, восклицаешь: «Кто сравнится со мной?!»⁵.
 525. Потому ты говоришь: «У меня же есть [свобода] выбора,
 мое тело — верховое животное, а душа — всадник.
 526. Поводья тела вложили в руки души,
 все предписания мне постановили [получать] от нее».
 527. Разве ты не знаешь, что это — путь огнепоклонничества?!
 [Шабистари, 2021, 191-192]

¹ В каноническом переводе — «Почему сделал ты так?».

² В каноническом переводе — «Сотворение Истинного поступки наши создает».

³ *Действия* в каноническом переводе — «поступки».

⁴ В каноническом переводе — «сотворения».

⁵ Аллюзия к кораническому рассказу об Иблйсе, который один из всех джиннов отказался выполнить приказ Всевышнего и поклониться Адаму, воскликнув: «Я — лучше его: Ты создал меня из огня, а его создал из глины» (Коран/ пер. Крачковского И.Ю. 7:12).

Шабистарй практически заочно объявляет Руми *такфир* — и благодаря этому мы можем отметить, насколько велико расхождение между онтологией ашаризма, приверженцем которой является *Шабистарй*, и взглядами Джалал ад-Дина Руми на природу каузальности.

Согласно Руми, Бог как единственный податель бытия (Он — единственный, кто обладает бытием благодаря самому себе и, соответственно, является единственным источником бытия) дает существование не только субстанциям, но и действиям. Наши же действия, учит мистик, существуют в качестве следов (*'aṣar*) или последствий акта божественного творения. Это обстоятельство, разумеется, не свидетельствует в пользу их ирреальности, — но каким образом Руми отграничивал собственно человеческое от божественного действия?

По сути, рассуждая о закономерностях (*суннат*), в соответствии с которыми действуют все сущие и которые лежат в основе причинно-следственных связей, Руми учит о могуществе. Если в качестве примера обратиться к уже упомянутому выше образу ворота, поднимающего ведро воды из колодца, то все субстанции, участвующие в процессе, придется объявить проявлениями божественных имен, а все действия, сопровождающие подъем ведра воды на веревке, — следами божественных действий. Ворот действует в соответствии со своей природой, веревка также выполняет свою функцию в соответствии со своей природой, однако процесс подъема происходит не сам по себе — движение запускает рука вращающего. Руми использует образ вращающего субъекта, чтобы продемонстрировать роль Бога как первопричины действий (вращения, подъема ведра на веревке и др.). Но что изменится, если в данной метафоре на месте Бога будет стоять человек? По большому счету ничего: его тело функционирует в соответствии с теми же закономерностями, что и ворот колодца (об этом Руми также подробно рассуждает на страницах своей «Поэмы о смысле» [Руми, 2013, 1:727]), но соответствующий выбор — вращать ворот или нет — он делает сам. И действие вращения, и покой сотворены Богом, однако человек волен сделать выбор между одним и другим.

Сам Руми в качестве иллюстрации этого приводит классический пример движения руки, который прежде использовался и ал-Аша'ри, и Ибн 'Араби:

Рука, что [непроизвольно] трясется от дрожи¹,
и когда ты [сам] встряхнул рукой²,

¹ *Трясется от дрожи* в каноническом переводе — «дрожащей бывает от тряски [своей]».

² В каноническом переводе — «и та рука, которую в дрожь ты приводишь с места ее».

Оба движения творением Истинного признай,
но невозможно [при этом] одно с другим сравнить.
За то ты раскаиваешься, что встряхнул ею¹,
Подвергаемый же дрожанию², когда раскаивающимся ты видел его?
[Руми, 2013, 1:143]

В другом месте, рассуждая о выборе, Рӯмӣ пишет:

Зашевелится выбор, когда Иблӣс
станет сводником, принесет тебе весть о Вис.
Когда предложит он человеку то, что тот ищет,
спящий выбор развернет свой свиток [Руми, 2013, 2:492].

Этот морально-этический аспект действия имеет для Рӯмӣ принципиальное значение. Неслучайно мыслитель постоянно отмечает: свобода выбора нам необходима для того, чтобы нести ответственность за свои поступки; сам выбор осуществляется человеком между благом и злом.

Закономерным следствием такой позиции мне представляется убежденность Рӯмӣ в том, что Богом творится и благо, и зло: «От Творца причин приходит все плохое и хорошее» [Руми, 2013, 2:409], между которыми человек делает свой выбор, — начиная с того первого выбора, в котором участвовали ʿАдам и Иблӣс. Рӯмӣ приводит историю грехопадения в первом дафтаре своей «Поэмы о смысле» [Руми, 2013, 1:143], причем моральный водораздел между Иблӣсом и ʿАдамом пролегает у него по вопросу об автономности действия. Иблӣс (в полном соответствии с доктриной ашаризма) говорит Богу, что тот совратил его (Коран, 7:16); ʿАдам и Ҳавāʾ же, напротив, о своем грехе сказали следующее: «Мы поступили несправедливо по отношению к себе» (Коран/ пер. Кулиева, 7:23), — взяв, таким образом, на себя полную ответственность за проступок. Поясняя эти слова ʿАдама, Рӯмӣ отмечает, что пророк тем самым продемонстрировал не забвение (*zāfil*) о том, что Бог является творцом всех действий, но взял на себя ответственность из учтивости. В приводимом Рӯмӣ рассказе Бог продолжает искушать ʿАдама:

¹ *Встряхнул (larzānīdī) ею* в каноническом переводе — «в дрожь привел ее».

² *Подвергаемого дрожанию (муртаʿиш)* в каноническом переводе — «трясущегося [непроизвольно]». Мы выбрали менее естественный с точки зрения русского языка вариант, чтобы подчеркнуть важный аспект семантики слова *мурʿатиш*. Арабское слово употреблено в пассиве, как претерпевающее некоторое действие. Соответственно, у Рӯмӣ идет речь не столько о непроизвольности или безотчетности действия, сколько о том, что рука трясется из-за внешнего воздействия. Таким образом, она не может считаться действующим, — а следовательно, к ее действиям неприменимы никакие этические импликации.

После [его] раскаяния сказал Он ему: «О Адам, не Я ли создал в тебе то преступление и испытание? Разве предначертанием (*тақдир*) и Непреложным приговором (*қадā'*) Моим не были они, как же во время извинения ты это сокрыл?». Сказал [тот]: «Я испугался, [но] учтивости (*'адаб*) не оставил». Сказал [Бог]: «И Я это в тебе почтил» [Руми, 2013, 1:143].

Адам признает, что Бог является творцом всех деяний, — в том числе и его первого греха, — но, по этическим соображениям, не стал говорить об этом. Объяснение это кажется малоубедительным, но оно демонстрирует, что Адам одновременно и Бога признает универсальным творцом всех действий, и с себя не снимает ответственности за грех. Эти два обстоятельства можно примирить как раз за счет утверждения о том, что Бог создает все действия, — однако то или иное действие человек выбирает свободно и, таким образом, несет за него полную ответственность. Соответственно, и в этой дискуссии между Богом и Адамом последнему для самооправдания не понадобился довод о сотворении всех действий Богом: Адам несет ответственность не за действие вкушения плода (само по себе этически нейтральное), а за собственное послушание. Очевидно, что в силу того же обстоятельства ашаритская доктрина принуждения (*джабр*) для Руми лишена смысла, — но при этом он не отказывается от нее полностью, предлагая ее мистическое переосмысление.

Средневековый поэт разводит принуждение невежд-простолюдинов (*'амма*) и избранных (*хāсса*), под которыми подразумевает мистиков:

Даже будь это принуждение, оно не принуждение [у] простолюдина, не принуждение той [души], повелевающей к себялюбю.
Принуждение те [лишь] познают, о сын,
кому Господь открыл в сердце [внутреннее] зрение [Руми, 2013, 1:142].

Основой такого мистического принуждения является любовь мистика к Богу (неслучайно и в упомянутом выше диспуте мага с суннитом именно любовь ставит точку в их споре):

Слова «принуждение мое» (*джабр-ам*) любовь нетерпеливой
сделали,
а того, кто не влюблен, заточили [в темницу] принуждения
[Руми, 2013, 1:142].

Упоминание любви здесь неслучайно. Как известно, для суфизма любовь — не романтическая эмоция, а мистический опыт соединения с трансцендентным Возлюбленным и уничтожение мистика в акте *фанā'*, когда «я» мистика перестает существовать. Стать луком, орудием в боже-

ственной длани — цель усилий мистика, в этом реализуется его *волевой* выбор. Он стремится увидеть промысел Бога о себе и действовать, выбирая в соответствии с этим промыслом, растворив свою волю в воле Всевышнего. В качестве иллюстрации в трактате «В Нем то, что в Нем» Рӯмӣ приводит образ мухи,

что летает, машет крылышками, вертит головкой и прочими своими частями тела. Если же она тонет в меде, все ее части тела одинаково обездвигиваются. Она в нем тонет — и ее больше нет. Утонув, она более не старается, не действует, не двигается. Все действия, которые она производит, суть не ее действия, а действия жидкости. Пока она барахтается в жидкости, она не считается утонувшей, и даже если кричит «Ой, я утонула!», — утонувшей ее назвать нельзя [Руми 1386 г.х., 58].

Поэтому Рӯмӣ также пишет:

Что есть любовь? Скажи, это отказ от [свободы] выбора (*иҳтӣйāр*).
Всякий, кто не освободился от [свободы] выбора, не обладает
[свободой] выбора [Цит. по: Ахбарти, Пазуки 1395 г.х., 120].

Поскольку человек вынужден выбирать между следованием благому божественному приказу и послушанием, к которому его влечет Шайтāн или страстная душа, лучшим выбором остается совершенное подчинение божественному промыслу — реализация выбора, свободного от искушений страстной души.

Таким образом, можно заключить, что Рӯмӣ предлагает специфическую интерпретацию метафизики действия, основанную на богатой традиции теологических споров по вопросу о статусе человеческих и божественных действий, — но при этом не сводит ее всецело к какой-либо из ранних схем, предложенных его предшественниками. Вместе с ранними ашаритами он утверждает, что Бог является творцом всех действий, но, в отличие от них, оставляет за человеком свободу выбора между сотворенными Всевышним вариантами действия. При этом, по Рӯмӣ, высшей целью мистика и, одновременно с тем, высшей реализацией свободы выбора является приведение своих действий в соответствие с божественным промыслом, растворение собственной воли в божественной.

Приложение

Глава «Когда мы приступили к изречению стиха,
нами двигала великая причина»¹

Когда мы приступили к изречению стиха, нами двигала великая причина. В то время [эта причина] имела многие воздействия; сейчас же, когда эта причина ослабла (*фātir*) и закатывается (*дār зурӯб*), она также имеет воздействия. Закон Всевышней Истины таков: Она повелевает возвращаться (*тарбийат*) всему, что восходит (*шурӯқ*), и в этом являются великие воздействия и многая мудрость. С закатом сохраняется тот же порядок: «Господь Востоков и Западоев» (Коран, 26:28; 73:9), то есть «[Господь]», возвращает причины восходящие и заходящие. Мутазилиты говорят, что раб — творец действий, и каждое действие, что от него происходит, им и творится. Не может быть такого, ибо то, действие, что происходит от него, происходит либо через те средства (*ālāt*), которыми он располагает (например, разум, дух, могущество, тело), либо непосредственно [им самим]. Невозможно, чтобы он творил действия этими средствами, ибо он не имеет власти над ними всеми, а значит, не творит действие при помощи этих средств. Поскольку же средства ему не подвластны (*махкӯм*), и невозможно, чтобы он творил действия без этих средств, утверждение о том, что действие исходит непосредственно от него, ложно. Таким образом, мы вполне (*‘алā ал-иқлāқ*) постигли, что творец действий — Истинный, а не раб. Любое действие — благое ли, злое ли, — что происходит (*сāдир мīшавад*) через раба, [раб] совершает по намерению и [целе]полаганию (*ниш нехāдī*), но суть этого дела не такова, в какой мере (*қадр*) ему представляется. Та мера смысла, мудрости и пользы, что ему явлена, есть польза того же самого предопределения, из которого возникает (*би вуджӯд āйад*) то действие. Но общую пользу (*фавāйид-и куллī*) того Бог знает, как можно доказать (*бархан*). Например, ты совершаешь намаз с намерением получить награду (*савāб*) в загробном мире (*āхират*), а в этом мире иметь хорошую репутацию (*ниқ нāmī*) и безопасность (*āmān*). Однако польза (*фā’ида*) этого намаза не ограничивается этим, а [будет заключаться] в подании ста тысяч наград (*фā’ида*), что не вместятся в воображение. Бог весть, какие труды подобают рабу ради тех наград!..

Теперь же человек в сжатой длани могущества Истинного подобен луку, и Всевышний Истинный использует его в [различных] делах. Поистине, действующий — Истинный, не лук; лук есть средство и посредник, но он

¹ Перевод выполнен мной по [Руми 1386 г.х., 221–222]; редактирование отрывка осуществлено совместно с Ф.О. Нофалом.

не ведает и небрежит об Истинном ради мирского существования (*қивām*). Да здравствует великий лук, что узнает: «В чей я длани?».

Что мне сказать о мире, чьим основанием и столпом служит забвение (*зафлат*)?! [Разве] ты не видишь, что когда кого-то пробуждают, он испытывает отвращение к миру, гибнет и пропадает? Человек, что с самого детства, рос и развивался... все это было в забвении, ты никогда не рос и не выросл! Итак, поскольку его взросление и становление (*ма'мӯр*) совершилось в забвении, Всевышняя Истина насылает на него страдания и труды — как предопределенные, так и избираемые [самим человеком], — чтобы омыть [совершенные им в] забвении действия и очистить его. Только после этого [очищения] он будет готов познать сей мир.

Бытие человека можно уподобить компостной куче: куча навоза, только в ней лежит падишахский перстень. Еще человеческое бытие подобно мешку пшеницы: падишах спрашивает [раба]: «Куда несешь эту пшеницу, ведь в ней мой черпак!». Он же о черпаке небрежит и всецело поглощен пшеницей. Если бы он ведал о черпаке, разве бы он обратил внимание на пшеницу?.. Теперь же всякая мысль, что влечет тебя к горнему миру, и делает тебя равнодушным к миру дольному, есть отражение и сияние того черпака, что блистает вовне, — и человек жаждет того (горнего. — *А.Л.*) мира. Когда же он, напротив, возжаждет дольного мира, признаком сего будет то, что тот черпак будет пребывать сокрытым за завесой.

Список использованных источников и литературы

- Ахбарати, Пазуки, 1395 г.х. — *Аҳбārātī X, Pāzūkū III*. Āyā Mavlānā ash'arī ast?// Нашрийа-и ҳикмат-и му'āсир. 1395 г.х. № 3. С. 130–170.
- Руми, 1374 г.х. — *Маснавӣ-йи ма'навӣ-йи Мавлавӣ*. Чāп-и хаштум. Тегеран: б.и., 1384 г.х. 1318 с.
- Руми, 1386 г.х. — *Китāб-и «Фӣ-хи ма'фӣ-хи» āз гуфтār-и Мавлāнā Джалāl ад-Дӣн Муҳаммад Рӯмӣ, машхӯр ба Мавлавӣ/ ба тасҳйхāt ва хавāшӣ Бадӣ' аз-Замāн Фурӯзāнфар*. Чап-и 2, Тегеран: Интишārāt Нигāх, 1386 г.х. 392 с.
- Шаджари, 1387 г.х. — *Шаджарӣ М*. Тавҳйд-и аф'ālӣ дар 'ирфāн-и Мавлавӣ ва калām-и аш'арӣ// Нашрийа-и нāvйн-и дӣнӣ. 1387 г.х. № 15. С. 71–98.
- Masnavi, 2019 — *The Masnavi of Rumi. A New English Translation with Explanatory Notes (Masnavi of Rumi)/ Vol. 1–2*. London, New York: I.B. Tauris, 2019.
- Masnavi, 2004–2022 — *Rumi, Jalal al-Din*. The Masnavi. Translated with an Introduction and Notes by Jawid Mojaddedi. Vol. 1–4. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004–2022.
- Rúmí, 1887 — *Rúmí, Jalálu-d'-Dín*. Masnavi i Manavi, the Spiritual Couplets of Maulána Jalálu-d'-Dín Muhammad i Rúmí. Translated and Abridged by E.H. Whinfield. London: Trübner & Co., 1887. 386 p.

- Бундахишн, 1997 — Сотворение основы (Бундахишн)/ Пер. с пехлеви О.М. Чунаковой// Зороастрийские тексты. М.: «Восточная литература», 1997. С. 140–351.
- Ибн Араби, 2022 — *Ибн ал-Араби. Избранное*/ Пер. с арабского А.В. Смирнова. Т. 2. М.: ООО «Садра», 2022. 400 с.
- Маснави, 2013 — *Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма'нави* (Поэма о скрытом смысле). В 2-х тт. М.: «Вече», 2013.
- Какаи, 2023 — *Какаи Г. Интерпретация единобожия действия ашаритами и арифами* // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 1. С. 25–47.
- Читтик, 1995 — *Читтик У.К. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми*/ сост., авт. предисловия М.Т. Степанянц, пер. с английского М.Т. Степанянц, А.В. Смирнов. М.: «Ладомир», 1995. 543 с.

References

- Aḥbārātī, H., Pāzūkī, Š. “Āyā Mawlānā Aš'arī Ast?” [Was Mawlana an Ash'arite?]. In: *Našrīya-i Hikmat-i Mu'ašir*, 1395 H., No 3, pp. 130-170. (In Persian)
- Bundahishn [The Creation]. In: *Zoroastriyskiye Teksti*. Moscow: “Vostochnaya Literatura” publ., 1997, pp. 140–351. (Russian Translation)
- Chittick, W.C. *V Poiskakh Skrytogo Smysla. Sufiyskiy Put' Lyubvi. Dukhovnoye Uchenie Rumi* [The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi]. Moscow: Ladomir publ., 1995, 543 pp. (Russian Translation)
- Ibn Arabi. *Izbrannoe* [Selected Works]. Vol. 2. Moscow: ООО “Sadra”, 2022, 400 pp. (Russian Translation)
- Kakaie, Gh. Interpretaciya yedinobožiya deystviya ašaritamī i arifamī [The Interpretation of “Tawḥīd al-Af'āl” in Asharism and Irfan]. In: *Ishraq. Islamic Philosophy Journal*. 2023, Vol. 1, No 1, pp. 26–47. (Russian Translation)
- The Masnavi of Rumi. A New English Translation with Explanatory Notes* (Masnavi of Rumi). London, New York: I.B. Tauris, 2019. 2 vols.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Maṭnawī-yi Ma'nawī-yi Mawlawī* [The Spiritual Couplets]. Tehran, 1384 H., 1318 pp. (In Persian)
- Rúmí, Jalálu-d'-Dín. *Masnavi i Manavi, the Spiritual Couplets of Maulána Jalálu-d'-Dín Muhammad i Rúmí*. Translated and Abridged by E.H. Whinfield. London: Trübner & Co., 1887, 386 pp.
- Rumi, Jalal al-Din. *Masnavi-yi Ma'nawi. Poema o Skrytom Smysle* [The Spiritual Couplets]. Moscow: “Veche” publ., 2013. 2 vols. (Russian Translation)
- Rumi, Jalal al-Din. *The Masnavi*. Translated with an Introduction and Notes by Jawid Mojaddedi. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004–2022. 4 vols.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Kitāb-i “Fī-hi Mā Fī-hi”* [In It What Is in It]. Tehran: Intišārāt Nigāh, 1386 H., 392 pp. (In Persian)
- Šajarī, M. “Tawḥīd-i Af'ālī dar 'Irfān-i Mawlawī wa Kalām-i Aš'arī” [The Monotheism of Acts in Mawlawi Mysticism and Asharite Kalam]. In: *Našrīya-i Nāwīn-i Dīnī*, 1387 H., No 15, pp. 71–98. (In Persian)

Ахмед Теик

(PhD., независимый исследователь; e-mail: ahmedteik@gmail.com)

СПОРЫ О БОЖЕСТВЕННОМ ЗНАНИИ: 'АБŪ АЛ-БАРАКĀТ АЛ-БАҒДĀДĪ vs ФАЛАСИФА¹

Аннотация. Проблема божественного знания, актуальная для иудейского и христианского богословия, была поставлена и в средневековом арабо-мусульманском теологическом дискурсе. Предлагаемая вниманию читателя работа состоит из трех частей, первая из которых отведена под анализ учения Аристотеля о Первоначале и возражений против него 'АбŪ ал-БаракĀта ал-БағдĀдĪ (ум. 560/1165), известного также под именем Натанель. Во второй части статьи автор описывает и критически обзорекает теологические построения мусульманских богословов, касающиеся провиденциалистической тематики. Наконец, третья часть труда посвящена соответствующим теориям арабских перипатетиков (фаласифа) — в частности, ал-ФĀрĀбĪ (ум. ок. 339/951) и Авиценны (ум. 427/1037) — и направленным против них контраргументам ал-БағдĀдĪ, приведенным в трактате «Изучаемое в божественной мудрости» (*ал-Му'табар фĪ ал-ḥикма ал-'илĀхĪйĪа*). Отдельно изложены возражения философа против перипатетиков, постулировавших универсальный характер знания Аллаха, и теоретический контекст выведенных 'АбŪ ал-БаракĀтом инвектив: наглядно демонстрируется зависимость ал-БағдĀдĪ от каламического дискурса и общая катафатическая направленность его мысли. В частности, признавая необходимость постижения Богом партикулярий, мыслитель увязывал ее с актом творения и ежесекундным поддержанием существования вещей Вседержителем.

Ключевые слова: знание, 'АбŪ ал-БаракĀт ал-БағдĀдĪ, универсалии, партикулярии, Аристотель, Авиценна.

¹ Перевод с арабского и примечания Ф.О. Нофала (Институт философии РАН).

Ahmed Teik

(PhD., Independent Researcher; e-mail: ahmedteik@gmail.com)

DISPUTES OVER DIVINE KNOWLEDGE: 'ABŪ AL-BARAKĀT AL-BAĠDĀDĪ VS FALĀSIAFAH

Abstract. This study deals with the analysis of the knowledge of God, which is considered one of the most complicated problems in human thought. This issue has belonged to the areas which have been of philosophers and theologians' interest since Aristotle. The study consists of three main parts. In the first part, Aristotle's approach to the topic and approach to these criticisms by 'Abū al-Barakāt al-Baġdādī, will be examined. As a matter of fact, 'Abū al-Barakāt revealed the proofs about the correctness of the views of Aristotle and afterward went on to scrutinize them. 'Abū al-Barakāt made fundamentally convulsive objections to the foundations and proofs that Aristotle asserted that God had no knowledge other than knowing Himself. In the second part, the Islamic theologians' thoughts about the issue and their views on this issue will be discussed. In the third part, the ideas of Peripatetic Islamic philosophers, first all Ibn Sīnā, will be brought together. 'Abū al-Barakāt's *al-Mu'tabar* was interested in the thoughts of Ibn Sīnā as the greatest philosopher and subjected him to criticism where he found it incomplete. But in this study, we will focus on the significant areas of the "God knows not partial but universals" judgment of the Peripatetic Islamic Philosophers. The real purpose and outcome of these judgments, and also background of these discourses and the foundations on which they are based, will be questioned.

Keywords: Knowledge of God, 'Abū al-Barakāt al-Baġdādī, Universal, Particular, Aristotle, Ibn Sīnā.

Общеизвестно, что проблема божественного знания послужила одним из трех оснований, в соответствии с которыми ал-Ġазālī (ум. 505/1111) вынес *такфīr*¹ арабским перипатетикам. Именно он, объявив о неисламском по своей сути вероисповедании фаласифа, открыл врата теологических споров о природе всеведения Господа — споров, ведущихся богословами по сию пору. Как отмечает наш коллега 'А. 'Ирāķī,

изыскания о божественном знании — пожалуй, самые непростые; достаточно упомянуть о том, что изложению соответствующих споров посвящали свои трактаты как мутакаллимы, так и фаласифа, — но все равно не находили друг с другом никаких компромиссов. О всезнании Аллаха

¹ Аргументированный вывод правоведа об отступлении того или иного субъекта от основоположений мусульманской веры (*прим. ред.*).

по-разному учит чуть ли не каждая рассматриваемая нами группа теологов, чуть ли не каждый авторитет классической эпохи [Ираки, 1973, 195].

’Абӯ ал-Баракāt ал-Бағдādī, известный также под именем Натанель (ум. 560/1165), не стал исключением из заявленного выше правила. Более того, в своем фундаментальном труде «Изучаемое в божественной мудрости» (*ал-Му’табар фī ал-ҳикма ал-’илāхиййа*) он выделил целую главу, в которой направил острие своей критики против «не верующих в исчисление сущего Всевышним Аллахом»; ее он открывает следующей справкой:

Итак, знание [Всевышнего] — предмет споров, ведшихся и ведущихся между собой древними и современными учеными. Кто-то говорит: «Он не ведает ничего, кроме Себя и Своих атрибутов, принадлежащих Ему по самости». Другие возражают: «Он знает как Себя, так и все Свое творение во все времена и во всех его, [творения], состояниях; [Ему известно] то, что существует, и то, что будет». Третьи заявляют: «Он знает о Себе по собственной самости, равно как и универсальные (*куллиййа*) атрибуты твари или вечно существующие самости, Им созданные; партикулярии (*джуз’иййām*) Ему неизвестны, как неизвестны Ему существа, подверженные исчезновению и изменениям или возникшие [во времени] действия и самости» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:69].

Следуя доксографическому замыслу ал-Бағдādī, отраженному в только что приведенной цитате, мы построим свое историко-философское исследование следующим образом. Вначале мы обозрим учение Аристотеля о знании Первоначала и его рецепцию, произведенную ’Абӯ ал-Баракāтом. Затем мы — разумеется, вкратце — приведем мнения мусульманских мутакаллимов о божественном всеведении и, наконец, проясним суть спора ал-Бағдādī с арабскими перипатетиками, уделив сугубое внимание аргументации книжника.

Аристотель: Первоначало, разум и его знание

Как явствует из текста «Метафизики», Аристотель считал самость Первоначала совершеннейшей сущностью; ее совершенство с необходимостью исключает всякую связь вечного и неподвижного Перводвигателя (*муҳаррик ’аввал*) — источника вечного же движения — с движущимся сущим. Первоначало «движет так предмет желания и предмет мысли»; при этом сам «ум приводится в движение предметом мысли, а один из двух рядов [бытия] сам по себе есть предмет мысли» [Аристотель, 1976, 309].

Однако может ли Разум (’ақл), о котором пишет Аристотель, мыслить? Автор «Метафизики» тут же признает теоретическую сложность этого вопроса.

В самом деле, если он ничего не мыслит, а подобен спящему, то в чем его достоинство? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого (ибо тогда то, что составляет его сущность, было бы не мыслью, а способностью [мыслить]), то он не лучшая сущность: ведь ценность придает ему мышление [Аристотель, 1976, 315].

Как бы то ни было, «Первый учитель» находит выход из сложившейся коллизии:

Что же именно мыслит [разум]? Либо сам себя, либо что-то другое; и если что-то другое, то или всегда одно и то же, или разное. Так вот, есть ли здесь разница или это все равно, мыслить ли прекрасное или все что угодно? Не нелепо ли мыслить некоторые вещи? Таким образом, ясно, что ум мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему, и это уже некоторое движение [Аристотель, 1976, 315].

Иными словами, Первый Разум, согласно Аристотелю, не подвержен онтологической деградации, выражающейся в изменениях бытийного статуса: коль скоро Разум совершенен, он обладает исключительно потенциальным состоянием и никогда не «нисходит» до трансформаций — интеллигибельных или, тем более, материальных.

Однако связь, существующая между Перводвижателем и Разумом, с одной стороны, и миром «возникновения и уничтожения» — с другой, есть «затруднительное дело», осложненное зависимостью Разума от «постигаемого», его интеллигибельности. В таком случае

ясно, что существовало бы нечто другое, более достойное, нежели ум, а именно постигаемое мыслью. Ибо и мышление и мысль присущи и тому, кто мыслит наихудшее. Так что если этого надо избегать (ведь иные вещи лучше не видеть, нежели видеть), то мысль не была бы наилучшим. Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении [Аристотель, 1976, 315-316; ср.: Ибн Рушд, 1938, 1697-1699].

Аристотель уверен: совершенный сам по себе, Разум не должен знать в себе множественности, а значит, и различий, и потому «постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи». Следовательно, «они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью» [Аристотель, 1976, 316; ср. со средневековым арабским переводом в: Бадави, 1978, 7-10].

Таковы аргументы Аристотеля в пользу строгой единственности Разума, подвергшиеся справедливой критике в *ал-Му‘табар* ал-Бағдāдй. Арабский философ, отождествлявший аристотелевский *νοῦς* с божественным знанием (*‘илм*), замечает:

Множественность [интеллигибилий] не означает множественности самости (*zāt*) [Знающего]; множественность отнесена здесь к ее, [самости], приложениям (*udāfāt*), что никак не сказывается ни на единстве самости и ононости (*хувиййа*) [Бога], ни на единстве, обуславливающим необходимость Его самостного существования, ни на Его изначальном [бытийном статусе], благодаря которому мы Его познали [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:76].

Как следствие, единство атрибутов Необходимо-Сущего есть «изначальное единство Его самости и ее существование; иначе говоря, мы учим о сути (*хақйқат*) Необходимо-Сущего и Его самости, но не о Его интеллигибиях или приложениях [Его действия]» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:77].

Тезис об изменении в самости Всевышнего посредством знания о переходящих явлениях 'Абӯ ал-Баракāt отмечает постольку, поскольку интеллигибии суть

внешняя, не влияющая на самость вещь. Не согласившийся с этим Аристотель противоречит самому себе, ибо он же в «Категориях»¹ утверждал, будто единичное утверждение не становится истиной или ложью само по себе, но только в соответствии с совокупностью вещей, которые обуславливают истинность или ложность. Все потому, что меняется не само утверждение, а обстоятельства, которые ему соответствуют или, напротив, не соответствуют. Если уж [самость] утверждения неизменима, каким образом знание может изменить знающего? [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:77]

Отдельно ал-Бағдāдī возражает против аристотелевской теории изменения, произвольно относимой и к материальным сущностям, и к имматериальным самостям. В отличие от тел, рассуждает он, души и знания не перемещаются в пространстве и пребывают «вне места» (*lā fī макāн*).

Более того, изменения в разных телах протекают совершенно по-разному. Например, большой камень, нагреваясь, не возносится ввысь, а холодея — не устремляется вниз; он даже не покидает своего места — в отличие от водяного пара. Также большие, твердые, неподвижные булыжники накаляются и получают способность жечь; в то же время вода, нагреваясь до предела, утрачивает в пару незначительную свою часть, а большая часть [ее массы] остается на месте. До и после превращений, при нагревании или охлаждении, белея и чернея, предметы могут пребывать на одних и тех же местах. Так обстоит дело с телесными изменениями; что говорить об изменениях психических?.. Впрочем, и психические изменения не обязательно связаны с изменениями знаний, волений и решимости, ибо частное суждение не влечет за собой суждения общего... иначе все вещи стали бы подобны друг другу [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:77–78].

¹ Ср.: [Аристотель, 1939, 6-7].

Как мы помним, Аристотель подверг сомнению идею соединения разума и интеллигибилей, утверждая, что, в противном случае, последние «дополняют» первый, что якобы поставит под сомнение его онтологическое совершенство. Этот аргумент «Первого учителя» 'Абū ал-Баракāt парирует двояко. Первый его довод, диалектический, выглядит следующим образом:

Да будет сказано Аристотелю: «Ты знаешь о [Всевышнем] и веришь, что Он — Первоначало и Творец всего. Судишь ли ты о сотворении Им мира так же, как и о его знании?». Если он скажет, что сотворение мира имеет-де началом самость [Господа], — мы скажем: «Знание тоже имеет началом Его самость». Если [Аристотель] имеет в виду, что [знание о частном] принижает [самость Аллаха], ему следует заключить, будто сотворенные Творцом вещи точно так же лишают Его совершенства. Таким образом, Аристотель сам лишит [Бога статуса] Создателя и Первоначала [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:74].

Второй антиаристотелевский аргумент ал-Бағдādī носит силлогистический характер и близок построениям мутакаллимов:

В Первоначале... не совершенство обусловлено действием, но действие — совершенством. Так же и знание [Бога] исходит из самостного совершенства, не оставляющего места изъяну. Изъяна в самости Первоначала нельзя и помыслить, коль скоро Оно едино, тогда как изъян — атрибут излишества или нужды. Следовательно, излишества или нужда — атрибуты множественности и инаковости; иными словами, мы воображаем во множественности малую [ее часть и противопоставляем] прибавлению убыль [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:74-75].

Из приведенных выше аргументов философ делает следующий вывод: самость Господа есть абсолютное единство, в котором нет ни онтологического, ни логического недостатка или изъяна. «Первоначало совершенно и могущественно само по себе: Оно не стало совершенным, создав тварь, но, напротив, создало ее по Своему совершенству» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:75].

Рассуждая о совершенстве мира и Бога, ал-Бағдādī активно прибегает к аксиологической категории «честь», *шараф*. Аллах, учит он, не обрел никакой чести, творя Вселенную; сам креационный акт стал честью, оказанной Богом миру. Но какова, в таком случае, онтологическая основа подобного рода характеристики?

Поистине, сущее делится на две части — на самости и действия (*аф 'āl*). Если [самости и действия] не имеют друг перед другом преимуществ или чести, то и обсуждать здесь решительно нечего. Однако, существуя эта честь на самом деле, она не будет присуща только действи-

ям: ведь если одно действие само по себе лучше другого, то наверняка существует и субстанция, превосходящая другие субстанции. Действия [бытийно] следуют за самостями; следовательно, почетность действия имеет источником честь самости. Честь самости — причина почетности действия, а почетность действия — указание на честь самости [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:76].

Итог размышлений 'Абӯ ал-Баракāта понятен: вопреки Аристотелю, Бог не теряет ни Своего совершенства, ни Своей славы, созидая «славное» творение — и, тем более, зная о нем.

Не менее категорически ал-Бағдādī отверг тезис о «затруднительности» связи Разума и его интеллигибилий. По всей видимости, мудрец понял соответствующий пассаж из «Метафизики» буквально: указывая на естественнонаучные трактаты Аристотеля, он вспоминал о вечности движения сфер и свободном, «незатруднительном» его характере. Кроме того, по мнению 'Абӯ ал-Баракāта, разумы и Первоначала могут испытывать «затруднение» в том или ином действии только в том случае, если их природное действие «не совпадет с намерением»: множественные деяния Разума, толкует мудрец слова Аристотеля, как бы переходят из потенциального состояния в актуальное в самом акте постижения интеллигибилий. Но, возвращаясь к тезаурусу мутакаллимов, ал-Бағдādī уточняет использованные арабскими переводчиками «Метафизики» термины¹ и развивает мысль о закравшейся в мысль Аристотеля ошибке:

Потенция бывает либо готовностью (*исти'дād*), либо могуществом (*қудра*). Готовность, обогащенная актуализацией, становится могуществом, а уже из могущества исходят действия. Готовность — это изъян, нуждающийся в совершенстве; действия же происходят благодаря могуществу. Потенция же [Всевышнего] есть вечное, твердое, не ослабевающее и не крепнущее могущество, но никак не готовность, нуждающаяся в совершенствовании [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:79].

Ополчается багдадский философ и против сомнительного в своем существе тезиса Аристотеля о предпочтительности отвращаться от созерцания иных вещей («...иные вещи лучше не видеть, нежели видеть...»). Все дело в том, что «мы заняты созерцанием лучшего и пренебрегаем худшим»; Бог же, «пребывающий *над* созерцанием низкого и прекрасного», не учитывает эстетические характеристики предметов, а следовательно, не

¹ Так, в соответствующем отрывке, повествующем о «затруднительном» характере допущения о непрерывном мышлении ума-потенции («Метафизика», XII, 9; 1074b), древнегреческий концепт *ἐπιπονοῦν* был передан арабскими переводчиками посредством двух терминов, указывающих на телесную усталость — *калал* и *та'аб* (прим. ред.).

«оскорбляется» знанием о них [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:79]. Первоначало, согласно 'Абӯ ал-Баракātu, одинаково отдалено как от «благого», так и безобразного; тем более Всевышний «объемлет знанием» существо всякой вещи, которая может лишь по привычке (физиологической ли, культурной ли) казаться человеку «презренной» или, напротив, «прекрасной».

Например, отходы и мусор, попавшие в рот свиньи, кажутся ей настолько же сладкими, как мед для человека. Обозревши целое (*кулл*), ты не найдешь в нем ничего низкого, ничего, достойного забвения, — ни в материальном мире, ни в духовном, ни на небесах, ни на земле. Пребывающий же вне оппозиций (*мудāдда*) и различий (*мубāйна*) тем более ничего не презирает. Всевышний Аллах и Его ангелы настолько велики, что не могут озаботиться каким-либо антиподом или различием, цветом, вкусом или запахом. Да и как может быть иначе, если все сущее по своей самости исходит от Всевышнего; сам Он никак не сопряжен с неким [материальным] образом, а значит, не может, подобно нам, предпочитать одни цвета, вкусы и запахи другим [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:80].

В другом месте *ал-Му'табар* ал-Бағдāдī развивает свою теорию, объясняя «механику» божественного всеведения. В отличие от «Первого учителя», философ не находит в мусульманской доктрине сущностного противоречия: Господь знает обо всех объектах вне зависимости от их количества или продолжительности существования.

Итак, Всевышний Аллах знает Свою самость и все, что отличается от нее. Он вечно знает как о вечных [предметах], так и об обновляемых [вещах] (разумеется, по их материальному и видовому статусу) или движущих и целевых причинах, меняющихся и изменяющихся. Эти изменения не протекают в самости Всевышнего, но в [вещах], которые ведомы Ему такими, какие они есть; Его знание не подвержено росту или убыли, оно — [Его собственность], и Он распоряжается ею, как пожелает, в соответствии с собственными же волей и могуществом [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:81].

'Абӯ ал-Баракāt заключает: Бог всезнающ, — и к этому выводу можно прийти через положительное и отрицательное утверждения. Отрицательное утверждение таково: Аллах онтологически независим от объектов собственного знания, и уже поэтому Его знание не может считаться изъяном или недостатком. Пребывая «по ту сторону» оппозиций, Первоначало остается их Творцом и сторонним наблюдателем, «объективным», но не «объектным» созерцателем тех или иных самостных характеристик. Положительная сторона того же утверждения гласит: знание должно быть утверждено за Всевышним так же, как и Его креационное могущество; отказав Богу во всеведении, теолог тотчас же грешит против

всех своих катафатических справок, лишая их стройного логического основания. Как следствие, аристотелианская критика всезнания Разума объявляется ал-Багдādī несостоятельной [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:81].

На наш взгляд, завершить этот раздел работы уместно цитатой Ибн Рушда (ум. 595/1198), по-своему (а в чем-то — и даже единодушно с 'Абū ал-Баракāтом) ополчавшегося против «интелигибельного нигилизма» Аристотеля:

Первоначало (*Мабда' 'аввал*)... знает только Себя; сущее же Оно знает по его бытию — причине его, сущего, существования. К примеру, тот, кто познал жар от костра, знает природу всякого жара... Так же и Первоначало (велико Оно!) знает природу сущего в соответствии с тем, чем оно бытийствует в целом, — то есть в соответствии с собственной самостью... Его знание — причина бытийствующего [Ибн Рушд, 1938, 1707].

Мусульманские мутакаллимы и божественное всезнание

Единомышленники же ал-Багдādī, представители мусульманского калама¹, настаивали на исключительности божественного всезнания. Согласно мутакаллинам, Богу ведомо все, что было, есть и будет; Он объемлет знанием прошлое, настоящее и будущее, великое и малое, целое и частное. Зачастую богословы, отстаивавшие эти утверждения, ссылались на следующие айаты Корана: «И носит самка и слагает только с Его ведома... Разве они не видели, что Аллах, который создал их, — Он сильнее их мощью? [35:11; 41:15]»². «“Мощь” здесь, — пояснял ал-Бақиллāни (ум. 403/1013), — означает “могущество”; следовательно, [Аллах] утвердил за Собой и могущество, и знание» [ал-Бакиллани, 1957, 203]. Впрочем, ревелятивные доводы мутакаллимы подкрепляли аргументами рационалистического порядка. В частности, ашарит ал-Джувайни (ум. 478/1085) умело пользовался как космологической, так и телеологической классическими аргументациями.

Если Творец — действительно Создатель мира, а разумный [человек] узрел Его милости, увидел, насколько искусно и прочно устроены небеса и земля, — если все это так, то [разум] не сможет не прийти к следующему выводу: все [сущее] создано всезнающим и могущественным [Божеством]. Невежда, бессильный [калека] или мертвец ни за что не смогли бы произвести [столь прекрасные вещи]. Кроме того, всякому

¹ Следует отметить, что здесь и далее мы ссылаемся на работы адептов суннитского калама — ашаритов и матуридитов.

² Перевод И.Ю. Крачковского (*прим. ред.*).

разумному известно, что умелое дело происходит далеко не от невежд; глупо полагать, будто стройные и пронумерованные строки [текста] выведены тем, кто никогда не видел ни одного почерка. Верующий в это — глупец, распрошавшийся с разумом! [ал-Джувайни, 2009, 63]

Вышеприведенную, доктринальную, по сути, позицию ал-Багдādī был вынужден отстаивать на языке фаласифа, в арабско-перипатетическом метафизическом дискурсе.

Арабские перипатетики и знание Первого Сущего

Известно, что ал-Фārābī (ум. ок. 339/951), а вслед за ним — и Авиценна (ум. 427/1037) не только отказали простому Первоначалу во всезнании, но и активно обсуждали механизм постижения им универсальных интеллигибилій. Так, ал-Фārābī писал:

Поскольку Он не является материей и не обладает материей какого-либо рода, Он по своей сущности является актуальным интеллектом. Ибо все то, что удерживает форму интеллекта и умопостигает актуально, является материей, в которой предмет существует. Точно так же и в том случае, если предмет существует без участия материи, он является по своей сущности актуальным интеллектом: таково существование Первого Сущего. Следовательно, оно есть актуальный интеллект, и Он также, по существу своему, есть умопостигаемый субъект интеллекции, потому что Он есть также то, что удерживает умопостигаемый актуальный объект интеллекции и является материей. И оно постигаемо интеллекцией, поскольку само является интеллектом, так как то, сущность чего является интеллектом, не нуждается в том, чтобы быть умопостигаемым, и не нуждается в другой сущности, вне себя, которую Он познает интеллекцией. Напротив того, Он в себе самом умопостигает свою сущность. Поскольку Он мыслит своей сущностью, то становится знающим, и, поскольку Его сущность умопостигает Его, Он становится и актуальным интеллектом. А поскольку Его сущность постигает Его в качестве актуального объекта интеллекции, то Он умопостижим актуально. Точно так же Он не нуждается в том, чтобы быть актуальным интеллектом и актуально знающим в сущности, которую бы Он умопостигал и приобрел извне; напротив, Он — интеллект и знающий, поскольку Он мыслит своей сущностью [ал-Фараби, 1972, 212–213].

Итак, согласно ал-Фārābī, Всевышний онтологически не нуждается в познании чего-либо внешнего по отношению к Его собственной самости. Знание Бога, по философу, тождественно Его сущности (*джавхар*), которая, в свою очередь, едина и неделима. «Что касается Первого Сущего, — отмечал “Второй учитель”, — то у него... интеллект, интеллигирующий и

умопостигаемый объект интеллекции — все сливается в одном значении и в одной субстанции — неотделимы» [ал-Фараби, 1972, 214].

Главное отличие божественного знания от человеческого, по мнению ал-Фārābī, состоит в том, что первое никак не обусловлено темпоральностью [ал-Фараби, 1890, 58]. Посему философ делит знание как таковое на два вида — множественное или психологическое (собственно, человеческое) и абстрактное, простое и монистическое (божественное). В подтверждение своих слов ал-Фārābī приводит следующую иллюстрацию. Божественное знание подобно данным, почерпнутым умелым ритором из выступления оппонента. Пытаясь восстановить ход простой мысли противника, ритор вынужден развертывать ее и облекать в слова и предложения, из единого порождая множественное; конечный результат «реконструкции» оратора и символизирует человеческое, психологическое знание. При этом ал-Фārābī подчеркивает: именно простое знание порождает знание множественное, но никак не наоборот [ал-Фараби, 1346 г.х., 24]. Следовательно, единое знание Бога о Себе порождает множественность вне Его самости [ал-Фараби, 1394 г.х., 60]. Как объясняет Авиценна,

Всевышний Аллах знает все вещи одним-единственным знанием; это знание не изменяется посредством изменения познанного [объекта]. Его знание неотлично от Его же самости: Он знает Себя, являясь началом всего сущего. Он непричастен преходящему и измененному, — а значит, Он объемлет вещи неизменяемым знанием. Интеллигибилии следуют за Его знанием, но никак не наоборот [Ибн Сина, 1354 г.х., 9].

В отличие от Аристотеля, ал-Фārābī признавал за Первым Сущим знание, — разумеется, знание особенное, отличное от человеческого. Одновременно с тем, как уже было отмечено выше, «Второй учитель» умело отличал логическую последовательность, «сочетание» интеллигибилий в «высоком Разуме» от последовательности онтологической, составляющей суть природной причинности.

Поистине, Всевышний Аллах знает вещи из Своей самости... Его знание о Себе есть причина знания об ином. Если Первый знает о предопределенном Им же благодетии раба, это послужит причиной о другом знании — знании о даровании [этому же рабу] милости. Если Он знает о чем-либо непрекращающемся благоденствии, это — основание знания о вечном пребывании [того же субъекта] в раю. Здесь нет временной последовательности — только самостная [ал-Фараби, 1394 г.х., 97].

Тем не менее позиция ал-Фārābī, заявленная в приведенной выше цитате, значительно замутнена другими отрывками, в которых философ ополчается против безымянных оппонентов. Так, арабский перипатетик пишет:

Другие же думают, будто, помимо [универсальных] интеллигибилий, [Аллах] знает и о партикуляриях, — и даже представляет их Себе в осязаемой форме!.. Он осознает-де то, что существует сейчас, — а значит, в Его интеллигибилиях постоянно сменяются правда, ложь и исключают друг друга бесконечные суждения: положительное становится вдруг у Него отрицательным, а отрицательное — положительным [ал-Фараби, 1405 г.х., 90]¹.

Подобного рода теологема, согласно ал-Фārābī, приводит к очевидным несуразицам. Например, всезнание Бога авторам описанной идеи приходится трактовать как темпоральное поле, на котором партикулярии повторяют друг друга: Всевышний как бы узнает о трех модальностях одного и того же события — прежде, во время и по результатам его проведения в жизнь [ал-Фараби, 1405 г.х., 91]. В свою очередь ал-Ғазālī оригинально обратил возражение «Второго учителя» против него самого: по мнению ашаритского мыслителя, Господь еще прежде сотворения мира познал последний неделимым знанием. По ал-Ғазālī, божественное знание сущностно едино, в отличие от модусов (*ахвāl*) бытийствующей вне его Вселенной [ал-Газали, 210].

Но вернемся к арабским перипатетикам и заявленной ими позиции по проблеме божественного всеведения. Ибн Сйна, как и ал-Фārābī, постулировал универсальный характер знания Первоначала. В частности, он писал:

Всевышний Аллах знает вещи... Он знает самость каждого — но просто и универсально; точно так же Он знает времена — универсально... Точно так же, [универсально, человек] постигает [времена] затмений и их периодичность. Итак, [Бог] знает о состояниях, деяниях и изменениях предметов универсально; это знание не меняется, не исчезает и не предполагает [деления] на прошлое, настоящее и будущее [Ибн Сина, 66–67].

Но как в таком случае Всевышний обладает знанием о всякой «пылинке», о бесконечно малых предметах? Авиценна отвечает на этот вопрос так:

Он знает о них универсально... Необходимо-Сущее не постигает партикулярии так, чтобы на них можно было указать. Например, необязательно наблюдать конкретное затмение, чтобы узнать о том, что оно случится, скажем, сегодня или завтра; [о грядущем затмении] мы узнаем универсально, как о следствиях конкретных движений и времен. Для

¹ Ту же непоследовательность мы обнаруживаем и у Авиценны, который, вначале усвоив Богу знание об универсальном, отмечает: «Ничто на небесах и на земле не скроется от Него — ни нечто личное, ни что-то [мизерное], весом с пылинку!» [Ибн Сина, 1938, 247].

этого не нужно указывать на него [в его конкретности, воплощенности]. Так и Необходимо-Сущее универсально познает партикулярии и порядок сущего, — так знай же, что порядок мира есть единый, умопостигаемый порядок [Ибн Сина, 14].

«Главный шейх» отмечал: будь знание Бога связано с изменениями материи и акциденций, на Его самость оказывалось бы внешнее воздействие, а вечный атрибут стал бы зависим от преходящих состояний тварного мира [Ибн Сина, 116; Ибн Сина, 1418 г.х., 384]. На это соображение Авиценны ал-Бағдāдй замечал, что «постигающий не существует благодаря постигаемому, но действует, то есть постигает. Постигание следует за самостью, но не предшествует ей» [ал-Бағдади, 1357 г.х., 3:82]. Апелляция же Ибн Сйны к сомнительному утверждению, что «постигшая интеллигибилии самость перестает быть Необходимо-Сущим», и вовсе кажется 'Абӯ ал-Баракāту софизмом, «близким к речам поэтов и краснобаев», коль скоро «Первоначало есть Необходимо-Сущее-благодаря-Себе», — иначе говоря, «Оно постигает, существует благодаря Себе и из Себя» [ал-Бағдади, 1357 г.х., 3:82].

Также Авиценна писал: «Необходимо-Сущее, постигающее иное, обретает некий внешне обусловленный модус [бытия]» [Ибн Сина, 97, 116, 117]. Очередной аргумент философа вызывал удивление у 'Абӯ ал-Баракāта, в связи с этим вновь возвращавшегося к обсуждению креационного акта: «Положим, знание — нечто, обретенное Необходимо-Сущим в отношении Его творения. Его творения же появились благодаря Его самости. Как следствие, то, что появляется благодаря действию самости, тоже существует благодаря самости» [ал-Бағдади, 1357 г.х., 3:83]. Иными словами, отрицающие необходимый характер существования знания как чего-то, изменившего божественную самость, тем более должны ставить под сомнение неизменность пресловутой самости после сотворения мира (благодаря которому и актуализировалось «внешнее знание» Вседержителя).

Ал-Бағдāдй соглашается с Ибн Сйной, что Необходимо-Сущее, будучи началом Вселенной, постигает Себя — причину всех вещей. Однако, по 'Абӯ ал-Баракāту, следует помнить и о том, что «Всевышний постигает все виды интеллигибилий, все формы восприятия. Ведь Он — Слышащий, Видящий, Постигший, Знающий, Мудрый, Определяющий, Управляющий. Он слышит все явленное и сокрытое» [ал-Бағдади, 1357 г.х., 3:83]. Что до утверждения Ибн Сйны о том, что множественность интеллигибилий влечет за собой внутреннюю множественность самости, то его багдадский мыслитель парирует так же легко, как и аргументы Аристотеля: «Множественность [интеллигибилий] не означает

множественности самости [Знающего]; множественность отнесена здесь к ее, [самости], приложениям, что никак не сказывается... на единстве самости и оности [Бога]» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:76].

Следует отметить, что Ибн Сйнā-гносеолог настаивал на гомогенности субъекта и объекта познания. Он заключал, что Всевышний Аллах есть

чистый разум и абстрагированная от материи самость; Он — не телесная сила. Абстрагированная [от материи] чтойность не может постичь уничтожимые партикулярии в их уничтожимости; в противном случае, познав их в материи, эта [высокая чтойность] станет субъектом чувственного познания или воображения. И воображение, и чувственное познание невозможны без ограниченного, телесного инструмента, — что неприменимо к Всевышнему Аллаху [Ибн Сина, 1938, 247].

'Абӯ ал-Баракāt, в свою очередь, спешит опровергнуть это мнение Авиценны, возвращаясь к элементарной антропологической спекуляции. Коль скоро субъектом познания «партикулярных звуков и образов» остается не какая-нибудь телесная сила, а душа, «Главный шейх» ошибается; в противном случае «разумные души не были бы связаны с телами и никак с последними не общались бы... и мы не в силах были бы познать что-либо» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:84]. Более того, Ибн Сйнā, если верить ал-Бағдādī, допускает в своем гносеологическом силлогизме серьезную ошибку: «Итак, взор возносит-де зримый образ в телесное воображение; выходит, что разум, постигающий [образ] в воображении, тоже имеет дело с телами» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:85]. Следовательно, любое рассуждение Авиценны о механизме познания рекурсивно и оттого не может считаться исчерпывающим.

Из выкладок ал-Бағдādī также следует, что Ибн Сйнā строит свою теологию на своеобразном — и едва ли обоснованном — сближении божественного всезнания с человеческим, тварным познанием. На тот же онтологический просчет указывает Ибн ас-Саййид ал-Бағалйавсī (ум. 521/1127), адресовавший фаласифа следующую инвективу:

Вы полагаете, будто Всевышний Творец походит на людей (самостно ли, атрибутивно ли) — или нет? Если же Он подобен людям в Своих самости или атрибутах, Он располагает человеческими изъянами и вещественным существованием. Если же дело обстоит иначе, то на каком основании вы сличаете... Его познание с человеческим, рассуждая о возможном познании Им вещей посредством силлогизмов или чувств? [ал-Баталйавси, 1988, 118-119].

Как и ал-Бағалйавсī, 'Абӯ ал-Баракāt указывает на недопустимость каких бы то ни было аналогий между тварным и вечным универсами, — а значит, и на непоследовательность арабских перипатетиков:

Знание — не выведение образов познанного в мире, как о том рассуждают фаласифа. Обрати внимание: мы познаем такое сущее, что не занимает места в нас или наших телах (например, небеса, места, страны, растения, животных и людей)... Ни душа, ни тело не содержат места, в которых эти образы могут пребывать. Если наши мысли справедливы в отношении нас, то тем более они справедливы в отношении абстрагированной [от материи] самости Всевышнего Аллаха: она не должна служить субстратом или материей для интеллигибилий [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:98].

Как мы помним, Аристотель и Авиценна настаивают, что постижение партикулярий вносит множественность в самость Бога. Однако предложенное ими решение проблемы божественного знания обстоятельно деконструируется ал-Багдādī.

Каким образом Познающий, то есть актер, может быть тождествен познанию — акту — и познанному? Если Всевышний Аллах постигает Себя собственной же самостью, не прибегая к акту постижения, то чем Он отличается от того, кто не постигает самого себя? Ведь, отторгая от Него постижение, мы утверждаем за Ним одну лишь самость... Называя Всевышнего тремя именами, — «Разум», «Разумный» и «Разумеемое», — они объявили о смысловом тождестве этих имен; однако всякий разумный знает, что действие — не действующий, познание — не познающий, а постижение — не постигаемое [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:97–98].

Не менее важно помнить, утверждает 'Абū ал-Баракāt, о единственности божественного знания и множественности его приложений (*ta'alluqāt*); коль скоро приложения знания суть абстрактные понятия, не существующие во внешнем, «воплощенном» мире, они не создают множественности в самости Господа [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:98; ал-Джурджани, 489]. Примерно в том же ключе рассуждал о божественном всезнании ашарит Фахруддин ар-Рāзī (ум. 605/1209): «Отчего же нельзя сказать, — вопрошал он, — что самость [Всевышнего] предполагает знание о конкретной вещи в случае ее, вещи, появления?.. Стоит некоему состоянию появиться, самость [Аллаха] естественным образом уже знает о нем» [ар-Рази, 52]¹.

Таков ответ 'Абū ал-Баракāта на предложенную арабскими перипатетиками критику традиционного каламического учения о божественном знании. Каким же образом философ излагал собственную «провиденциалистическую теологию»?

¹ Возможно, здесь ар-Рāзī по-своему развивает учение ал-Багдādī о «двух волях» Бога — вечной и обновляющейся, поддерживающей существование мира.

Постигаемые объекты ал-Бағдәдӣ делит на бытийные (*вуджудиййа*), наблюдаемые в их «воплощенности», и ментальные (*зихниййа*), воспринимаемые разумом человека. При этом последний вид объектов не отпечатывается в разуме или в органах чувств в качестве неких «образов» (*сувар*): взор, вкус, осязание, слух и обоняние, равно как и силлогистическое мышление, средство постижения ментальных объектов, — не более чем механизмы, посредством которых душа обретает интеллигибилии. Как следствие, процесс перцепции объявляется ал-Бағдәдӣ «непричастным» миру материальных процессов; объекты познания не «приводят» в «субстрат» души или божественной самости и не создают страшщей «апофатиков» дурной множественности.

По мнению 'Абӯ ал-Баракәта, сам по себе процесс познания двухчasten, он состоит, условно говоря, из перцепции и апперцепции. Например, чтобы заявить о знакомстве с кем-либо, субъект познает своего визави вначале посредством органов чувств, а затем — через вторичное «припоминание» дня знакомства, содержания бесед и зрительного образа собеседника. «Тем не менее, — замечает мыслитель, — все эти интеллигибилии, принадлежащие человеческому разуму, не выбиты в нем как формы или обладающие весом или объемом меры; они не хранятся в теле человека или его механизмах» [ал-Бағдади, 1357 г.х., 3:89].

Сравнивая божественное знание со знанием человека, вынужденно постигать тварные, возникающие и уничтожаемые вещи, ал-Бағдәдӣ писал:

Ряд ментальных образов служит причиной сущего, как, например, образ представленного в душе ювелира ножного браслета; другие образы — напротив, результат [воздействия] на нас сущего, вроде образов Солнца и Луны. Все образы, бытийствующие в мире владычества, pochodят на [образ] браслета, [запечатленный в разуме] ювелира... Причина существования браслета — человек, вспомнивший о форме и виде браслета или перстня; другое дело — существование Луны, причина появления ментального образа. Знание же Всевышнего Аллаха [предшествует бытию мира и является его причиной] [ал-Бағдади, 1357 г.х., 3:93].

Признавая, подобно мутакаллимам, атомарную природу интеллигибилией, 'Абӯ ал-Баракәт упрекал фаласифа в непоследовательности: Бог, ведающий универсалии, оказывается, согласно арабским перипатетикам, менее осведомленным в делах творения, чем человек, объемлющий знания о многочисленных партикуляриях.

Так, они приписали Богу неведение, — Ему-то, подателю мудрости и знания!.. Если Всевышний Аллах — Первоначало, то Он же — начало всякого знания, познания и познанного. Начало знания само должно

обладать знанием о всяком объекте — большом или маленьком, всеобщем или частном. В противном случае у знания появится другой, нежели Первосущее, источник, что невозможно. А значит, стремление [фаласифа] избавить Первоначало от [сравнения с тварью] походит на уничтожение фундамента стены, после которого не остается ни фундамента, ни стены [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:94-95].

Вновь и вновь возвращаясь к телеологическому аргументу в пользу существования Творца, ал-Багдādī постулирует необходимый характер взаимодействия Абсолюта с партикуляриями — как материальными, так и интеллигибельными. Вседержитель, создавший «множество деяний» и «поддержавший действия многих творений» [ал-Багдади, 1357 г.х., 2:288], хранит всякую вещь, — а значит, и знает о ней в ее уникальном бытии.

Все малые и великие вещи покорены мудрому порядку. Ничто не создано зря — ни поры в коже, ни слюнные железы, ни капилляры малых животных, которые и разглядеть-то трудно. Облака, несущие воду, идут к жаждущим землям, Солнце и Луна знают свой ход... Аллах, Всеведущий и Мудрый, хранит это равновесие, этот порядок сущего, без ущерба для какого-либо вида. Он неспособен на бессмысленное действие, Он видит цели действий, отпечатанные в частностях и мельчайших частицах... Ничто не скроется от Его знания — ни на небе, ни на земле! [ал-Багдади, 1357 г.х., 2:289]

Такова в целом спекуляция 'Абū ал-Баракāта ал-Багдādī о божественном знании. Рецепция учения Натанеля в работах перипатетиков и сочувствующих им мутакаллимов-ашаритов заслуживает отдельного исследования; нам же достаточно констатировать совпадение взглядов 'Абū ал-Баракāта и суннитских мутакаллимов на интересующую нас проблему Господнего всеведения. Впрочем, доктринальное единомыслие ал-Багдādī с ашаритскими и матуридитскими мыслителями ни в коем случае не означает единства их аргументации. Напротив, именно багдадского философа следует считать одним из выдающихся представителей позднего, антиперипатетического калама и основоположником оригинальной атрибутивной теологии, важнейшая часть которой была представлена читателю в нашей обзорной статье.

Список использованных источников и литературы

- Аристотель, 1939 — *Аристотель*. Категории/ Пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого. М.: Соцэргиз, 1939. 120 с.
- Аристотель, 1976 — *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Метафизика. О душе/ Под ред. В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1976. 548 с.

- Ал-Багдади, 1357 — *ал-Бағдәддӣ*, 'Абӯ ал-Баракāt. Ал-Му'табар фӣ ал-ҳикма ал-'илāхийя. 3 тт. Хайдарабад: Дә'ират ал-ма'āриф ал-'усмāнийя, 1357 г.х. Бадави, 1978 — *Бадави*, 'А. Аристо 'инд ал-'араб. Кувейт: Вакāлат ал-ма'тбӯ'āt, 1978. 162 с.
- Ал-Бакиллани, 1957 — *ал-Бāқиллāнӣ*, 'Абӯ Бакр. Ат-Тамхїд. Бейрут: ал-Мактаба аш-шарқийя, 1957. 458 с.
- Ал-Баталйавси, 1988 — *ал-Баталйавсӣ*, 'Абдуллāх. Ал-Ҳадā'иқ фӣ ал-ма'тāлиб ал-'āлийя ал-фалсафийя. Бейрут: Дār ал-фикр, 1988. 176 с.
- Ал-Газали — *ал-Газālӣ*, 'Абӯ Ҳāмид. Ал-Иқтисād фӣ ал-и'тиқād. Эр-Рияд: Дār ал-минхāдж, б.г. 480 с.
- Ал-Джувайни, 2009 — *ал-Джувайнӣ*, 'Абӯ ал-Ма'ālӣ. Ал-Иршād. Каир: Мактабат ас-сакафа ад-дйнийя, 2009. 341 с.
- Ал-Джурджани — *Ал-Джурджāнӣ*, *аш-Шарїф*. Шарҳ ал-мавақиф. Стамбул: б.и., б.г. 691 с.
- Ибн Рушд, 1938 — *Ибн Рушд*. Тафсїр мā ба'д ат-табї'а. Бейрут: ал-Ма'тба'а ал-кātўлийкийя, 1938. 1834 с.
- Ибн Сина — *Ибн Сїнā*. Ат-Та'лиқāt. Бейрут: ад-Дār ал-'ислāмийя ли-т-тибā'а ва ан-нашр, б.г. 200 с.
- Ибн Сина, 1354 — *Ибн Сїнā*. Маджмӯ' расā'ил. Хайдарабад: Дә'ират ал-ма'āриф ал-'усмāнийя, 1354 г.х. 94 с.
- Ибн Сина, 1938 — *Ибн Сїнā*. Ан-Наджāt. Каир: Ма'тба'ат ас-са'āда, 1938. 312 с.
- Ибн Сина, 1418 — *Ибн Сїнā*. Ал-'Илāхиййāt. Кум: Ма'тба'ат Бақирӣ, 1418 г.х. 520 с.
- Ал-Ираки, 1973 — *ал-'Ирāқӣ*, 'А. Дирāсāt фӣ мазāхиб фалāсифат ал-Машриқ. Каир: Дār ал-ма'āриф, 1973. 230 с.
- Ар-Рази — *ар-Рāзӣ*, *Фахруддйн*. Ма'āлим 'уқўл ад-дйн. Бейрут: Дār ал-китāб ал-'арабий, б.г. 154 с.
- Ал-Фараби, 1890 — *ал-Фārāбӣ*, 'Абӯ Наср. Расā'ил. Лейден: Brill, 1890. 182 с.
- Ал-Фараби, 1346 — *ал-Фārāбӣ*, 'Абӯ Наср. Ат-Та'лиқāt. Хайдарабад: Дә'ират ал-ма'āриф ал-'усмāнийя, 1346 г.х. 28 с.
- Ал-Фараби, 1972 — *ал-Фараби*, *Абу Наср*. Философские трактаты/ Пер. с араб. Б.Я. Ошеровича, А.С. Иванова, И.О. Мохаммеда и А.В. Сагадеева. Алма-Ата: «Наука», 1972. 430 с.
- Ал-Фараби, 1394 — *ал-Фārāбӣ*, 'Абӯ Наср. Фуқўс ал-ҳикам. Багдад: Мактабат 'Амїр, 1394 г.х. 112 с.
- Ал-Фараби, 1405 — *ал-Фārāбӣ*, 'Абӯ Наср. Фуқўл мунтаза'а. Бейрут: Дār ал-машриқ, 1405 г.х. 128 с.

References

- Aristotle. *Kategorii* [The Categories]. Moscow: "Socekiz", 1939, 120 pp. (Russian Translation)
- Aristotle. *Sochineniya v Chetirekh Tomakh* [Selected Works in 4 vols]. Vol. 1. Moscow: "Mysl", 1976, 548 pp. (Russian Translation)

- Badawī, 'A. *Aristō 'ind al-'Arab* [Aristotle and the Arabs]. Kuwait: Wakālat al-maṭbū'āt, 1978, 162 pp. (In Arabic)
- Al-Bağdādī, 'Abū al-Barakāt. *Al-Mu'tabar fī al-Ḥikmah al-'Ilāhiyyah* [The Investigated Divine Wisdom]. Hyderabad: Dā'irat al-ma'ārif al-'uṭmāniyyah, 1357 H., 3 vols (In Arabic)
- Al-Bāqillānī, 'Abū Bakr. *Al-Tamhīd* [The Prolegomena]. Beirut: al-Maktabah al-Šarqiyyah, 1957, 458 pp. (In Arabic)
- Al-Baṭalyawsī, 'Abdullāh. *Al-Ḥadā'iq fī al-Maṭālib al-'Āliyah al-Falsafiyah* [The Gardens: On Sophisticated Philosophical Matters]. Beirut: Dār al-fikr, 1988, 176 pp. (In Arabic)
- Al-Fārābī. *Filosofskiye Traktaty* [Philosophical Treatises]. Alma-Ata: "Nauka", 1972, 430 pp. (Russian Translation)
- Al-Fārābī. *Fuṣūl Muntaza'ah* [Selected Chapters]. Beirut: Dār al-Mašriq, 1405 H., 128 pp. (In Arabic)
- Al-Fārābī. *Fuṣūṣ al-Ḥikam* [The Seals of Wisdom]. Baghdad: Maktabat 'Amīr, 1394 H., 113 pp. (In Arabic)
- Al-Fārābī. *Rasā'il* [The Treatises]. Leiden: Brill, 1890, 182 pp. (In Arabic)
- Al-Fārābī. *Al-Ta'līqāt* [The Commentaries]. Hyderabad: Dā'irat al-ma'ārif al-'uṭmāniyyah, 1346 H., 28 pp. (In Arabic)
- Al-Ġazālī, 'Abū Ḥamid. *Al-Iqtīšād fī al-'Itiqād* [The Moderation in Belief]. Riyadh: Dār al-minhāğ, 480 pp. (In Arabic)
- Al-Ġurğānī, al-Šarīf. *Šarḥ al-Mawāqif* [The Commentary on al-Mawāqif]. Istanbul, 691 pp. (In Arabic)
- Al-Ġuwaynī, 'Abū al-Ma'ālī. *Al-Iršād* [The Guidance]. Cairo: Maktabat al-ṭaqāfah al-dīniyyah, 2009, 341 pp. (In Arabic)
- Ibn Rušd. *Tafsīr mā ba'd al-Ṭabī'ah* [The Commentary on Metaphysics]. Beirut: al-Maṭba'ah al-kātūlikīyyah, 1938, 1834 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Al-'Ilāhiyyāt* [The Theology]. Qumm: Maṭba'at al-Bāqirī, 1418 H., 520 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Mağmū' Rasā'il* [The Treatises]. Hyderabad: Dā'irat al-ma'ārif al-'uṭmāniyyah, 1354 H., 94 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Al-Nağāt* [The Salvation]. Cairo: Maṭba'at al-sa'ādah, 1939, 312 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Al-Ta'līqāt* [The Commentaries]. Beirut: al-Dār al-'islāmiyyah li-ṭ-ṭibā'ah wa al-našr, 200 pp. (In Arabic)
- Al-'Irāqī, 'A. *Dirāsāt fī Maqāhib Falāsifat al-Mašriq* [Studies in Eastern Philosophers' Teachings]. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1973, 230 pp. (In Arabic)
- Al-Rāzī, Faḥr al-Dīn. *Ma'ālim 'Uṣūl al-Dīn* [A Summa in Religion Principles]. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, 154 pp. (In Arabic)

Янис Эшотс

*(доктор философии, Институт исмаилитских исследований;
Великобритания, Лондон, Ага Хан Центр, ул. Кингс-Кросс, 10)*

СЛОВАРЬ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКИХ ФИЛОСОФСКИХ ТЕРМИНОВ: ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Аннотация. В статье публикуются материалы масштабного прижизненного проекта востоковеда и лингвиста Яниса Эшотса (1966–2021) — словаря средневековой арабо-мусульманской философской лексики. По замыслу автора, новый энциклопедический словарь, снабженный примерами употребления концептов в первоисточниках, должен был восполнить образовавшуюся в отечественной науке лакуну и представить русскоязычному читателю первую «сумму» споров исламских мыслителей VIII–XX ст. о логике, метафизике и натурфилософии. Обнародованные нами наброски Я. Эшотса, представляющие результаты сравнительного анализа логических и онтологических текстов, завершаются отображающим ход работы ученого над замыслом словаря кратким словником.

Ключевые слова: термины, исламская философия, логика, метафизика, бытие, предикат, атрибут, Янис Эшотс.

Janis Esots

(PhD, *The Institute of Ismaili Studies; Aga Khan Centre, 10 Handyside St, King's Cross, London, NIC 4DN*)

THE DICTIONARY OF ARAB PHILOSOPHICAL CONCEPTS: FIRST OUTLINES

Abstract. This article contains the materials of a large-scale project of the orientalist and linguist Janis Esots (1966 — 2021) — a dictionary of medieval Arabic-Muslim philosophical vocabulary. According to the author's intention, the new encyclopedic dictionary, provided with examples of the original use of concepts in primary sources, should fill the gap formed in Russian science and brings the Russian-speaking reader the first "summa" of Islamic philosophers disputes of the 8th — 20th centuries. Therefore, the article considers logical, metaphysical and natural philosophical terms. These sketches made by J. Esots present the results of a comparative analysis of logical and ontological texts, and demonstrate the progress of the scientist's work on the concept of the dictionary.

Keywords: Terms, Islamic Philosophy, Logic, Metaphysics, Being, Predicate, Attribute, Janis Esots.

От редакции

К работе над проектом словаря арабо-мусульманских философских терминов Янис Эшотс (1966–2021) приступил в 2015 году. Источником вдохновения и значительным подспорьем для Эшотса послужили наработки руководителя сектора философии исламского мира ИФ РАН академика А.В. Смирнова, еще в 1998 году выпустившего в свет первый в русскоязычном мире словарь средневековой арабской лексики [Смирнов, 1998], — именно эту работу Андрея Вадимовича Янис захотел дополнить объемными словарными и энциклопедическими справками. В том же 2015 году он предоставил в распоряжение научного отдела Фонда Ибн Сины первые наброски статей, составленных по произведениям выдающихся мыслителей Ирака и Ирана — шиитов ал-Хасана ал-Хилли (ум. 726/1326), Мухаммада Бақира ас-Сабзаварй (ум. 1090/1679) и ученика Авиценны Бахманйара (ум. 458/1067). Как и статьи Эшотса для *Encyclopaedia Islamica*, публикуемые ниже заметки о важнейших логических («представление», «утверждение», «указание», «слово», «знание», «понятие», «соотношение», «определение», «разделение») и онтологических («бытие», «возможность») терминах удачно сочетают аналитиче-

скую деконструкцию классических понятий арабо-персидского философского и теологического дискурсов, с одной стороны, и попытки бережно передать на русском языке пространные цитаты из первоисточников — с другой. Отдельно обсуждалась возможность присоединения к проекту сотрудников сектора философии исламского мира Института философии РАН под руководством академика А.В. Смирнова; увы, занятость Эшотса и его кончина помешали реализации его последних масштабных планов, в том числе — монументального словаря философской лексики.

Публикуемые ниже материалы к разделам «логика» и «метафизика» словаря снабжены кратким словником, составленным Эшотсом в 2015–2016 гг. Орфография и пунктуация автора сохранены. Приводимые автором ссылки уточнены публикаторами по доступным им изданиям цитируемых трудов.

I. Логика (*мантӣқ*)

Определение логики

Логика является инструментальной наукой, которая, используя известные нам представления и утверждения, помогает нам получить новые представления и утверждения.

Предметом логики являются представления и утверждения. Логика называют ту часть науки, которая рассматривает представление, определением (*му'арриф*, буквально «определяющее»), а ту часть, которая рассматривает утверждение, доказательством (*худжжа*).

Представление (*таҗавур*) и утверждение (*таҗдӣқ*)

Формальное знание есть присутствие формы некоей вещи в уме. Это присутствие может быть двояким.

а) Иногда в уме присутствует только форма вещи (например, форма голода или жажды, испытанных вчера), и ничто не сопутствует ей. Такой вид знания, который является чистой формой, называется представлением (*таҗавур*).

б) Иногда же форме в уме сопутствует суждение, утверждение или признание. Например, форме зубной боли сопутствует признание, что нет более сильной боли, чем зубная боль. Логика называют подобный вид знания утверждением (*таҗдӣқ*). Этот вид знания так назван ввиду присутствия в нем суждения, утверждения или признания истинности.

Первичное (*бадӣхийй*) и спекулятивное (*назарийй*) знание

В другом аспекте, знание можно разделить на первичное и спекулятивное.

а) Первичное (*бад̄ихийй*) или необходимое (*дар̄урийй*) знание есть знание, которое мы получаем без всякого размышления и спекуляции — таким знанием являются, например, представления бытия, вещи или голода, или утверждения «сейчас день», «сейчас ночь», «мавзолей имама Риза находится в Мешхеде».

б) Спекулятивное (*назарийй*) или благоприобретенное (*касбийй*) знание есть знание, для получения которого мы должны думать и размышлять. Таким знанием являются, скажем, представления «Бог», «дух» или «сила притяжения», и утверждения «Бог есть творец мира» и «все, что кроме Бога, бренно».

Разница между первичным и спекулятивным знанием заключается в том, что первое не требует размышления, а второе — требует. Следовательно, если объект знания нуждается в некотором другом орудии постижения (кроме мысли), — например, в зрении или слухе, — он не становится причиной спекулятивного знания. Подобно знанию, незнание также бывает первичным или спекулятивным.

Указание (*дал̄ла*)

Ценность всякого слова заключается в том, что оно сообщает о некоем смысле. Это присущее слову свойство сообщать о смысле называется «указанием» (*дал̄ла*). Логика утверждает, что смысл указания заключается в том, что одна вещь такова, что человек, ввиду своего знания о ней, представляет другую вещь. Та вещь, от которой мы исходим, называется «указывающим» (*дал̄*), а то, к чему приходим благодаря данному указанию, называется «объектом указания» (*мад̄л̄ул*) (так, созерцая стройность и упорядоченность мироздания, мы убеждаемся в существовании мудрого и знающего Творца).

Виды указания

Возможность перехода от указывающего к объекту указания появляется при наличии между указывающим и объектом указания некоей связи и соотносительности. Эта соотносительность бывает трех видов, поэтому у указания тоже три вида: умственное, естественное и основанное на положении.

1. Умственное указание (*дал̄ла ‘ақлиййа*). Если между указывающим и объектом указания имеет место умственная и самостоятельная соотносительность, таким образом, что одно не может иметь места без другого, то такое указание называется умственным — так обстоит дело, скажем, с указанием, имеющим место между причиной и следствием: видя письмо, мы заключаем о бытии писца.

2. Естественное указание (*дал̄ла таби‘иййа*). Если между указывающим и объектом указания имеет место естественная соотносительность, то есть, указание вытекает из естества человека или другого живого существа,

то оно называется естественным указанием. Так, видя желтое лицо человека, мы заключаем о его болезни.

3. Указание, зиждущееся в положении (*далала ваḍ'иййа*). Если указывающий и объект указания соотнесены друг с другом посредством взаимного соглашения и договора, то такое указание именуется «указанием, зиждущемся в положении». Так, когда раздается звонок, мы заключаем, что кончился урок.

Указание, основанное на положении, подразделяется на два подвида.

а) Словесное указание (*далāла лафз'иййа*). Это указание, в котором указывающим является слово.

б) Несловесное указание (*далāла ẓайр лафз'иййа*). Это указание, в котором указывающим является не слово, а знак, жест и т.п.

Словесное указание можно далее разделить на три типа.

– Указание посредством соответствия (*далāла муṭабик'иййа*). В этом случае слово указывает на смысл объекта указания в его полноте: так, слово «дом» указывает на дом в его полноте, включая дверь, стены, окна и т.д. В этом случае между указывающим и объектом указания имеет место полное соответствие.

– Указание посредством подразумевания (*далāла тазāммуниййа*). В этом случае слово указывает на часть смысла объекта указания, а не на его полноту: например, когда кто-то говорит «мой дом разрушился», то слово «дом» указывает на дверь и стены, но не на весь дом.

– Указание посредством сопутствования (*далāла илтизāмиййа*). В этом случае слово указывает на смысл, находящийся вне его и сопутствующий ему, таким образом, что представляя смысл, на котором слово указывает непосредственно, мы также представляем этот сопутствующий ему смысл. Например, представляя дом, мы одновременно представляем и дорогу, ведущую к нему.

Слова (*алфāз*)

Словесное указание представляет собой один из видов указания. Понятие «слово» обычно определяется как всякая выговоренность, которая возникает благодаря движениям языка во рту и смежению губ. Эта выговоренность либо имеет смысл, либо лишена его. Выговоренность, обладающая смыслом, делится на следующие пять видов.

1. Частное (*муḫтаṣṣ*). Это слово, которое указывает лишь на один смысл и у которого нельзя представить никакой другой смысл — например, «медресе Фейзийе» и «железо».

2. Общее (*муштарак*). Такое слово имеет несколько смыслов, каждому из которых оно предцировано однажды и одинаковым образом — например, *шйр* на персидском и *'айн* на арабском.

3. Переносное (*манқұл*). Такое слово имеет несколько смыслов, и при этом каждому из них оно предидицировано особым образом: сперва оно было употреблено в одном смысле, а потом — в другом, связанном с первым. Вне специфических сочетаний, такое слово, как правило, понимается именно во втором смысле; если же мы хотим употребить его в первом (первичном) смысле, то должны включить его в специфическое сочетание (так, слово *хәтиф* в его первичном смысле означает извещателя, однако в современном арабском языке оно, как правило, означает телефон).

4. Импровизированное (*муртаджал*). Этот вид слова близок предыдущему. Разница между ними заключается лишь в том, что в переносном слове уловима связь между его первичным и вторичным смыслом, тогда как в импровизированном (употребленном спонтанно) — нет. Так, слово *карим* в его первичном смысле означает щедрого, а в импровизированном смысле может означать скупого.

5. Истина (*хақйқа*) и метафора (*маджәз*). Некоторые слова имеют два смысла. В одном случае, такое слово употребляется в его истинном смысле, вне всякого специфического контекста; во втором, оно употребляется в его метафорическом смысле, который понятен только в контексте специфического сочетания. Так, слово *'асад* («лев») в его истинном смысле означает хищного зверя, а в метафорическом — храброго человека.

Деление слов с точки зрения их соотношения с другими словами

Согласно этому делению, слово может либо совпадать по смыслу с другим словом, либо отличаться от него.

1. Синонимичные слова (*алфәз мутарәдифа*). Если два или несколько слов имеют один и тот же смысл, то они синонимичны (*мутарәдиф*) друг другу. Так, арабские слова *'асад*, *саб* и *лайс* обозначают один и тот же смысл «лев».

2. Слова, различные по смыслу (*алфәз мутабәйина*). Если два или несколько слов имеют не схожий, а различный смысл, то их называют различными (*мутабәйин*) по смыслу. Так обстоит дело, например, со словами «перо» и «книга». Эти слова можно далее разделить на три группы — различающиеся, соотносящиеся и противоположные.

Деление слов как таковых, безотносительно к другим словам

Взятые вне их соотношения с другими словами, слова делятся на простые (*баситта*) и составные (*мураккаба*). Простое слово либо лишено всяких частей, либо, если оно обладает таковыми, то ни одна из этих частей не указывает на какую-либо отдельную часть смысла. Простым словом является, например, слово «Иван» или «Али».

Составное же слово имеет части, и каждая из этих частей, когда она рассматривается как часть, указывает на некую отдельную часть смысла. Так обстоит дело, например со словом («выговоренностью») «обещанный Махдй» и «Мухаммад, посланник Бога», каждая часть в которых указывает на часть общего смысла.

Составное слово может быть либо неполным, либо полным. Неполное составное слово — это слово, смысл которого не завершен, поэтому говорящий не должен замолчать после его произнесения — например, «если ты хороший человек...». В свою очередь, полное составное слово есть слово, смысл которого завершен, поэтому после его произнесения говорящий может замолчать — например, «‘Али был первым имамом».

Полное составное слово может быть либо пожеланием (*инийā'*), либо сообщением (*хабар*).

Понятие (*мафхӯм*)

Понятие (*мафхӯм*) является умственной формой, абстрагированной от вещи продолжение перцепции и сохраненной в уме. Например, когда мы впервые видим стол, в нашем уме создается понятие стола.

Референт (*миқдāқ*)

Референт (*миқдāқ*) есть истина вещи, которой соответствует и на которую указывает умственная форма вещи. Например, то, что осуществлено вовне и что мы называем столом, есть внешний референт понятия стола. Не всякое понятие имеет референт вовне. Некоторые понятия указывают на несуществующие вещи, лишённые всякой особи вовне. Понятия делятся на общие и частные.

Общее понятие (*мафхӯм куллийй*)

Общее понятие — это понятие, которому соответствует более, чем одна особь. Общими являются, например, понятия «человек», «необходимо-сущее», «сочетание противоположностей». Есть много людей, поэтому понятие человека соответствует более чем одной особи. Необходимо-сущий на деле всего один, однако гипотетически можно предположить наличие у этого понятия множество референтов. Понятие сочетания противоположностей в действительности лишено референта вовне, однако гипотетически оно может иметь много референтов.

Частное понятие (*мафхӯм джуз'ийй*)

Частному понятию может соответствовать только одна особь. Примерами его являются понятия «Мухаммад», «медресе Фейзийе» и «этот

дом». Как общие, так и частные понятия делятся на истинные (*хақйқийй*) и относительные (*'идāфийй*).

Истинное понятие (*мафхӯм хақйқийй*). Если понятие является общим или частным само по себе, без учета какого-либо другого понятия, то оно называется истинным. Так обстоит дело, скажем, с понятиями «человек» и «медресе Фейзийе»: первому из них соответствует много референтов, поэтому оно — общее понятие; второму соответствует лишь один референт, поэтому это понятие частное.

Относительное понятие (*мафхӯм нисбийй*). Понятие, которое становится общим или частным, если его рассматривать с точки зрения его соотношения с другим понятием, называется относительным понятием (при этом неважно, является ли это другое понятие истинным или нет). Так, понятие «человек» по отношению к понятию «животное» является частным, хотя само по себе оно универсально. Наоборот, понятие «животное» по отношению к понятию «человек» является относительным универсальным понятием.

В другом аспекте, общее понятие можно разделить на одинаково предикцируемое (*мутаваъти'*) и неодинаково предикцируемое (*мушаккак*).

Одинаково предикцируемое понятие (*мафхӯм мутаваъти'*)

Одинаково предикцируемым называется общее понятие, которое соответствует всем своим референтам одинаковым образом, и его соответствие одной особи никак не отличается от его соответствия другой особи. Так обстоит дело, например, с понятием «дерево», соответствующим всем особям дерева одинаковым образом, так что невозможно утверждать, что одно дерево деревяннее другого.

Неодинаково предикцируемое понятие (*мафхӯм мушаккак*)

Неодинаково предикцируемым понятием называется понятие, которое в разной степени соответствует различным референтам. Разница в степени соответствия может определяться такими показателями, как малочисленность и многочисленность, достоинство и его отсутствие, сила и слабость, предшествование и отставание. Такая разница присуща, например, числу, бытию, свету и белизне. Подобное различие в мере соответствия называется «неодинаковой предикацией» (*ташкӣк*). В зависимости от вида различия, оно может называться разными именами.

Соотношение (*нисба*)

Всякое общее может соотноситься с другим общим четырьмя способами.

Равенство (*масъвӣ*)

Если двое общих таковы, что все особи их соучаствуют в чем-то, и все особи каждого из них обоим являются референтами другого, то эти двое общих пребывают в состоянии равенства и равны друг другу. Это соотношение принято обозначать знаком равенства (=), заимствованным от математиков — например, «человек = разумное [животное]».

Абсолютная общность и частность (*куллиййа ва джуз'иййа мутлақа*)

Если двое общих соотносятся между собой таким образом, что все особи одного из них являются референтами другого, но только некоторые из особей последнего являются референтами первого, то их соотношение называют абсолютной общностью и частностью (*куллиййа ва джуз'иййа мутлақа*), а их самих — абсолютно общим и частным (*куллийй ва джуз'ийй мутлақ*). Это соотношение можно также изобразить в виде двух кругов, один из которых помещен внутрь другого.

Общность и частность в некотором аспекте (*куллиййа ва джуз'иййа ваджхиййа*)

Если оба общих таковы, что каждому из них соответствует только часть особей другого, то их соотношение называется общностью и частностью в некотором аспекте (*мин ваджх*), а они сами — общим и частным в некотором аспекте. Это соотношение можно изобразить в виде двух пересекающихся совпадающих кругов, которые частично совпадают и частично отличаются друг от друга.

Раздельность (*табъйун*)

Иногда двое общих не имеют ни одной общей особи, и ни одна из особей одного не является референтом другого. Такое соотношение называют раздельностью (*табъйун*), а самих общих — раздельными общими. Его можно изобразить в виде двух кругов, которые не прикасаются друг к другу.

Типы общего

Всякая вещь имеет как свою истину, так и атрибуты. Поэтому логики сперва делят общее на самостное (*зътийй*) и акцидентальное (*'арадийй*).

Самостное общее (*куллийй зътийй*)

Самостное общее тождественно самости и чтойности своих особей, и истина последних немыслима без первого, которое принято называть «универсальной основополагающей» (*муқаввим-и куллий*). В случае ка-

ждой человеческой особи, такой универсальной основополагающей является человечность. Универсальная основополагающая лишена причины; она предидируется своим особям естественным образом, не требующим доказательств. Самостное общее делится на вид (*нав*'), род (*джинс*) и видовое отличие (*фасл*).

Вид (*нав*')

Вид является полной истиной своих особей. Например, если 'Али — человек, его человечность подразумевает как его животность, так и разумность. Поэтому все особи одного вида соучаствуют в этой истине и одинаковы — например, все особи человеческого вида являются разумными животными.

Высший вид (*нав* ' *алийй*) есть самый высокий вид, выше которого есть только род, но нет никакого другого вида. Так, по отношению к человеку высшим видом является тело.

Средний вид (*нав* ' *мутаваассит*) — это вид, как над которым, так под которым есть другие виды. По отношению к человеку и телу, таким видом является растущее тело, расположенное между ними.

Низший вид (*нав* ' *суфлийй*) есть вид, ниже которого нет других видов — например, человек.

Род (*джинс*)

Род есть самостное общее, в котором соучаствуют несколько видов — так, в понятии «животное» соучаствуют корова, лошадь, баран и человек, и каждый из них является одним из видов данного рода.

Высший род (*джинс* ' *алийй*), также называемый родом родов (*джинс ал-аджнас*) и категорией (*макӯла*), есть род, над которым нет другого рода — например, субстанция по отношению к человеку.

Средний род (*джинс мутаваассит*) есть род, над которым и под которым есть другие виды — например, тело и растущее тело по отношению к человеку и субстанции.

Низший (или ближний) род (*джинс суфлийй/қарӣб*) есть род, ниже которого нет другого рода — например, животное по отношению к человеку.

Видовое отличие (*фасл*)

Видовое отличие есть самостное общее, свойственное одному виду, и отличающее его от других видов — например, разумность в случае человека. Она является частью истины человека и отличает его от других животных (скажем, лошади или быка), наряду с ним соучаствующих в животности.

Видовое отличие делится на ближнее и дальнее, или зиждущее и разделяющее.

Ближнее видовое отличие (*фасл қарїб/ақраб*) наиболее близко к данному роду и свойственно только нему — например, «разумное» по отношению к человеку. Дальние видовые отличия (*фуҗул ба 'їда*) (например, «трехмерное» по отношению к телу и «растущее» по отношению к человеку) некоторым образом отдалены от данного вида и свойственны не ему, а его родам.

Если рассматривать видовое отличие по отношению к виду, который оно зиждет и осуществляет, то оно именуется зиждущим (*муқаввим*) видовым отличием — например, «разумное» по отношению к человеку. Если же рассматривать его по отношению к роду, который оно делит на несколько видов, то оно именуется разделяющим (*муқассим*) — например, «разумное» по отношению к животному.

Акцидентальное общее (*куллийй 'арадийй*)

Акцидентальное общее есть общее, не являющееся частью истины его особей, но сообщающее нечто об их атрибутах и особенностях — например, понятие «ходящий» по отношению к человеку: некоторые люди не могут ходить, но при этом являются людьми. Акцидентальное общее делится на особое акцидентальное (*'аради-йи хāсҗ*) и общее акцидентальное (*'аради-йи 'āмм*).

Особое акцидентальное (*'аради-йи хāсҗ*)

Особое акцидентальное есть общее, не являющееся частью истины вещей, но свойственное только одному виду и не встречающееся в других видах — например, понятие «смеющийся» по отношению к человеку: оно свойственно только человеку, и никакое другое животное не смеется (в прямом смысле).

Общее акцидентальное (*'аради-йи 'āмм*)

Общее акцидентальное есть общее, не являющееся частью истины вещей, но встречающееся в нескольких видах (а не только в одном) — например, атрибут «ходящий», свойственный человеку, но присущий также лошади, быку и барану.

Одно и то же общее понятие, взятое по отношению к одному референту, может быть общим акцидентальным понятием, а по отношению к другому — особым. Например, «хождение» есть общая акциденция человека и особая акциденция животного.

«Определение» (*та'рйф*) и «разделение» (*тақсім*)

Определение (*та'рйф*)

О каждом слове можно задать четыре следующих вопроса:

- 1) каков буквальный смысл этого слова?
- 2) что оно означает как термин?
- 3) имеет ли оно референт вовне или нет?
- 4) почему имеет или не имеет?

Ответ на первый вопрос называется буквальным определением (*та'рйф-и лафз-и*), и не рассматривается в логике.

Если мы отвечаем на второй вопрос, не зная, существует ли данная вещь вовне или нет, то такое определение называется определением, зиждущемся на словесном объяснении (*та'рйф-и шарҳ ал-исмӣ*); если же нам известно, что она существует вовне, то такое определение называется истинным определением (*та'рйф-и хақӣқӣ*).

Третий вопрос касается бытия вещей вовне — например, мы спрашиваем, существует ли магнит? Такой вопрос называется простым вопросом (*халиййа басӣта*).

Четвертый вопрос, содержащий в себе слово «почему», называется сложным вопросом (*халиййа мураккаба*) — таким является, например, вопрос «почему Бог волящ?» [ал-Хилли, 1363 г.х.; ас-Сабзавари, 1369 г.х.; Бахманийар, 1375 г.х.].

Части определения

Определение имеет несколько частей:

- а) определяющее (*му'арриф*) — нечто известное, объясняющее неизвестное;
- б) определяемое (*му'арраф*) — неизвестное, которое мы пытаемся объяснить;
- в) определение (*та'рйф*) — действие, благодаря которому неизвестное становится известным.

Виды определения

Определение можно разделить на четыре первичных вида, в зависимости от того, касается ли оно самостных или акцидентальных характеристик определяемого. Первый тип определения представляет собой формальное определение (*ҳадд*), а второй — описательное (*расм*). Каждый из них может быть либо полным, либо неполным.

А. Полное формальное определение (*ҳадд тāmм*)

Если определение состоит из ближнего рода и ближнего видового отличия, то оно называется полным формальным определением (*ҳадд*

tāmm). Таковым является, например, определение человека как разумного животного. Поскольку такое определение содержит в себе все самостоятельные характеристики определяемого, оно является наиболее совершенным видом определения.

Б. Неполное формальное определение (*ḥadd nāqīṣ*)

Если определение состоит из дальнего рода и ближнего видового отличия, или только из последнего, то оно представляет собой неполное формальное определение (*ḥadd nāqīṣ*), ибо в нем отсутствуют некоторые самостоятельные характеристики определяемого. Таким является, например, определение человека как разумного растущего тела, или только как чего-то разумного.

В. Полное описание (*rasm tāmm*)

Определение, состоящее из ближнего рода и особой акциденции, называется полным описанием (*rasm tāmm*). Таким является, например, определение человека как смеющегося животного, или определение животного как растущего движущегося тела. Поскольку такое определение представляет собой сочетание самостоятельных и акцидентальных характеристик, оно называется полным.

Г. Неполное описание (*rasm nāqīṣ*)

Определение, состоящее только из особой акциденции, или дальнего рода и особой акциденции, называется неполным описанием (*rasm nāqīṣ*). Таким является, например, определение человека как чего-то смеющегося, или как смеющегося тела. Это определение подразделяется на определение посредством подобия, определение посредством разделения и определение посредством уподобления. Эти разновидности данного определения рассмотрены в более подробных книгах.

Разделение (*taqṣim*)

Разделение есть расчленение одной вещи на несколько разных вещей.

Разделяемую вещь в логике называют разделяемым (*muqassam*), а то, на что она разделяется, по отношению к ней называют частями (*aq-sām*, ед. ч. *qisim*), а по отношению друг к другу — подразделениями (*aqsimā'*, ед. ч. *qāsim*) (так, например, если разделить понятие «студент» на три части — «хороший», «средний» и «плохой», то «студент» будет разделяемым, а «хороший», «средний» и «плохой» — частями по отношению к понятию «студент» и подразделениями по отношению друг к другу).

Виды разделения

Разделение может быть либо естественным, либо логичным.

Естественное разделение (*тақсім таби'ий*)

Естественное разделение есть разделение некоей существующей вонне вещи на несколько частей. В этом разделении нельзя предцировать ни целое части, ни часть — целому.

Логическое разделение (*тақсім мантіқий*)

Разделение чего-то общего на несколько частных называют логическим разделением. Таким является, например, разделение сущего на материальное и нематериальное, и разделение человека на знающего и незнающего.

В этом разделении можно предцировать как общее — частному, так и частное — общему: например, можно утверждать, что сущее материально, и что материальное есть сущее.

Способы разделения

Разделение может быть либо бинарным (*тақсім-и санā'ӣ*), либо подробным (*тафсӣлӣ*).

В бинарном разделении целое делят на две части, представляющие собой утверждение и отрицание, пытаясь таким образом установить наименьшую его частицу. В этом случае делимым может оказаться или утверждение, или отрицание, или оба. Например, слово (*лафз*) можно подразделить следующим образом.

Слово:

а) самостоятельное;

1) указывающее на время (глагол);

2) не указывающее на время (имя);

б) несамостоятельное (частица).

В подробном разделении все части целого перечисляются детально и в определенном порядке. Так, например, пять высших родов делятся на 1) вид (*нав'*), 2) род (*джинс*), 3) видовое отличие (*фасл*), 4) особую акциденцию (*'арад хāсс*), 5) общую акциденцию (*'арад āмм*).

Суждение (*қадиййа*)

Суждение (*қадиййа*) есть завершенное сочетание, содержащее в себе сообщение, которое может быть истинным или ложным — например, «все дети Адама (т.е. все люди) — члены друг друга» (Саади).

Суждение должно допускать утверждение его истинности или ложности — таким образом, его действительная истинность и ложность не имеется в виду.

Виды суждения

Суждения можно классифицировать с разных точек зрения. Некоторые типы классификации охватывают все виды суждений; другие — лишь часть их.

В первичном делении суждения делятся на условные (*шартиййа*) и предикативные (*хамлиййа*).

Предикативное суждение (*қадиййа хамлиййа*) есть суждение, утверждающее или отрицающее нечто по отношению к чему-то. Это суждение имеет следующие части:

субъект (*мавдӯ‘* или *маҳкӯм ‘алай-хи*) — первая часть суждения, по отношению к которой нечто утверждается или отрицается;

предикат (*маҳмӯл*) — вторая часть суждения, которая утверждается или отрицается по отношению к предикату;

отношение (*нисба*) — связь между субъектом и предикатом называется [собственно] суждением (*хукм*) или отношением (*нисба*).

Условное суждение (*қадиййа шартиййа*) есть суждение, утверждающее некоторую связь между двумя суждениями или отрицающее ее. Оно имеет три части:

антецедент (*муқаддам*) — первая часть условного суждения, по отношению к которой нечто утверждается или отрицается;

консеквент (*тālī*) — вторая часть условного суждения, посредством которого нечто относится к чему-то;

отношение (*нисба*) — связь между антецедентом и консеквентом.

В предикативном суждении обе стороны суждения едины и неделимы. В свою очередь, условное суждение можно разделить как минимум на два суждения. Таким образом, обе стороны условного суждения сами являются суждениями, которые мы получим в завершенном виде, убрав условие.

В другом аспекте, суждения классифицируют с точки зрения характера соотношения его двух сторон.

Необходимо-утвердительное суждение (*қадиййа иджāбиййа*) есть суждение, содержащее утверждение о некотором соотношении между двумя сторонами суждения и утверждение о их взаимной связи — например, «шииты верят в непогрешимость Фāтимы».

Отрицательное суждение (*қадиййа салбиййа*) есть суждение, в котором сообщается об отсутствии соотношения и связи между двумя сторонами суждения — например, «никакое притеснение не длится вечно» и «могущественный побеждает отнюдь не всегда».

Каждый вид суждения делится на несколько подвидов.

Виды предикативного суждения

Рассматривая предикативные суждения в трех разных аспектах, их можно разделить тройким образом.

А. Виды предикативного суждения с точки зрения субъекта

1) Частное (*қағдиййа ҳамлиййа джуз'иййа*). Если субъектом предикативного суждения является некое реальное частное и некий индивидуум, то такое суждение называют частным суждением — например, «'Аллама Табātāбай — автор книги *ал-Мизāн*».

2) Природное (*қағдиййа ҳамлиййа таби'иййа*). Если субъект суждения универсален, и суждение предиката о субъекте относится к природе (характеру) последнего, а не к его особям — например, «“разумное” — видовое отличие» и «“животное” — род», то такое суждение называют природным.

3) Неопределенное (*қағдиййа ҳамлиййа муҳмала*). Суждение, субъект которого универсален, а содержащееся в нем суждение относится к особям субъекта, число которых неопределенно, то есть, суждение, в котором неясно, относится ли предикат ко всем или некоторым особям субъекта, называют неопределенным суждением. Таким является, например, суждение «человек алчет запретного».

4) Ограниченное (*қағдиййа ҳамлиййа маҳсӯра*). Если субъект суждения универсален, а предикат предикаторов особям субъекта, количество которых известно, то такое суждение называют ограниченным. Этот вид суждения можно разделить на два подвида:

– общее ограниченное суждение (*қағдиййа ҳамлиййа 'аммиййа*): в нем предикат предикаторов всем особям субъекта — например, «воистину, человек в убытке» (103:2);

– частное ограничительное суждение (*қағдиййа ҳамлиййа джуз'иййа*): в нем предикат предикаторов лишь некоторым особям субъекта — например, «немногие из моих рабов благодарны» (34:13).

Количество (*камм*) суждения подразумевает его универсальность (общность) или частность. Качество (*кайф*) подразумевает его утвердительный или отрицательный характер. «Ограничитель» (*сӯр*) есть знак, указывающий на общий или частный, или утвердительный или отрицательный характер суждения.

Благодаря различным сочетаниям количества и качества в предикативных суждениях, мы получаем четыре типа суждений, или т.н. «четыре ограничения» (*маҳсӯрāt арба 'а*):

общее утвердительное суждение ([*қағдиййа ҳамлиййа*] *мӯджиба куллииййа*) — например, «каждый шиит — мусульманин»;

частное утвердительное суждение ([*қағдиййа ғамлиййа*] *мўджиба джуз'иййа*) — например, «некоторые студенты усердны»;

общее отрицательное суждение ([*қағдиййа ғамлиййа*] *сāлиба куллиййа*) — например, «никакой завистник не становится господином»;

частное отрицательное суждение ([*қағдиййа ғамлиййа*] *сāлиба джуз'иййа*) — например, «некоторые ораторы — лжецы».

Отличие индивидуального суждения от частного ограниченного заключается в том, что субъект первого есть реальное частное, а второй — универсальное.

Б. Виды предикативного суждения с точки зрения вместилища субъекта

С точки зрения вместилища субъекта, предикативное суждение делится на три вида.

1) Умственное суждение ([*қағдиййа ғамлиййа*] *зихниййа*) есть суждение, предмет которого существует только в уме и лишен бытия вовне — например, «Симург — сказочная птица» и «сочетание противоположностей противоположно сочетанию подобий».

2) Внешнее суждение ([*қағдиййа ғамлиййа*] *хāриджиййа*) есть такое предикативное суждение, субъект которого существует не только в уме, но и вовне — например, «медресе Фейзийе находится рядом с мавзолеем Фāтимы».

3) Истинное суждение ([*қағдиййа ғамлиййа*] *хāқиқиййа*) есть суждение, субъект которого существует в действительности. В этом случае, рассматривается содержание истины субъекта, а не наличие у него внешних и умственных особенностей — например, «всякая вода чиста» и «всякий человек — разумное животное». Мы утверждаем, что воде или человеку присуще некоторое определяющее воздействие, не обращая внимания на наличие или отсутствие у данной истины референтов.

В. Виды предикативного суждения с точки зрения бытия или небытия его субъекта и предиката

1) результирующее суждение ([*қағдиййа ғамлиййа*] *муҳақсала*):

– суждение, результирующее по субъекту ([*қағдиййа ғамлиййа*] *муҳақсала мавдӯ'иййа*) — например, «друг — тот, кто спешит помочь другу»;

– суждение, результирующее по предикату ([*қағдиййа ғамлиййа*] *муҳақсала маҳмӯлиййа*) — например, «плохой друг — хуже плохой змеи»;

– суждение, результирующее по субъекту и предикату ([*қағдиййа ғамлиййа*] *муҳақсала мавдӯ'иййа маҳмӯлиййа*) — например, «язык мудреца — иное, чем его ум».

2) Превращенное суждение ([*қадиййа хамлиййа*] *ма 'дўла*):

– суждение, превращенное по субъекту ([*қадиййа хамлиййа*] *ма 'дўла мавдў'иййа*) — например, «не видеть — лучше, чем смотреть на запретное»;

– суждение, превращенное по предикату ([*қадиййа хамлиййа*] *ма 'дўла маҳмўлиййа*) — например, «двоюродные брат и сестра — не близкие родственники»;

– суждение, превращенное по субъекту и предикату ([*қадиййа хамлиййа*] *ма 'дўла мавдў'иййа маҳмўлиййа*) — например, «некоторые невидящие есть так же неслышащие».

3) Условное суждение (*қадиййа шартлиййа*) также делится на два вида — соединенное (*иттиқāлиййа*) и дискретное (*инфиқāлиййа*).

В соединенном суждении антецедент и консеквент соединены с точки зрения их бытия или небытия — например, «если ты не старался, то никогда не надейся на успех».

В дискретном суждении антецедент и консеквент разделены с точки зрения их бытия или небытия — например, «человек никогда не бывает счастливым только в здешнем мире, или только в загробном».

Как соединенное, так и дискретное суждение делится на случайное (*иттифāкиййа*) и необходимо-сопутствующее (*иджāбиййа*).

А. Необходимо-сопутствующее соединенное суждение (*қадиййа иттиқāлиййа иджāбиййа*). Это суждение, в котором антецедент и консеквент соединены истинным соединением, таким образом, что они никогда не отделяются друг от друга — например, «всякий раз, когда идет дождь, земля становится мокрой».

Б. Случайное соединенное суждение (*қадиййа иттиқāлиййа иттифāкиййа*). Это суждение, в котором субъект и предикат соединены случайно, и могут быть разъединены — например, «всякий раз, когда проходит занятие по логике, 'Али опаздывает».

В. Взаимоисключающее дискретное суждение. Это суждение, в котором антецедент и консеквент разделены истинным разделением, и их нельзя соединить никоим образом — например, «сущее либо необходимо, либо возможно».

Г. Случайное дискретное суждение. Это суждение, в котором антецедент и консеквент разделены случайно, и могут быть соединены — например, «сегодня либо понедельник, либо на обед — курица» (если известно, что по понедельникам курицу не дают).

Условное суждение имеет несколько видов, которые совпадают с видами предикативного суждения. Однако некоторые другие виды предикативного суждения не имеют аналога в условном суждении — например, в условном суждении нет аналога природному суждению, ибо условные

суждения лишены субъекта (*мавдӯ'*), ввиду чего предикат не может характеризовать природу последнего.

Частное условное суждение (*қадиййа шартиййа джуз'иййа*) есть суждение, сообщающее о соединении или разъединении антецедента с консеквентом в некоторое особое время или в некотором особом состоянии — например, «если сегодня пятница, то сегодня нет занятий» и «'Али либо на занятиях, либо отсутствует».

Неопределенное условное суждение (*қадиййа шартиййа мубхама*) есть суждение, сообщающее о соединении или разъединении антецедента с консеквентом в неопределенное время или в неопределенном состоянии — например, «если вода достигнет нужного уровня, то грязь не сможет загрязнить ее» и «человек либо спасается, либо погибает».

Ограниченное условное суждение (*қадиййа шартиййа маҳсӯра*). Если в суждении определяется количество времени или состояние, в котором имеет место соединение или разъединение антецедента с консеквентом, то такое суждение называют ограниченным условным суждением. Например, «всякое сущее всегда является либо материальным, либо нематериальным» и «студенты иногда во время занятий либо спят, либо дремлют».

Виды дискретного условного суждения

Дискретное условное суждение (*қадиййа шартиййа инфисāлиййа*) делится на три вида.

1) Истинное дискретное условное суждение (*қадиййа шартиййа инфисāлиййа ҳақиййа*). Если это суждение имеет утвердительную форму, то его антецедент и консеквент нельзя ни сочетать, ни устранить вместе (иными словами, антецедент и консеквент не могут ни существовать вместе, ни отсутствовать оба сразу — напротив, если существует один из них, то не существует другой). В отрицательной же форме оба они могут как существовать, так не существовать вместе. Пример утвердительной формы — «всякое сущее всегда либо необходимо, либо возможно»; пример отрицания — «животное никогда не может быть либо разумным, либо пригодным к обучению».

2) Суждение, не допускающее сочетания (*қадиййа инфисāлиййа мāни'ат ал-джам'*) есть суждение, в утвердительной форме которого антецедент и консеквент не поддаются сочетанию, но могут быть вместе устранены; в отрицательной же форме они сочетаемы, но не могут быть устранены оба вместе. Примеры — утверждение «всякий цветок всегда либо красен, либо желт» и отрицание «притеснитель никогда не остается безнаказанным, независимо от того, постигает ли его наказание в здешнем мире, либо в загробном».

II. Метафизика

Бытие (*вуджūd*)

Определение бытия

Понятие бытия является самоочевидным и постигается само собой, не нуждаясь в посредничестве чего-либо другого. Оно лишено какого-либо определения (будь то определением логическим или внешним), ибо такое, по необходимости, должно быть явнее и явленнее чем определяемое [им]. Такие определения его, как «бытие, или сущее, постольку, поскольку оно является сущим, есть то, что объективно [и] утверждено» (*ṣābit al-‘aīn*), или «оно есть то, о чем возможно сообщить [нечто]» являются лишь словесным объяснением, а не истинным определением. Бытие не имеет ни рода, ни видового отличия, ни собственного признака (*ḫāṣṣa*), в виде одной из пяти универсалий, тогда как определение образуется из них. Следовательно, у бытия нет определения. Бытие предидируется своим субъектам в одном и том же смысле, как нечто, в чем они соучаствуют по смыслу.

Виды бытия (*анвā‘ ал-вуджūd*)

Всякому сущему присущи четыре вида бытия — бытие внешнее, умственное, словесное и письменное.

Под внешним бытием (*ал-вуджūd ал-ḫāриджийй*) имеется в виду бытие, которое объективировано вовне. Материальные сущие, обладающие этим видом бытия, постигаются посредством одного из пяти внешних чувств. Однако эти чувства не в состоянии постичь нематериальных сущих, обладающих внешним бытием. Например, внешнему бытию стола характерны особые воздействия; внешнее бытие ангела же имеет место в нематериальном мире.

Умственное бытие (*ал-вуджūd аз-зихнийй*) вещи есть ее форма, присутствующая в знающем. После того, как вы увидели стол вовне, вы можете закрыть свои глаза, но при этом вы все еще как будто продолжаете видеть этот стол.

Словесное бытие (*ал-вуджūd ал-лафзийй*). Для познания вещей, мы выбираем для них имена, произнося которые, человек «переносится» к этим вещам. Так, слово, произнося которое, мы представляем стол, есть словесное бытие стола.

Письменное бытие (*ал-вуджūd ал-китāбийй*). Не всегда возможно произнести имя вещи вслух — иногда человек вынужден использовать письменные знаки, читая которые, он представляет данную вещь. Так, читая слово «стол», он представляет последний.

Систематическая неоднозначность бытия (*ташкйк ал-вуджуд*)

Бытие является единой истиной, имеющей [разные] ступени, отличающиеся между собой по своей силе и слабости, и предшествованию и отставанию, и так далее, и [при этом] то, посредством чего имеет место отличие, восходит к тому, посредством чего имеет место соучастие, а то, посредством чего имеет место различие, к тому, посредством чего имеет место единство. Никакая особенность, присущая той или другой ступени, не является образующим элементом бытия [как такового], ввиду его простоты, но одновременно она не является также чем-то внешним по отношению к нему, ибо коренность бытия делает недействительным то, что не есть бытие и вне его, — напротив тому, особенность всякой ступени есть образующая этой ступени, в смысле того, что не вне ее.

Перипатетики полагают, что бытие состоит из истин, отличающихся друг от друга всею своей самостью. Отличие истин — в виду различия их следов; всею их самостью — в виду их простоты (*басита*). Таким образом, понятие предизируемого им бытия есть нечто акцидентальное и внешнее им и [лишь] сопутствует им.

Что же касается [систематически] неоднозначной истины, то, ввиду проявляемых ею различных истинных совершенств, превосходящих друг друга, но не выходящих за пределы единой истины, — таких, как сила и слабость, предшествование и отставание, потенция и действие, и других — она является множественной по своей самости единой истиной, в которой то, посредством чего имеет место различие, сводится к тому, посредством чего имеет место соучастие, и наоборот, что и представляет собой [систематическую] неоднозначность.

Действительность (*нафс ал-амр*)

Общая утвержденность, охватывающая утвержденность бытия, чьейности и производных умственных понятий, называется «действительностью» (*нафс ал-'амр*) и истинность посылок определяется их соответствием последней (Поэтому говорится: «В действительности, это так и так»).

В некоторых посылках субъект внешен и рассматривается в качестве чего-то внешнего — например, в выражениях «Необходимый существует», «такой-то вышел из города» и «человек смеется». В этом случае истинность суждения состоит в его соответствии объективному бытию.

В других посылках субъект умственен и рассматривается в качестве чего-то умственного, либо чего-то внешнего, рассматриваемого как нечто умственное, — например, в выражениях «Универсальное бывает либо самостным, либо акцидентным» или «человек есть вид», и истинность суждения в них заключается в его умственному бытию. Истинность по-

сылок обоих видов состоит в их соответствии действительности. Таким образом, утвержденность в действительности («тому, что на самом деле») обще, чем утвержденность в уме и вовне.

Внешнее и умственное бытие (*ал-вуджӯд ал-зихнийй ва ал-ҳāриджийй*)

Бытие чтойности, в котором она оставляет ожидаемые от нее следы, называется «внешним бытием» (*ал-вуджӯд ал-ҳāриджийй*). Бытие чтойности, в котором она лишена этих следов, называют «умственным бытием» (*ал-вуджӯд ал-зихнийй*)¹. Так, существующий вовне человек не зиждется в каком-либо субъекте (*мавдӯ'*), ввиду своего бытия субстанцией. В нем явлены следы родов, видовых отличий, входящих в его определение. В свою очередь, существующий в уме человек, есть человек по своей самости и соответствует своему определению, однако он не имеет ни одного из этих внешних следов.

Связанное бытие (*ал-вуджӯд ар-рāбит*) и самостоятельное бытие (*ал-вуджӯд ал-мустақилл*)

Бытие, которое зиждется на двух сторонах, не выходя за их пределы и никоим образом не будучи независимым от них, лишено отдельного понятийного смысла и называется «связанным бытием» (*ал-вуджӯд ар-рāбит*), а то, что имеет самостоятельный понятийный смысл, называется «предикативным бытием» (*ал-вуджӯд ал-маҳмӯлийй*) или «самостоятельным бытием» (*ал-вуджӯд ал-мустақилл*).

Связанное бытие лишено чтойности, и установление связанного бытия между двумя вещами влечет некое их соединение, ввиду того, что первое едино и не выходит за пределы бытия их обеих. Оно имеет место в том, что соответствует составным посылкам, подразумевающим утвержденность одной вещи по отношению к другой.

Модальности бытия (*маввāд ал-вуджӯд*)

- необходимость (*вуджӯб*);
- невозможность (*имтинā'*);
- возможность (*имкāн*).

Всякая из этих трех модальностей делится на три части — то, что посредством себя (*би-зāти-хи*), то, что посредством другого (*би-зайри-хи*), и то, что по отношению к другому (*би-л-қийās 'илā зайри-хи*). Исключение составляет возможность, ибо нет возможности посредством другого.

¹ «Кроме объективного бытия, вещи присуще также бытие в уме» [Сабзавари, 1378, 14].

Под тем, что посредством себя, имеется в виду, что для его осуществления достаточно одной лишь самости, без учета чего-либо помимо нее. Под тем, что посредством другого, имеется в виду то, что зависит от другого. Под тем, что по отношению к другому, имеется в виду, что, отнесенное к другому, оно с необходимостью должно быть описано им¹.

Необходимость посредством себя — как та, которая имеет место в необходимо-сущем, чей самости как таковой достаточно для необходимости его бытия, без нужды в чем-либо другом.

Необходимость посредством другого — как та, которая присутствует в возможно-сущем, чье бытие необходимо посредством его причины.

Необходимость по отношению к другому — как та, которая присутствует в бытии одного из двух сопряженных, взятой по отношению к бытию другого. Например, бытие высоты, соотнесенное с бытием низости, не может иметь место иначе, кроме как при условии бытия низости. Таким образом, бытие низости необходимо по отношению к бытию высоты, помимо его необходимости посредством его причины.

Самостная невозможность — как та, которая имеет место в самостно невозможных вещах, скажем, в соучастнике Творца и сочетании двух сторон противоречия. Невозможность посредством другого — как, например, невозможность бытия следствия, невозможного ввиду отсутствия его причины и невозможность небытия следствия из-за бытия его причины. Невозможность по отношению к другому — как невозможность бытия одного из двух сопряженных, отнесенного к небытию другого.

Самостная возможность — как та, которая имеет место в возможных чтойностях, которые по своей самости не требуют с необходимостью ни бытия, ни небытия. Возможность по отношению к другому — как та, которая присутствует в двух самостно-необходимых, если предположить их существование. Ведь предположение бытия одного из них не требует ни бытия, ни небытия другого, ибо они не относятся друг к другу как причина и следствие, и так же не являются следствиями некоего третьего.

Что до возможности посредством другого, то она не может иметь места, ибо если предположить возможного посредством другого, то он — либо самостно необходим, либо самостно невозможен, либо самостно возможен (ведь модальностей только три). Первое и второе влечет изменение истины; третье влечет отмену предположения возможности посредством другого.

¹ «То, что по отношению к другому, — как двое сопряженных, или, в предположении, как двое необходимых» [Сабзавари, 1378 г.х., 21].

Возможность (имк̄ан)

Возможность, как отсутствие необходимости как бытия, так небытия у чтойности, взятой как таковой, называется «возможностью в особом смысле» (*ал-имк̄ан ал-х̄аṣṣ/ ал-х̄аṣṣийй*).

Возможность в смысле отсутствия необходимости противоположной стороны [в посылке], независимо от того, является ли другая сторона необходимой или нет, есть возможность в общеупотребительном смысле, который шире смысла особой возможности, поэтому она называется «возможностью в общем смысле» (*ал-имк̄ан ал-‘āмм/ал-‘ām-мийй*).

Возможность, употребляемая в более узком смысле, как отрицание самостной, атрибутивной или временной необходимости (например, в высказывании «человек может писать»), присутствующая в посылке при умственном рассмотрении отношения предиката к субъекту и не отрицающая утверждения необходимости с точки зрения того, что вовне, благодаря утверждению причины, именуется «возможностью в наиболее особом смысле» (*ал-имк̄ан ал-аḥаṣṣ*).

Кроме того, возможность употребляется также в смысле отрицания необходимости в трех рассмотренных смыслах, а также необходимости с условием предиката (как, например, в высказывании «возможно Зейд завтра будет писать»). Такая возможность относится исключительно к событиям в будущем, которые еще не совершились, и называется «будущей возможностью» (*ал-имк̄ан ал-истиқб̄алийй*).

Слово «возможность» употребляется также в двух других смыслах.

Первый из них — так называемая «возможность совершения» (*ал-имк̄ан ал-вуқ̄у‘ийй*), и это — нечто, совершение чего не влечет невозможное, то есть, нечто, что не является невозможным по своей самости или посредством другого. Это — отрицание невозможности утвердительной стороны, подобно тому как возможность в общем смысле есть отрицание необходимости отрицательной стороны.

Второй — это возможность в смысле способности (*ал-имк̄ан ал-исти‘д̄адийй*), и это, как они утверждают, есть сама способность по самости, и другое — в умственном рассмотрении. Способность чего-то стать чем-то другим относится как к тому, что способно стать чем-то другим, так и к тому, чем оно способно стать. В первом аспекте это называется способностью (*исти‘д̄ад*) (например, говорится «семя способно стать человеком»), а во втором — возможностью в смысле способности (например, говорится «в семени может существовать человек») (*ал-имк̄ан ал-исти‘д̄адийй*).

Разница между самостной возможностью и возможностью в смысле способности заключается в следующем: самостная возможность явля-

ется умственным аналитическим аспектом рассмотрения, появляющимся у чтойности, взятой как таковой; возможность в смысле способности является бытийным атрибутом, появляющимся у чтойности, которая обладает бытием.

Разница же между возможностью в смысле способности и возможностью совершения в том, что первая содержится только в материальных вещах, а вторая не ограничена ими.

Перевод терминов (список)

- 'айна «где»; место
 ān момент
 асар след; воздействие
 'асāла коренность
 'асāлат ал-вуджūd коренность бытия
 'асīл коренной
 'адам небытие, отсутствие
 'айниййа 1) объективность; 2) тождественность
 'āкил умопостигающий
 'ақл 1) разум; 2) умопостижение
 'ақл 'ардийй поперечный разум
 ал-'ақл би-л-қува потенциальное умопостижение
 ал-'ақл би-л-малака разум по навыку
 ал-'ақл ал-иджмāлийй суммарное умопостижение
 ал-'ақл ал-мустафāд благоприобретенный разум
 ал-'ақл ат-тафсīлийй подробное умопостижение
 'ақл тўлийй продольный разум
 ал-'ақл ал-фа "āl действенный разум
 ал-'ақл ал-хайўлāнийй первоматерийный разум
 'āлам ал-мисāл мир Подобия
 'араф акциденция
 'араф 'āмм общая акциденция
 'араф хāсс частная акциденция
 'ардийй поперечный
 'ардиййа поперечность
 бадīхийй само собой разумеющееся
 байнўна отличимость
 барзаҳ перешеек
 басāта простота
 бāтил ложный
 би-лā шарт без (какого-либо) условия
 би-шарти лā с отрицательным условием; с условием не учитывания условия
 би-шарти шай' с (неким) условием

буṭlān ложность
буту 'медленность
вāджиб необходимый
вāджиб ал-вуджūd би-зайри-хи необходимо сущий посредством другого
вāджиб ал-вуджūd би-зāti-хи самостно необходимо сущий
ваḍ 'положение
вāхим иллюзорно представляющий
вахм иллюзорное представление
вāхид единый
ал-вāхид би-л- 'умӯм общее единое
ал-вāхид би-л-хусӯс обособленное единое
вахда единство
вуджӯб необходимость
вуджӯд бытие
вуджӯд би-зайри-хи бытие посредством другого
вуджӯд ли-зайри-хи бытие для другого
ал-вуджӯд ал-зихнийй умственное бытие
ал-вуджӯд ал-мустақил самостоятельное бытие
ал-вуджӯд ар-рāбиṭ связанное бытие
ал-вуджӯд ал-хāриджийй внешнее бытие
зайриййа инаковость
ал-зайриййа аз-зātiиййа самостная инаковость
дахр метавремя
джа 'л делание; сотворение
джавхар субстанция
джидда владение
джинс род
джуз 'ийй частный
дарӯра логическая необходимость
диддайн два противоположенных
замāн время
зāt самость
зātiийй самостный
ибṭāl установление ложности; аннулирование
идāфа сопряжение
имкāн возможность
ал-имкāн ал- 'āмм/ал-имкāн ал- 'āммийй возможность в общем смысле
ал-имкāн ал-аḥаṣṣ возможность в наиболее особом смысле
ал-имкāн ал-вуқӯ'ийй возможность совершения
ал-имкāн ал-исти 'дāдийй возможность в смысле способности
ал-имкāн ал-истикбāлийй будущая возможность
ал-имкāн ал-хāṣṣ/ал-имкāн ал-хāṣṣийй возможность в особом смысле
имтинā 'невозможность
инқилāб превращение (истины вещи)

- 'инниййа тоимость
 инфи 'āl претерпевание
 ирāда воля
 исти 'dād способность; готовность
 истилзām влечение
 истинād опирание
 исбāt утверждение
 и 'тибāрийй умоотносительный
 иттихād соединение
 ихтилāф различие
 ишāра указание
 иштиқāқийй производный
 иштирāk соучастие; общность
 иштирāk лафзийй словесная общность
 йджāб постулирование необходимости; утверждение
 йджāбийй постулирующий необходимость; утвердительный
 'илла причина
 ал-'илла ал-зā'иййа целевая причина
 ал-'илла ал-мāддиййа материальная причина
 'илла муфīда эманативная причина
 ал-'илла ас-сுவариййа формальная причина
 'иллат ал-қивām зиждущая причина
 'илм знание
 'илмийй знанийный
 'илм 'инā'ийй провиденциальное знание; предзнание
 'илм хуδуриййй присутственное знание
 'илм хусўлиййй приобретенное знание
 кайф качество
 калām речь
 камм количество
 касīр множественный
 касра множественность
 куллийй универсальный
 куллиййа универсальность
 ал-куллийй ат-табī'ийй природное универсальное
 қадиййа посылка
 қадīm вечный
 қадр муштарак общая мера
 қайд ограничение
 қидам вечность
 қинйа владение
 қудра мощь
 лā би-шарти шай' без (какого-либо) условия
 лāзим сопутствующий

лафз выговоренность
ал-лафз ал-мавдӯ' введенная в оборот выговоренность
лāхиқ отстающий
луҳӯқ примыкание
ма'āн совместники
мавдӯ' субъект
мавджӯд сущий
мāдда 1) материя; 2) модальность
ал-мāдда ал-'ӯлā первичная материя
ал-мāдда ас-сāниййа вторичная материя
мадмӯн содержимое
ма'иййа совместность
ма'қӯл умопостигаемый
ма'лӯл следствие
ма'лӯм знаемый
ма'нан смысл
ма'нан ҳарфӣ частичный смысл
масбӯқиййа опереженность
матā «когда»; время
матн ал-вāқи 'контекст действительности
мāхиййа чтойность
маҳлӯт смешанный
маҳмӯл предикат
маҳмӯл би-д-дамӣма предикцированное с добавлением
мисāл подобие
мисāлийй подобийный
мисдāқ референт
му'ассир воздействующий; оставляющий след
муджаррад отделенный; нематериальный
мудāф сопряженный
мудāф машхӯрийй сопряженный в общепринятом смысле
мудāф ҳақӣқийй истинный сопряженный
муқаввим образующий элемент
мураджжаҳ то, чему дано преобладание
мураджжих дающий преобладание
мута'ассир объект воздействия
мутадаждид самобновляющийся
мутаҳаррик движущийся
муташаҳҳисс индивидуированный
мутлақ неограниченный; абсолютный
мураккаб составленный
мутадāддāн два противоположенных
муҳаррик двигатель
муштарак лафзӣйй общая выговоренность

нав ' вид
назарийй спекулятивное
нақйдайн две стороны противоречия
нафтиқ разумный (букв. «говорящий»)
нафи отрицание
нафс душа
нафс ал-'амр действительность
нисба отношение
нисба ҳукмиййа отношение суждения
нӯриййа световость
нутқ речь
рабб ан-нав ' господь рода
рабиџа связь
рабиџат талāзум связь взаимного сопутствования
сāбиқ опереживающий
сайалāн струение
сибқ опереживание
синҳиййа однокоренность
сукӯн покой
сур 'а быстрота
сифа атрибут
сāбит утвержденный; упроченный; устойчивый
сāбит ал-'айн объективно утвержденный
субӯт утвержденность
та 'айюн объективация
та 'аққул умопостижение
та 'ассур претерпевание воздействия
та 'аҳхур отставание
тағаййур изменение
таджаддуд самообновление
таджарруд отделение, отстранение (от материи)
ат-таджарруд ал-мисāлийй подобийное отстранение
тадāдд противоположение
тадā 'иф взаимное сопряжение
тақāбул противопоставление
тақāбул ал-'адам ва-л-малака противопоставление лишенности и обладания
тақаддум предшествование
тақаййуд ограничивание
талāзум взаимное сопутствование
тамиййиз отличие
танāқуд противоречие
тараттуб ал-āсāр оставление следов; влечение воздействий
тарджих преобладание
таркиб составление

та̣са̣в̣вур представление
та̣с̣д̣й̣к утверждение [соответствия]
та̣'с̣й̣р воздействие; оставление следа
та̣ша̣х̣х̣у̣с̣ индивидуация
та̣ха̣с̣су̣л обретение, получение
т̣у̣лий̣й продольный
т̣у̣лий̣йа продольность
'у̣р̣д̣ случайное появление; появление как акциденции
ал-ф̣а̣'ил би-л-джа̣бр действующий вынужденно
ал-ф̣а̣'ил би-л-'ин̣а̣й̣а действующий посредством промысла
ал-ф̣а̣'ил би-л-қас̣р действитель по принуждению
ал-ф̣а̣'ил би-т-та̣джаллий̣й действующий посредством самораскрытия
ал-ф̣а̣'ил би-т-та̣с̣х̣й̣р действующий посредством подчинения
фар̣д особь
фа̣сл видовое отличие
фи'л действие
фи̣т̣рий̣й само собой разумеющееся
хай'а фигура
хай̣у̣ла̣ первоматерия
халлий̣йа бас̣й̣та̣ простое высказывание
халлий̣йа мура̣ккаба сложное высказывание
ал-хува хувий̣йа тождество
х̣а̣д̣ис̣ возникший
ал-х̣а̣д̣ис̣ аз-зам̣ан̣й̣ временный возникший
хай̣ат жизнь
хай̣ав̣ан̣ий̣йа животность
хай̣й живой
ха̣қ̣й̣қа истина
х̣а̣л состояние
хам̣л предикация
хам̣л ав̣вал̣й̣ з̣а̣т̣ий̣й первичная самостная предикация
хам̣л бат̣тий̣й безусловная предикация
хам̣л з̣ай̣р бат̣тий̣й не безусловная предикация
хам̣л з̣й̣-хува производная предикация
хам̣л ал-му̣ва̣т̣а̣ предикация совпадения
хам̣л хува хува предикация тождества
хам̣л ш̣а̣'и' с̣ина̣'ий̣й общеупотребительная техническая предикация
х̣арака движение
ал-х̣арака ал-джа̣вхарий̣йа субстанциальное движение
ал-х̣арака ал-қат̣'ий̣йа пересекающее движение
ал-х̣арака ат-та̣вассу̣т̣ий̣йа опосредствующее движение
ал-х̣икма ал-'илах̣ий̣йа божественная философия, первая философия
х̣уд̣у̣с̣ возникновение
хай̣а̣л воображение

ал-хайāl ал-мунфасил отделенное воображение

хāсса отличительный признак

хилāф расхождение

хулф противоречие

шабах очертание

шай'ийа вещьность

шакл (геометрическая) фигура

Список использованных источников

- Бахманийар, 1375 г.х. — *Бахманийār б. ал-Марзубāн*. Ат-Тахсйл. Тегеран: Дāнишгāх Техрāн, 1375 г.х. 893 с.
- ас-Сабзавари, 1378 г.х. — *ас-Сабзавārī, Муллā Хādī*. Шарх ğurar ал-фарā'ид. Тегеран: Дāнишгāх Техран, 1378 г.х. 440 с.
- ас-Сабзавари, 1369 г.х. — *ас-Сабзавārī, Муллā Хādī*. Шарх ал-манзūма. Тегеран: Нешр Нāб, 1369 г.х. 5 тт.
- Смирнов, 1998 — *Смирнов А.В.* Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1998. С. 379–520.
- ал-Хилли, 1363 г.х. — *ал-Хиллī, ал-'Аллāма*. Ал-Джавхар ан-надīд фй шарх мантиқ ат-таджрїд. Кум: Интишārāt Бїдār, 1363 г.х. 353 с.

References

- Bahmaniyār ibn al-Marzubān. *Al-Taḥṣīl* [The Conclusion]. Teheran: Dānišgāh Tehrān, 1375 H., 893 pp. (In Arabic)
- Al-Ḥillī, al-'Allāmah. *Al-Ġawhar al-Naḍīd fī Ṣarḥ Manṭiq al-Taġrīd* [The Strung Pearl: The Commentary on “Manṭiq al-Taġrīd”]. Qumm: Intišārāt Bīdār, 1363 H., 353 pp. (In Arabic)
- Al-Sabazwārī, Mullā Hādī. *Ṣarḥ al-Manzūmah* [The Commentary on the Poem]. Teheran: Nešr Nāb, 1369 H., 5 vols. (in Arabic)
- Al-Sabazwārī, Mullā Hādī. *Ṣarḥ Ġurar al-Farā'id* [The Commentary on “Ġurar al-Farā'id”]. Teheran: Dānišgāh Tehrān, 1378 H., 440 pp. (In Arabic)
- Smirnov, A.V. Slovar Srednevekovoy Arabskoy Filosofskoy Leksiki [The Dictionary of Medieval Arab Philosophical Terms], in: *Srednevekovaya Arabskaya Filosofiya: Problemi i Resheniya*. Moscow: “Vostochnaya Literatura” publ., 1998, pp. 379–520. (In Russian)

ПЕРЕВОДЫ

Аш-Шайх ал-Муфид

ПЕРВЕЙШИЕ РЕЧИ ОБ ИЗБРАННЫХ УЧЕНИЯХ. РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ: О ТОНКИХ МАТЕРИЯХ

Предисловие, перевод с арабского и комментарии Ф.О. Нофала
(Магистр философии, научный сотрудник, Институт философии РАН;
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, с. 1
e-mail: faresnofal@mail.ru)

Аннотация. В статье приводится перевод заключительной, натур-философской части трактата аш-Шайха ал-Муфиды (ум. 413/1022) «Первейшие речи об избранных учениях» (*'Авā'ил ал-мақālāt фī ал-мазāхиб ал-мухтāрāt*) — одного из крупнейших, наряду с «Шиитскими сектами» (*Фирақ аш-шй'а*) ан-Наубахтй, доксографических памятников мусульманского Средневековья. Помимо комментированного перевода важных отрывков, излагающих взгляды мутазилитов, хариджитов, мурджиитов и имамитов на сущность субстанций и акциденций, автор предлагает читателю вводное исследование, проливающее свет как на наследие, так и на жизнеописание ал-Муфиды. Приводимый ниже текст предпосылается полному переводу «Первейших речей...», подготовленному специалистом к публикации в 2021 году.

Ключевые слова: шиизм, калам, мутазилизм, хариджизм, мурджиизм, ал-Муфид, доксография, исламская история.

Al-Šayḥ al-Mufid

THE VERY FIRST SAYINGS ABOUT SELECTED TEACHINGS. PART THREE: ON SOPHISTICATED MATTERS

Introduced, translated and commented by Faris O. Nofal
(MA in Philosophy, Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS; Goncharnaya str.,
12s1, Moscow 109240, Russian Federation. E-mail: faresnofal@mail.ru)

Abstract. The article provides an annotated Russian translation of the final, natural-philosophical part of “The Very First Sayings about Selected Teachings” (*ʿAwāʿil al-Maqālāt fī al-Maḏāhib al-Muḥtārāt*) by al-Šayḥ al-Mufīd (d. 413/1022). This treatise represents one of the main doxographic sources of early medieval Arab-Muslim thought, along with “Shiite Sects” (*Firaq al-Šīʿah*) by al-Nawbaḥtī. Besides the commented translation of detailed exposition of Mutazilite, Kharijite, Murjiite and Imamite philosophical and theological teachings, the interpreter gives a brief study of al-Mufīd’s biography and legacy. The given article presupposes the full Russian version of *ʿAwāʿil al-Maqālāt* translated by author in 2021.

Keywords: Shiites, Kalam, Mutazilites, Kharijites, Murjiites, al-Mufīd, Doxography, Islamic History.

Предисловие переводчика

Муḥаммад б. Муḥаммад б. ан-Ну’мāн б. ‘Абдуссалām б. Джāбир родился ок. 336/948 г. в деревне Сувайка, расположенной неподалеку от Багдада. Отец Муḥаммада, прозванный «Учителем» (*ал-Му’аллим*) Муḥаммад б. ан-Ну’мāн, стал первым наставником мальчика: под его руководством будущий богослов изучил Коран и основы языковедения. Несколько позже «Сын Учителя», *Ибн ал-Му’аллим*, поступил в багдадский кружок шейха ас-Ṣудūка (ум. 381/992) — шиитского правоведа, автора энциклопедии хадисов «Тому, рядом с кем нет правоведа» (*Ман лā йаḥдиру-ху фақīх*). Имамитскому праву Муḥаммад обучался у сочувствовавшего ханафитскому мазхабу Ибн ал-Джунайда ал-Искāфй (ум. 385/995), хадисоведению — у Ибн Қўлавайха (ум. 367/977), а рационалистической теологии, каламу — у ‘Абў Ғāлиба аз-Зурāрй (ум. 368/979). Водоворот столичной интеллектуальной жизни сблизил юного ученого с мутазилитами: вскоре после встречи с ал-Ḥусайном ал-Баṣрй (ум. 369/980) Муḥаммад начинает интересоваться его вероубеждением, а год спустя принимает участие в диспуте с мутазилитом ‘Али б. ‘Йсой ар-Руммāнй (ум. 384/994), по результатам которого получает прозвище *аш-Шайх ал-Муфйд*, «Полезный, Учащий Шайх». Известный своим благочестием, ал-Муфйд не только встал во главе имамитских богословов Багдада, но и воспитал ряд выдающихся учеников — в том числе, хадисоведа Муḥаммада ат-Ṭўсй (ум. 460/1068) и Шарйфа ар-Радй (ум. 406/1015), составителя авторитетного для шиитов сборника изречений ‘Али б. ‘Абў Ṭāлиба «Путь красноречия» (*Нахдж ал-балāга*). Скончался ал-Муфйд 3 рамадана 413/29 ноября 1022 г. [Амин, ат-Табатабаи, Джафари, 1431 г.х.; Akhtar, 1988]; из обширного корпуса сочинений ученого сохранились лишь сорок шесть трактатов, опубликованных в четырнадцати томах в 1431/2010 г. [ал-Муфид, 1431 г.х.]

«Первейшие речи об избранных учениях» (*'Avā'ul al-maqālāt fī al-mazāhib al-muḥtārāt*) написаны ал-Муфйдом ок. 396–406/1005–1016 гг. по просьбе некоего *шарīфа нақйба* — потомка пророка Мухаммада, следящего за соблюдением прав своих родичей, *шарīфов*. По всей видимости, адресатом трактата являлся упомянутый выше младший современник шейха, его ученик Шарīф ар-Радй, чьи «вопросы» (*masā'ul*) неоднократно переписывались в качестве приложения к основному тексту *'Avā'ul al-maqālāt* [ал-Муфид, 1952, 111–116; McDermott, 1987]. Сто пятьдесят разделов «Первейших речей...» поделены автором на три неравных части: первая (I–XV) представляет собой конспективное изложение *credo* ал-Муфйда, вторая (XVI–LXXIX), наиболее обстоятельная, отведена под объяснение собственно богословских (*джалīл*) учений имамитов, а третья, заключительная (LXXX–CL), разъясняет отдельные положения натурфилософии (*дақйқ*) двенадцатников. Этот, последний раздел работы ученого мы и предлагаем вниманию русскоязычного читателя, предвосхищая публикацию полного текста трактата.

Едва ли стоит упоминать о том, что «Первейшие речения...» ал-Муфйда и по сей день остаются ценнейшим источником по натурфилософии багдадской школы мутазилизма. Основные положения физики «обособившихся» излагаются мутакаллимом-имамитом в заключительной части его манифеста со ссылкой на выдающихся мыслителей школы — ал-'Аллāфа (ум. 235/849), ан-Наззāма (ум. 231/846), ал-Хаййāта (ум. 311/932–933), ал-Ка'бй (ум. 319/931), ал-Джуббā'й-старшего (ум. 303/915) и его сына 'Абӯ Хāшима (ум. 321/933).

Ал-Муфйд перенимает, в общих чертах, мутазилитское атомистическое учение. По мнению первых натурфилософов исламского мира, универсум материи состоит из «единичных субстанций» (*джавāхир фарида*) — мельчайших неделимых частиц, каждая из которых обладает непротяженной пространственностью (*хаййиз*); благодаря этому своему свойству атом, не располагающий ни весом, ни трехмерной структурой, способен занимать определенное «место» в бытии и, как следствие, соединяться с другими субстанциями¹. Одномерное пространство образуется при «схождении» (*иджтимā'*) двух частиц, двумерное — при соединении четырех, а трехмерное, «длинное, широкое и глубокое», — при объединении восьми². Трехмерное тело (*джисм*) может занимать некий *locus* или становиться им, окружая со всех сторон другой телесный предмет³; таким «местом» (*макāн*) для всего сущего является небесная сфера (*фалак*),

¹ См. разделы LXXX–LXXXIII.

² См. раздел LXXXVII.

³ См. раздел XCVI.

отграничивающая сущее от небытийствующего (*ма‘дӯм*)¹. Последнее, по мнению ал-Муфйда, не является ни вещью, ни телом, ни акциденцией; небытийствующего нет — и уже потому оно не может быть описано как нечто объективно существующее в той или иной онтологической «форме»².

Однородные, похожие друг на друга единичные субстанции, уверен мутакаллим, складываются в образующие тела «природы» (*таба‘у‘*) — жар, холод, сухость и влажность; кроме того, в живых существах бытийствует еще одна «природа» — инстинктивная готовность членов к природному действию, это действие, впрочем, не производящая³. По всей видимости, мыслитель сближал понятие «природа» с концептом «страсть» (*шахва*), определяемым как «поиск отдельными природами удовольствий»⁴; и природа, и страсть объявляются мутакаллимом чем-то инородным подлинной самости человека, «смыслом» (*ма‘нā*), вопреки его, человека, воле пребывающим в телах и организующим их физиологическое действие.

Как субстанции, так и тела, считает ал-Муфид, не могут оставаться акцидентально-нейтральным сущим: раз появившись, материя «принимает» в себя ряд сменяющих друг друга акциденций⁵. Единичная акциденция — за исключением акциденции «пребывание» (*бақā’*)⁶ — не существует дольше одного момента времени и не «привходит» (*йаҳилл*) в атом, уже принявший подобную ей акциденцию. Свои идеи мутакаллим иллюстрирует следующим примером: движущийся атом перемещается в пространстве благодаря акциденции «движение»; в продолжение одномоментного своего существования движение перемещает частицу из локации А в локацию Б. Допуская, что одну субстанцию перемещают два движения одновременно, мыслители, уверен ал-Муфид, противоречат принятой ими же онтологической модели: дискретность времени и пространства предполагает также и дискретность действия, связанного с одной — и только одной — точкой пространственно-временной системы координат. Ученый заключает: скорость движения (точнее говоря, скорость перемещения наблюдаемого предмета) определяется последовательностью перемены мест, но не «насыщенностью» движущих причин-акциденций. Медленное движение есть, таким образом, движение,

¹ См. разделы ХСII, CLIX. Интересно, что, по мысли ал-Муфйда, шарообразная Земля покоится в центре окружающей ее со всех сторон сферы.

² См. раздел ХС.

³ См. разделы ХСVIII, ХСIX.

⁴ Раздел CVI.

⁵ См. разделы LXXXIV–LXXXVI.

⁶ См. раздел LXXXV.

«пронизанное» (*мутахалхал*) остановками, «покоем», тогда как предельная скорость движения предмета достигается посредством ежемгновенного возникновения в нем движения, последовательным его перемещением из одной точки в другую¹.

Взгляды ал-Муфйда на сущность времени не отличаются оригинальностью и во многом повторяют темпоральные теории его багдадских и басрийских предшественников. Наряду с описанным выше «атомарным» временем, заданным возникновением и уничтожением акциденций, имамитский теолог выделял *вақт*- и *замāн*-времена. *Вақт*-время есть время психологическое, произвольно избираемая субъектом мера действия; что до *замāн*-времени, то оно целиком и полностью зависит от движения сферы, обуславливающего смену дней, месяцев и лет — длящегося, исторического «хроноса»².

В завершение трактата ал-Муфйд в очередной раз манифестирует свою концепцию каузальности: Творец, по его мнению, не вмешивается в порядок естественных процессов и потому не нарушает закон непротиворечия, не творит в неподготовленном для восприятия зрительных образов сердце слепца знаний о цветах не перемещает субстанцию из первого места в десятое посредством мгновенного прыжка³. Тем самым Вседержитель обеспечивает релевантность человеческого знания, его соответствие неизменной в своих основаниях, — а значит, вполне познаваемой субъектом — природной действительности.

* * *

Нижеследующий перевод «Первейших речей...» выполнен нами по критическому изданию текста, подготовленному Ф. аз-Зинджāнī [ал-Муфид, 1952]. В примечаниях к памятнику нами даны историко-философские комментарии, призванные, наряду с именным и религиознонимическим указателями, помочь читателю в работе с трактатом ал-Муфйда и параллельными его разделам справками средневековых источников. Выдержки из коранического текста приводятся в переводе И.Ю. Крачковского. Арабские имена собственные и термины передаются в классической транслитерации Х.К. Баранова.

¹ См. разделы CLIV, CLVI.

² См. раздел XCVII.

³ См. разделы CVII, CXLVI, CXLVIII.

Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!

Речи о тонких материях

LXXX. О субстанциях

Я полагаю, что субстанции (*джавāхир*) суть неделимые части, из которых состоят тела (*аджсām*). Об этом говорят все единобожники, за исключением некоторых мутазилитов, вроде Ибрāхима б. Саййāра ан-Наззāма¹, и вольнодумцев.

LXXXI. Об однородности субстанций

Все субстанции однородны; отличаются они друг от друга, согласно большинству единобожников, лишь воспринятыми акциденциями².

LXXXII. Об устройстве субстанций

Субстанция в себе имеет некий объем³, который позволяет ей занимать место в бытии и отличаться от прочего сущего. Так учат многие единобожники.

LXXXIII. О пространственности субстанций и возникновений

Я уверен в том, что всякая субстанция занимает некое пространство (*хаййиз*)⁴ в бытии и располагает акциденцией (*'арад*), позволяющей ей пребывать неподалеку [от других предметов]; таковая акциденция именуется иными мутакаллимами «возникновением» (*кавн-ан*)⁵. Об этом учит большинство единобожников.

¹ Именно ан-Наззām первым выступил против абстрактного характера каламического атомизма и развил учение о потенциально-бесконечной делимости материи [Нофал, 2015а, 94-97].

² Согласно ал-Джишшамй, мутазилит-багдадец ал-Ка'бй учил о разнородности атомов [ал-Джишшамй, 2021, 12А (здесь и далее ссылки на трактат ал-Джишшамй указывают на пагинацию рукописи, легкой в основу критического издания Ф.О. Нофала. — *Прим. ред.*)].

³ Речь идет о такой характеристике, как «величина» (*қадар, ҳаджм*) — предикате материи, которым располагает как тело, так и непротяженная в двух- и трехмерном пространствах субстанция.

⁴ Термин *хаййиз*, по мысли мутакаллимов, призван указывать на «нулевую степень» пространственности — непротяженность атома, потенциально готового к соединению с другими субстанциями [ал-Джишшамй, 2021, 6; ан-Нисабурй, 1979, 58].

⁵ «Четыре возникновения» (*ал-аквāн ал-арба'а*) — акциденции, определяющие пространственное положение субстанции в тот или иной момент времени. Таковыми мутакаллимы традиционно называют движение, покой, собирание воедино и расхождение [ат-Тафтазани, 1981, 257].

LXXXIV. О субстанциях и их акциденциях

Всякая акциденция может вселиться в субстанцию — и всякая субстанция может ее, акциденцию, принять. [Субстанция] не существует отдельно от неизменных или сменяющих друг друга акциденций; таково учение 'Абӯ ал-Қасима ал-Балхӣ, 'Абӯ 'Алӣ ал-Джуббā'й и большинства мутакаллимов. Вопреки им, 'Абдуссалām ал-Джуббā'й полагал, будто субстанция может и не располагать цветом, вкусом, запахом или другими акциденциями.

LXXXV. О существовании субстанций

Скажем и о том, что субстанции могут существовать несколько следующих друг за другом моментов времени; чтобы их уничтожить, достаточно отнять у них [акциденцию] «существование»¹. Об этом учит 'Абӯ ал-Қасим ал-Балхӣ — и с ним спорят ал-Джуббā'й, его сын, *банӯ Наубахт* и Ибрāхӣм ан-Наззām², веривший в постоянное обновление Всевышним Аллахом существующих вещей.

LXXXVI. О том, нуждаются ли субстанции в местах

Сама по себе субстанция не нуждается в месте (*макāн*); об этом учат все единобожники. Однако для движения или покоя субстанции необходимо место — и это отрицают лишь ал-Джуббā'й и его сын 'Абдуссалām³.

LXXXVII. О телах

Тело есть собранные воедино субстанции, [образовавшие] длину, ширину и глубину. Оно состоит по меньшей мере из восьми частиц⁴: две располагаются друг над другом и образуют длину; еще две располагаются справа и слева от первых двух, формируя ширину; наконец, добавив к предыдущим [субстанциям] четыре [части], мы получим глубину. Иные

¹ Как известно, представители басрийской школы мутазилизма (а вслед за ними — багдадец ал-Хаййāт) усматривали основание существования субстанции в ней самой, тогда как багдадские мутакаллимы полагали, что атом «существует посредством привходящей в него акциденции “существование”» [ал-Джишшами, 2021, 9А].

² Вопреки ал-Муфйду, ан-Наззām и ал-Ка'бӣ одинаково учили об одномоментной продолжительности существования акциденций [ан-Нисабури, 1979, 74, 83; ал-Ашари, 1980, 378, 404].

³ Место, согласно мутазилитам, представляет собой локацию того или иного тела. По 'Абӯ Хāшиму и его отцу, *макāн* является местом «устремленности» веса (*сиқл*) объекта — *Iocus* 'ом трехмерного пространства, к которому тело «притягивает» его вес. 'Абӯ ал-Қасим, в свою очередь, принимал перипатетическое определение места — «[пространства], со всех сторон окружающего инородное [тело]» [ан-Нисабури, 1979, 188–189].

⁴ Здесь ал-Муфйд, по всей видимости, соглашается с атомистическим учением Му'аммара ас-Сулами [ал-Ашари, 1980, 315–316].

мутакалиммы считают, будто тело состоит из шести, четырех или двух частиц¹. Лишь связь между субстанциями обладает длительным существованием; другие же виды акциденций не существуют дольше [одного момента времени]. Таково учение 'Абӯ ал-Қасима ал-Балхӣ и его предшественников-багдадцев; ан-Наззәм, в свою очередь, говорил, что тела постоянно обновляются [Всевышним]².

LXXXVIII. Об акциденциях

Акциденции суть смыслы³, существующие лишь в субстанциях; они не обладают длительным существованием. Об этом учат багдадские мутазилиты — и это отвергают мутазилиты-басрийцы и их единомышленники.

LXXXIX. Об изменении [чтойности] акциденций

Я уверен в том, что [акциденции нельзя изменить или произвести заново] — и тому есть множество подтверждений. Таково учение 'Абӯ ал-Қасима и тех единопольников, что отказываются верить в длительное существование акциденций⁴.

XC. О небытийствующем

Скажем и о том, что небытийствующее (*ма'дӯм*) есть отрицаемая воплощенность, не обладающая атрибутом существования; оно — не тело, не субстанция, не акциденция и не вещь (*шай'*). Мы никак не именуем [небытийствующее], разве что иносказательно; однако багдадские мутазилиты и ал-Балхӣ уверены в том, что [небытийствующее], не являющееся телом, субстанцией или акциденцией, является вещью, а ал-Джуббә'й и его сын и вовсе называют небытийствующее вещами, субстанциями и акциденциями. Ал-Хаййәт полагал, что [небытийствующими] познаются вещь, акциденция и тело⁵.

¹ О шестичастном строении тел учил ал-'Алләф, о четырехчастном — ал-Ка'бӣ, а о двухчастном — ал-Бақилләни [ал-Ашари, 1980, 315-316; ат-Туси, 1980, 142; ал-Бақилләни, 1957, 17-18, 41; ал-Джувайни, 1969, 143-159].

² Об этой доктрине ан-Наззәма см.: [Нофал, 2015а, 98-99].

³ Под «смыслом» мутакалиммы классического периода понимали метафизическое основание процессуальности, причину всякого изменения или действия; как «смыслы» ими характеризовались акциденции, божественные атрибуты и даже человеческая природа [Нофал, 2017].

⁴ О превращении акциденций в тела учил Хәфс ал-Фард (ум. III/IX в.) [ал-Ашари, 1980, 370].

⁵ В этом разделе ал-Муфид выступает против мутазилитской онтологической теории, в соответствии с которой небытийствующая вещь обладает предикатом утвержденности (*субӯт*); именно последний, уверены «обособившиеся», делает возможным познание несуществующих вещей и событий в их своеобразии.

ХСІ. О чтойности мира

Мир ('*алам*) — это небо, земля, то, что существует в них и между ними, то есть все без исключения субстанции и акциденции. Никто из единобожников не оспаривает этого [определения].

ХСІІ. О небесной сфере

Небесная сфера (*фалак*) окружает землю и вращается вокруг нее; на ней [стоят] Солнце, Луна и звезды. Земля находится посередине [сферы], как точка в центре круга. Таково учение 'Абӯ ал-Қасима ал-Балхӣ, астрологов и многих древних [мудрецов]¹. Багдадские мутазилиты считают иначе.

ХСІІІ. О движении небесной сферы

Я полагаю, что движется по кругу лишь та часть сферы, что соприкасается с воздухом и является местом [для тварного сущего]. Другие же слои сферы не движутся и не покоятся, находясь вне пространства. Таково учение ал-Балхӣ, единобожников и многих древних.

ХСІV. О земле и ее движении

Итак, Земля есть шар, находящийся в центре небесной сферы; она, окруженная [сферой] покоится, но не движется. Так учат 'Абӯ ал-Қасим, астрологи и древние [мудрецы]; с ними не соглашаются ал-Джуббā'й, его сын, другие мутакаллимы и невежды².

ХСV. О пустоте

Я полагаю, что мир заполнен субстанциями; в нем нет пустоты (*халла'*). Найдись в нем пустота, мы не смогли бы отличить собранные воедино субстанции и тела от разъединенных³. Здесь мы соглашаемся с 'Абӯ ал-Қасимом и древними мутакаллинами — и расходимся с ал-Джуббā'й, его сыном, антропоморфистами и джабритами.

¹ Ср. с византийской «плоскостно-комарной» космологией [Космологические тексты, 2009].

² Эта справка ал-Муфйда подтверждается свидетельством других источников [ал-Джишшами, 2021, 36Б].

³ Издатель критического текста «Первейших речей...» Ф. аз-Зинджāнӣ полагает, что последние два предложения, искаженные переписчиками, следует читать следующим образом: «Я полагаю, что мир не заполнен субстанциями, в нем есть пустота. Не будь в нем пустоты, мы не смогли бы отличить собранные воедино субстанции и тела от разъединенных». Тем не менее справедливо предположить, что ал-Муфйд доводит здесь до абсурда идею оппонентов: допустив существование между атомами пустоты, мыслитель неспособен теоретически исключить ее из структуры «собранных воедино», плотных тел — а следовательно, совершает ошибку типа *contradictio in adjecto*.

ХСVI. О месте

Место есть то, что со всех сторон окружает ту или иную вещь. Субстанции же могут двигаться лишь в отведенных для них местах. Таково учение 'Абӯ ал-Қасима, других багдадских мутазилитов и некоторых древних мутакаллимов. Джабриты же, ал-Джуббā'й, его сын и *банӯ Наубахт* с нами не согласны.

ХСVII. О времени

Время-*вақт* есть мера, установленная нами для тех или иных вещей; оно не является чем-то самостоятельно возникшим. Что до времени-*замāн*, то оно есть не что иное, как движение небесной сферы, — а следовательно, сама сфера не нуждается во времени. Так учат единобожники¹.

ХСVIII. О природах

Природы (*тиба'*) суть смыслы, привходящие в субстанцию и подготавливающие ее к действию. Например, природа ока готовит его к принятию зрительного образа; [своя природа] есть у уха, здорового носа и язычка. [Природа] огня испепеляет то, что может испепелить... Все это понятно и очевидно. Сами по себе природы не способны к действию: венец последнего есть деяние-причина, [заставляющая, скажем, огонь сжечь тот или иной дом]. Таково учение 'Абӯ ал-Қасима ал-Ка'би, спорившего как с мутазилитами, так и с философами, верившими в самостоятельность действия природ; это учение отвергли ал-Джуббā'й, его сын, антропоморфисты и джабриты².

ХСIX. О том, состоят ли тела из природ и элементов

Многие единобожники согласны с тем, что все без исключения тела состоят из четырех природ (*тиба' u ' арба'*) — жара, холода, влажности и сухости. [Мутакаллимы] ссылаются на то, что всякое тело распадается на эти [природы]: к примеру, вода обращается в пар, а пар — в воду, неживое превращается в живое, а живое — в мертвое. Все тела состоят из огня, воды, воздуха и земли; с этими [элементами] тела не расстаются и только

¹ Как правило, мутакаллимы различали категории *вақт* и *замāн*, подчас чередовавшиеся в средневековых источниках в качестве синонимов. Концепт *вақт* служит указанием на «атомарное» время, задающееся либо движением сфер, либо возникновением и уничтожением акциденций; понятие *замāн* указывает, преимущественно, на «длительное», историческое время [Нофал, 2015б].

² Согласно басрийским мутакаллимам, категория «природа» принципиально неопределима: существование причин действий предметов и их своеобразие, полагали мутазилиты, объяснимы через учение о сотворении Всевышним структуры вещи и ее характеристик-акциденций и не нуждается в более сложном, избыточном обосновании [ал-Джишшами, 2021, 61].

на них распадаются. Это очевидно — и эта очевидность не противоречит ни Закону, ни принципам единобожия, ни учению о справедливости [Аллаха] или посмертной участи [людей]; напротив, она указывает на мудрость Всевышнего Аллаха, на Его божественное достоинство. Об этом говорили ан-Наззām и ал-Балхй.

С. О волеии

Воля есть намерение совершить одно из представленных в мысли человека противоположных деяний; таковая воля с необходимостью влечет за собой действие — разумеется, в том случае, если ничто не препятствует [человеку] совершить [желаемое]. Таково учение Джа‘фара б. Ҳарба¹, багдадских мутазилитов и ал-Балхй; с ним не согласны ал-Джубба‘й, его сын, другие басрийцы, антропоморфисты и джабриты.

СИ. О производящих [причинах]

Некоторые деяния человека могут стать следствием сотворенных им причин. К примеру, ударяя кого-нибудь, я произвожу удар, поднимая руку и устремляя ее [к жертве]; таким образом я произвожу (*таваллуд*) боль, причиной которой стало движение моей руки. Точно так же я пускаю стрелы или произвожу речь, ворочая языком. Первые действия [этих причинно-следственных цепочек] не являются производными; производными бывают лишь следствия причин. Так учат все поборники справедливости, кроме ан-Наззāма² и его последователей-джабритов.

СИИ. О разнице между необходимым и произведенным

Всякое производное [деяние] есть необходимое (*мўджаб*) — но не все необходимое производно. Разница между ними состоит в том, что необходимое появляется сразу же по возникновении желания действующателя, тогда как производное возникает уже после желаемых деяний. Здесь я вкратце описал действующателя, которого философы именуют душой (*нафс*), сославшись при этом на учение ал-Балхй и его единомышленников-багдадцев, изучавших необходимые и производные [деяния].

СИИИ. О производящих и производимых действиях

Все устремленности, движения, прикосновения, расхождения, умозрения, постулирования, знания, наслаждения и боли — все это производит свое подобие. Упомянутые нами [акциденции] в одинаковой степени способны к производству. Действующатель, познавший путь к знанию,

¹ Джа‘фар б. Ҳарб (ум. 236/850) — мутакаллим, представитель багдадской школы мутазилизма.

² По мнению ан-Наззāма, «у человека нет действия, кроме движения; движение же он не совершает нигде, кроме как в себе» [ал-Ашари, 1980, 403].

может производить знание в других [людях]; окрикнув забывшегося, мы производим в нем знание о забытом (ведь он, услышав наш крик, не может не припомнить о позабытом). Так же мы сообщаем другим о боли, грусти, радости, печали и страхе, производя в них знание об известном нам предмете. Этому учат багдадские мутазилиты и, в частности, 'Абӯ ал-Қасим ал-Балхӣ; с нами не согласны ал-Джуббā'ӣ, его сын, ан-Наззām и джабриты.

СIV. Является ли приказ сотворить причину приказом о следствии?

Приказывая сотворить причину, мы ищем следствия — если, конечно, нам известно, что ничто не помешает действителю в исполнении нашего приказа, — ибо приказ о причине неизбежно является приказом о следствии, хоть это и не явствует из [логики] языка. Я не знаю никого, кто говорил бы в связи с этим о том, что [следствие является-де самостоятельным] действием [причины].

CV. О действовании Всевышнего Аллаха

Многие деяния Всевышнего Аллаха являются причинами [производных процессов в этом мире], хоть мы и не называем их таковыми. [Как я уже отмечал выше], мы именуем Всевышнего и Его деяния так, как их называет Закон; мусульмане же именуют многие действия Аллаха причинами (*асбāб ва мусаббибāt*), но не производными [актами] (а те, кто все же осмеливаются [на эту хулу], не ссылаются ни на Писание, ни на Сунну, ни на консенсус [ученых]). Таково мое учение, которого я, по понятным причинам, держусь; так же учат о причинах багдадские мутазилиты, 'Абӯ ал-Қасим и 'Абӯ 'Алӣ; 'Абӯ Хāшим же верил иначе. Аллах (велик Он и преславен!) говорил: «Он — Тот, который посылает ветры благовестником пред Своим милосердием. А когда они двинут тяжелое облако, Мы гоним его на мертвую страну, низводим из него воду и выводим ею всякие плоды. Так изведем Мы и мертвых, — может быть, вы опомнитесь!»¹. Также сказано: «Разве ты не видишь, что Аллах низвел с небес воду и повел ее источниками в земле, потом изводит благодаря ей злаки разнообразных цветов?..»². Многие другие айаты Корана близки по смыслу этим.

CVI. О страсти

Страстью (*шахва*) называют две вещи. Во-первых, страстью именуют природу живого существа, зовущую его к наслаждению. Во-вторых, страстью окрестили поиск отдельными природами удовольствий. Первое есть

¹ Коран 7:57.

² Коран 39:21.

творение Великого Аллаха; животное не в силах противостоять подобного рода страстям. Второе — действие животного и его выбор¹. Так поборники справедливости, багдадские и басрийские мутазилиты учат о существующих, несуществующих и невозможных [предметах страсти]; с ними не согласны джабриты.

СVII. О противоположностях

Я уверен в том, что неверие есть противоположность веры, а вера — противоположность неверия. Однако верный не может заменить свою веру неверием, коль скоро вера делает невозможным неверие; две противоположности никогда не соберутся воедино. Кто-то возразит: «Неверный, тем не менее, может впоследствии уверовать». Действительно, неверный, по исчезновении неверия, способен обратиться, равно как и верный может разочароваться в своей вере. Мы же спорим с джабритами о том, [возможна ли произвольная смена состояний веры и неверия]. Так учат все без исключения поборники справедливости.

СVIII. О сотворении бессмысленного

Мы, подобно другим поборникам справедливости, верим в то, что Всевышний Аллах не способен сотворить бессмысленную, не несущую в себе пользу для твари, [вещь]. С нами не согласны джабриты и те, кто, не уяснив для себя полезности многих новооткрытых [обитателей] морей, гор и лесов, поспешно признали таковых бесполезными. Однако они неправы: джинны и ангелы, о которых мы подчас ничего не знаем, полезны, равно как полезны и неизвестные нам животные, служащие пользе других живых существ. Рассуждая об этом, мы вынуждены признать, что Всевышний Аллах мудр и щедр, что Он творит не для Самого Себя, но для нас; лишись Его тварь полезности, мы назвали бы ее бессмыслицей — однако Аллах (велик Он!) неспособен сотворить бессмысленную вещь.

СIX. О равноценных боли и усладе

Предположив, что боль и услада одинаково полезны для некоего живого существа, мы поймем, что Мудрец (велик Он!) никогда не сотворит [в этом существе] боли; таковая бессмысленна, а Всевышний способен щедро вознаградить [животное], не прибегая к [испытанию болью]. Следовательно, по мнению поборников справедливости, милостивый [Аллах] творит усладу, но не муку; с нами не соглашаются некоторые [мутазилиты] и джабриты.

¹ Ср. определение ал-Муфйда со следующей выкладкой Немезия Эмесского (ум. ок. 420): «Страсть есть движение, производимое одним в другом» (*De natura hominis*, XVI).

СХ. О кончине кающегося грешника

Я полагаю, что Аллах Всевышний не умертвит того Своего раба, что, покаившись, не вернется к неверию; тем не менее Он вправе умертвить того, кто, прожив некоторое время, вернулся к греху (в противном случае [милость Аллаха] обернется бессмыслицей, обесценив, к тому же, и награду за послушание). Таково учение 'Абӯ ал-Қасима ал-Ка'би и его единомышленников, против которого выступили басрийские мутазилиты и все без исключения джабриты.

СХІ. О полезном мучении

Скажем и о том, что претерпевший муки человек достоин перед Всевышним Аллахом вознаграждения; таков смысл справедливости. В обязательном порядке [Господь] награждает [мучимых] праведников, которые своим мучением наставляют неверных; самих же неверных Он не награждает за муку, служащую им укором и наказанием. С нами согласны все поборники справедливости — за исключением багдадских и басрийских мутазилитов; на их стороне выступают джабриты. Здесь я собрал [речи] своих единомышленников, которые поверил умозрением; оппонентов я не боюсь, ибо меня утешает истина. Хвала Аллаху!..

СХІІ. О награде, положенной скоту

Щедрость Аллаха и Его милость обязывают Его наградить животных за их муки — неважно, созданные Им же или причиненные по вине других [животных и людей]. Всевышний создал скот для его же пользы; откажись Он наградить скот за боль — и получится, будто [скот] сотворен для несчастья¹. Однако Аллах никогда не творит бессмысленных мук или боли; Он справедлив, щедр и мудр. Наказать же [бессловесных животных] Всевышний не может, поскольку они неразумны и не знают заповедей; нельзя назначать наказание тому, кто не был призван уклоняться от греха, не совершать преступлений и творить благие дела. Со мной согласно абсолютное большинство поборников справедливости.

СХІІІ. О награде обитателей рая

Райская награда бывает двух видов. Первый — награда-дар (*тафаддул*), никак не связанная с заслугами [человека]; второй — награда, лишь отчасти связанная с заслугами [награждаемого]. Как следствие, в раю нет целиком и полностью заслуженных наград. Награду-дар получают дети, умалишенные и животные; таковые просто-напросто не могли

¹ О положенном скоту эсхатологическом блаженстве см. также: [ал-Ашари, 1980, 254–255; Абд ал-Джаббар, 1996, 500].

блюсти заповедей. Награда же, получаемая благочестивыми [мусульманами], также есть дар, поскольку уже оказанные им [при жизни] благодеяния свидетельствуют о щедрости Всевышнего Аллаха и обязывают к непрестанной хвале и безгрешной жизни, [какой бы ни была посмертная участь награжденных]. Однако, вместе с тем, добрые дела [мусульман] понуждают щедрого Всевышнего наградить их, — разумеется, по Его милости и снисхождению [к людскому роду]. Так учат многие мутазилиты и шииты; басрийские же мутазилиты, джахмиты и джабриты с нами не соглашаются.

СХIV. О получаемых при жизни наказаниях и наградах

Всевышний Аллах награждает некоторых людей за их послушание еще при этой жизни, — не исчерпывая, разумеется, их посмертного блаженства. Он вправе наказывать и живых грешников, ибо не всякий грех карается вечными мучениями. Всевышний Аллах молвил: «А кто боится Аллаха, тому устроит Он исход и даст ему пропитание, откуда он и не рассчитывает»¹. О наградах, получаемых праведниками при жизни, сказано: «Просите прощения у Господа вашего, Он — прощающ, Он пошлет на вас небо дождем, и поддержит вас имуществом и детьми, и устроит для вас сады, и устроит для вас реки»². О грешниках же сказано: «А кто отворачивается от воспоминания обо Мне, у того, поистине, будет тесная жизнь! И в день воскресения соберем Мы его слепым... чтобы дать им вкусить наказание позора в ближайшей жизни, а наказание будущей — позорнее... Для них — наказание в ближайшем мире, и, конечно, наказание последнего более жестоко. Нет для них от Аллаха защитника!»³. О том же поведал нам и Пророк (да благословит его Аллах и да приветствует!), сказавший: «Лихорадка одной ночи искупает грехи целого года, а хранящий родственные узы умножает дни своей жизни» [ал-Маджлиси, 1983, 88]. Итак, [Аллах] вправе отчасти наградить человека при его жизни, равно как и искупить страданиями все его грехи; таково учение многих шиитов, поборников справедливости и мурджиитов.

СХV. О выборе

Я полагаю, что выбор есть воля, а воля есть выбор, предпочтение. Также [выбором] называют желание и осознанное действие, совершенное без твердого намерения. Таково учение багдадских мутазилитов и многих шиитов; оно не было принято джабритами и басрийскими мутазилитами.

¹ Коран 65:2-3.

² Коран 71:10-12.

³ Коран 20:124; 41:16; 13:34.

СХVI. О желании приблизиться [к предмету]

Желание приблизиться [к какому-либо предмету] во всем подобно другим желаниям: оно предшествует действию и не связано с существованием своего объекта; его цель — сам акт приближения. Желание бывает благим и безобразным; таковым его делает благая или безобразная цель. Об этом учат многие поборники справедливости; с ними не согласны мутазилиты-басрийцы и джабриты.

СХVII. О сущности желания

Желание [самодостаточно]; оно не нуждается в существовании других желаний. В противном случае для появления одного желания потребовалось бы бесчисленное множество других желаний, что невозможно. Также желание не может служить собственной причиной, иначе желание появилось бы прежде самого себя, что невозможно. Согласно нашим товарищам, лишь божественное действие, [божественный] творческий акт тождественен божественной же воле; таково учение 'Абу ал-Қасима ал-Балхй, других мутазилитов-багдадцев, его предшественников, и некоторых шиитов; басрийцы же и джабриты это учение отвергают.

СХVIII. О мученичестве

Мученичество — великий удел тех, кто терпеливо защищает религию Всевышнего Аллаха своей кровью и непрестанно пребывает в послушании Ему. В Судный день [мученик] будет честным свидетелем Аллаха, следующим за свидетелями своих народов — пророками Всевышнего (да благословит их Аллах!). Сказано: «...и чтобы знал Аллах тех, которые уверовали и взяли из вас исповедников, — поистине, Аллах не любит несправедливых!»¹. Также Аллах сказал: «...они праведники и исповедники у их Господа»².

Ищущий мученичества на самом деле стремится к [Всевышнему] и просит для себя терпения и стойкости, но не смерти для неверных; Всевышний Аллах никогда не принуждает Своих рабов к нечестию, заблуждению и преступному действию. Желаящий мученичества ищет награды, спрашивая у Аллаха помощи в благих делах, — как зависящих от Его воли, так и подвластных [самому человеку] (таких как паломничество или пост). Таково учение поборников справедливости, не принятое джабритами.

¹ Коран 3:140.

² Коран 57:19.

СХІХ. О [божественной] помощи¹

Скажем, что божественная помощь бывает двух видов. Бывает, Всевышний помогает человеку, даруя ему знание и правильное указание на истинное суждение; эта помощь есть подлинная помощь. Всевышний Аллах сказал: «Мы поможем Нашим посланникам и тем, которые уверовали, в здешней жизни и в тот день, когда предстанут свидетели... Аллах написал: “Одержу победу Я и Мои посланники!”». Поистине, Аллах — сильный, могучий!»². Многие посланники [Аллаха] были умучены или обездолены грешниками; таковых [Всевышний] поддержал лишь знанием об истине. Второй вид [божественной помощи] — помощь в боях: самих [правоверных воинов Господь] укрепляет и успокаивает, а их врагов — приводит в смятение и разбивает ангельскими войсками. Об этой щедрости [Творца] свидетельствуют голос разума и хранимое Писание; о ней знают все поборники справедливости — шииты, мутазилиты, хариджиты и зайдиты. Джабриты же спорят с нами и учат о том, что победа и поражение суть божественная воля и бессилие рабов.

СХХ. О лежащей на сердцах печати

Всевышний Аллах запечатывает сердца — иначе говоря, свидетельствует об их невосприимчивости к истине и Водительству; таково желание [этих сердец], ни к чему не принужденных [Господом]. Ведь [арабы] говорят, имея в виду знание о чьей-то неудаче: «Я запечатываю такого-то (*хатамту* ‘*алā фулāн*): он не преуспееет». Печать есть знак; вот и Всевышний Аллах, запечатывая чье-то сердце, оставляет знак его, сердца, косности. Об этом, вопреки джабритам, учат поборники справедливости.

СХХІ. О дружбе и вражде [со Всевышним]

Дружба раба с Аллахом или вражда с Ним отличается от божественной дружбы или вражды. Дружа с Аллахом (велик Он и преславен!), человек обязуется знать о Нем, слушаться Его, хвалить и избегать греха; Всевышний же принимает дело Своего друга и награждает его. Враждующий с Аллахом раб-невежда не верит в Него, отвергает Его благодеяния и погрязает в грехе и ослушании; Всевышний же, враждуя с человеком, осуждает его на вечные муки и лишает награды, проклиная его и отрекается от него. Всевышний Аллах признает Своими друзьями верных и нарекает Своими врагами неверных. Так верят поборники справедливости, — и с этим спорят джабриты и некоторые мутазилиты. О том, может ли Аллах враждовать с теми, с кем должно дружить, мы уже писали выше.

¹ Этот раздел работы ал-Муфйда полностью воспроизводит соответствующую главу «Мақālāt...» ал-Аш‘арй [ал-Ашари, 1980, 264].

² Коран 40:51; 58:21.

СХХII. О сокрытии взглядов

Сокрытие [истинных] взглядов (*тақиййа*) допустимо, если жизни [человека] или его имуществу что-нибудь угрожает. Порой сокрытие взглядов становится необходимо, иногда — нет; иногда к нему и вовсе не следует прибегать. Впрочем, подражать [нечестивцам] допускается только в речи; в делах же [человек обязан следовать Закону] и отказываться, например, от убийства или кощунства. Таково учение имамитов, с которым не согласны мутазилиты, зайдиты¹, хариджиты и традиционалисты.

СХХIII. Об имени и поименованном

Я полагаю, что имя (*'исм*) не тождественно поименованному (*мусам-мā*), равно как описание не тождественно описываемому. Об этом свидетельствуют шииты и мутазилиты — и против них выступают джабриты, антропоморфисты и простецы².

СХХIV. О совершении доброго и запрете порицаемого

Повелевать творить добро и предостерегать от совершения порицаемого — всеобщая обязанность, которую должна возложить на себя уполномоченная [на то имамом] часть общины. Так правитель разъяснит невеждам [последствия греховной жизни] и напомнит сомневающимся о [Законе]. Об этом учат поборники справедливости и имамиты.

СХХV. О праведном использовании неправедно нажитого имущества

Я уверен в том, что неправедно нажитое имущество, использованное при совершении религиозных предписаний, не угодно Всевышнему Аллаху. Ослушавшись Его приказания, не поступив так, как следует, человек изменяет Закону и становится грешником, достойным кары и порицания; благие религиозные предписания не могут быть [опосредованы] грехом и вознаграждены наказанием. Следовательно, благодеяния должны совершаться в соответствии с [Законом], его требованиями и условиями. То деяние, что непричастно греху в самом своем существе и способе совершения, будет принято Всевышним; незначительные же огрехи не влияют на должным образом совершенное благодеяние. Так имамиты, подобно мутазилитам и традиционалистам, отличают достойные награды дела от порицаемых [проступков].

¹ С хариджитско-азракистским учением о недопустимости *тақиййа* соглашались зайдиты-Расиды [ар-Расиды, 2001, 555].

² См. также раздел XX.

СХХVI. О помощи тиранам в их добрых делах

Порой мы обязаны помогать несправедливым людям в их добрых делах; что до их злых дел, то добровольное участие в них однозначно запрещено. Распоряжаться чужим трудом могут только те, кого на то уполномочил имам; писать здесь о причинах этого ограничения мы не имеем возможности. Следовать за [несправедливым правителем] допустимо тогда, когда он не вредит правоверным и не понуждает к греху. Его имуществом позволительно пользоваться, если оно не отобрано у известных нам [правоверных; несправедливо отобранное у праведников имущество], по мнению имамитов, нельзя принимать по собственному желанию, как нельзя добровольно вкушать мертвечину или кровь.

СХХVII. О консенсусе

Консенсус (*иджмā'*) общины есть аргумент; также мы считаем аргументом консенсус шиитов. Высшим авторитетом обладает слово имама; раз произнесенное им и отвергнутое многими людьми, оно истинно для нас, [имамитов]. Истинным мы считаем консенсус лишь потому, что он учитывает и мнение [непогрешимого имама] — главы общины, самого благочестивого ее члена. С имамиитами не соглашаются мутазилиты¹, мурджииты, хариджиты и традиционалисты-джабриты.

СХХVIII. О сообщениях, [переданных] единичными передатчиками

Сообщения, [переданные] единичными передатчиками, не приводят к возникновению достоверного знания и не обязывают [мусульман] к действию; достоин доверия только тот передатчик, о честности которого свидетельствуют неопровержимые доказательства. Таково учение большинства шиитов, мутазилитов, хариджитов и некоторых мурджиитов. С нами не согласны правоведы и люди мнения (*асхāб ар-ра'ий'*)².

СХХIX. О чтении и читаемом

Чтение Корана иногда именуется Кораном, хотя таковым и не является. Чтение многими воспринимается как само читаемое. К примеру, услышав, что кто-то декламирует поэму ан-Набиғи⁴, говорят: «Вот, стихи ан-Набиғи!»; следующие примеру Посланнику Аллаха (да благословит

¹ Релевантность консенсуса ученых Общины, как известно, не признавал мутазилит ан-Наззām [Нофал, 2015а, 67–68].

² Термин «люди мнения» традиционно указывает на адептов школ мусульманского правоведения (фикха), прибегающих к рационалистическим методам выведения норм, — в частности, ханифитов и шафиитов.

³ См. также наш комментарий к разделу LXXII.

⁴ Ан-Набиға аз-Зубийāни (ум. ок. 605) — доисламский поэт.

его Аллах и да приветствует!), признаются нами творящими его дело. По смыслу же все они [повторяют чужие деяния, а не воспроизводят их]; так, вопреки джабритам, верят мутазилиты.

СXXX. Об отменяющих и отмененных [айатах] Корана

В Коране присутствуют отменяющие и отмененные, ясные и загадочные по смыслу айаты, служащие пользе рабов [Всевышнего]. Аллах (велико Его Имя!) сказал: «Всякий раз, когда мы отменяем стих или заставляем его забыть, мы приводим лучший, чем он, или похожий на него»¹. Под отменой айатов я, в отличие от других мутакаллимов, подразумеваю отмену установлений, но не изъятие самого [текста]. Отмененным является следующее речение Всевышнего: «А те из вас, которые упокоятся и оставят жен, то завещание для их жен — пользование до года без понуждения уйти»²; упомянутую здесь *'идду*³ отменил следующий айат: «А те из вас, что упокоятся и оставят жен, — они выжидают сами с собой четыре месяца и десять»⁴. Второе установление было принято Законодателем в качестве последнего руководства, а первое — осталось в [списках Корана]. Такова вера шиитов, многих традиционалистов, хариджитов и зайдитов. Мутазилиты и джабриты считают, что ряд айатов были изъяты из [Корана] так же, как отмененные установления [– из практики]; некоторые мутазилиты и вовсе не верят в отмену [айатов] и всех без исключения установлений Закона.

СXXXI. Об отмене Корана Сунной

Одни [айаты] Корана отменяют другие; Сунна не отменяет Коран, но Коран отменяет Сунну. Аллах молвил: «Всякий раз, когда мы отменяем стих или заставляем его забыть, мы приводим лучший, чем он, или похожий на него»⁵, — однако речи твари не могут походить на Писание Всевышнего Аллаха или превосходить его. Наши оппоненты возражают: «[Сунна] походит [на Коран]: она даже может быть полезней⁶, чем он». Между тем польза не делает одну вещь лучше другой; об этом молчит как Закон, так и [обычай] языка, что неудивительно, — ибо, в противном случае, наказание было бы лучше награды, а Иблис превосходил бы ангелов

¹ Коран 2:106.

² Коран 2:240.

³ *'Идда* в мусульманском праве — период после развода, в продолжение которого женщине запрещается выходить замуж (см. Коран 65:1–4).

⁴ Коран 2:234.

⁵ Коран 2:106.

⁶ Имеется в виду прикладная, правовая ценность коранических айатов и преданий Сунны, исполнение предписаний которых приводит к обретению райской награды или адского наказания.

и пророков. Таково учение большинства шиитов, правоведов и традиционалистов; с нами спорят некоторые мутакалимы¹.

СХХХII. О сотворении рая и ада

Рай и ад были сотворены [Аллахом и существуют по сей день]. Об этом свидетельствуют предания и консенсус ученых. Мутазилиты же, хариджиты и некоторые зайдиты, отвергая наши аргументы, допускают, что, [возможно, ад и рай еще не были] созданы, а кто-то — и вовсе учит о недопустимости их сотворения. 'Абӯ Хāшим ал-Джуббā'й отмечал: «Бессмысленно [создавать рай и ад] прежде смерти всего сущего в День воскресения; Община же уверена в том, что рай и ад не будут уничтожены Всевышним Аллахом». Так же, как и 'Абӯ Хāшим, о рае и аде проповедовали древние, ссылаясь на мудрость Аллаха и целесообразность Его деяний.

СХХХIII. О членах тела и их свидетельстве

Говоря о [свидетельстве членов]², Аллах прибег к иносказанию. Всевышний также изрек: «Потом утвердился Он к небесам — а они были дымом — и сказал им и земле: “Приходите добровольно или невольно!”. и сказали они: “Мы приходим добровольно”»³, — несмотря на то, что в действительности они молчали. С нами согласны 'Абӯ ал-Қāсим ал-Балхӣ и некоторые поборники справедливости; иначе учат многие мутазилиты, антропоморфисты и джабриты.

СХХХIV. Об истязании усопшего слезами его родичей

Мудрый Аллах ни за что так не поступит, ведь это — несправедливость, недостойная Всевышнего. Предание сообщает нам о том, что Пророк (да благословит его Аллах и да приветствует!) проходил мимо похоронной процессии некоего иудея и сказал: «Они плачут о нем — и он будет мучим»⁴; однако он не говорил: «Он будет мучим за их слезы». Таково мнение поборников справедливости, которое оспаривают джабриты.

СХХХV. О младенческой речи 'Йсы (мир ему!)

'Йса (мир ему!) заговорил тогда лишь, когда обрел полноту разума и пророческое достоинство. Об этом свидетельствуют следующие слова

¹ Разделы СХХХ–СХХХI повторяют следующие главы «Мақалāt...» ал-Аш'арӣ [ал-Ашари, 1980, 607–609].

² «...в тот день, как будут свидетельствовать против них их языки, их руки и их ноги о том, что они делали» (Коран 24:24); «Сегодня наложили Мы печать на их уста, и будут говорить Нам их руки и будут свидетельствовать их ноги, что они приобрели» (Коран 36:65).

³ Коран 41:11.

⁴ *Муслим. Сахӣх*. 2196.

Всевышнего: «Он сказал: “Я — раб Аллаха, Он дал мне писание и сделал меня пророком”»¹. Так учат имамиты, другие шииты, часть мутазилитов и многие традиционалисты — вопреки хариджитам, некоторым зайдитам и мутазилитам.

СХХХVI. О речах безумца и ребенка

[Безумцы и дети] могут, описывая конкретный предмет, солгать или сказать правду. Правдой являются слова вроде «Господь миров един» или «Муḥаммад б. ‘Абдуллāх честен»; ложью мы называем речи, указующие на существование, скажем, двух творцов Вселенной или несправедливость пророка Мӯсы б. ‘Имрāна. О правдивости или ложности других речей [безумцев и детей] мы отказываемся судить до тех пор, пока не узнаем стоящих за ними намерений. Так учат поборники справедливости, мурджииты и ‘Абӯ ал-Қāсим ал-Балḫи; против них восстают некоторые мутазилиты, хариджиты и традиционалисты.

СХХХVII. О чтойности речи

Речь есть разделенные звуки, выстроенные для указания на некий умопостигаемый смысл. Звуки я называю акциденцией; они, подобно другим акциденциям, не могут существовать [дольше одного момента времени]. В противном случае один звучащий звук не оставил бы места другому и воспрепятствовал бы тем самым возникновению речи. Таково мнение некоторых мутазилитов, не поддержанное их единоверцами и антропоморфистами.

СХХХVIII. О раскаянии в несовершенных грехах

Мы уверены в том, что каяться в несовершенных проступках недопустимо. Тот, кто сотворил некую причину [греховного действия] и раскаялся о ее последствиях прежде их появления, ни в чем не виноват, коль скоро [его грех] не обрел бытие. Произведя грех, опосредованный [тем или иным своим деянием], грешник обязан принести покаяние. Так учат наши единомышленники; некоторые из них, впрочем, верят в то, что, раскаявшись в совершении причины, мы раскаиваемся и во всех ее последствиях. Кто-то утверждает: «Создающий причину подобен тому, кто творит следствие; поэтому он обязан каяться [о причинах]»². Оба последних учения ложны, поскольку покаяние связано лишь с одним проступком; причина же отлична от следствия, которое, к тому же, может и не возникнуть под воздействием внешних причин.

¹ Коран 19:30.

² Таково учение басрийских мутазилитов, изложенное ал-Джишшамй [ал-Джишшами, 2021, 251Б].

*Дополнительные рассуждения о тонких материях***СXXXIX. О познании тел**

Мы познаем самости (*зувāt*) тел и воплощенности (*а'йān*)¹ цветов и других акциденций. Мы знаем, что тела движутся в определенных направлениях, хотя акциденции неспособны перемещаться в пространстве. Вглядываясь в вещь, мы познаем то, что видим — [ее цвет] и пространственное положение. Поэтому нет разницы между теми, кто считает чувственное восприятие средством познания цветов и акциденций, но не субстанций или тел, и теми, кто верит в познаваемость одних лишь тел. [Последние], кстати, близки к истине, ибо многие мудрецы усомнились в существовании акциденций, но не тел (хотя некоторые полагали, будто тела состоят из акциденций²). Таково мнение подавляющего большинства мутакаллимов.

СXL. О движении тел и их частей

Целое тело не может быть движимо своей частью, подобно тому, как черная часть не окрашивает целое в черный цвет. Часть неспособна разбить целое, собрать его или сместить; покоящаяся [часть] никогда не пересечет два места. Об этом учат и 'Абū ал-Қāсим ал-Балхī, многие древние и современные нам мутакаллимы³.

СXLI. О тяжелой вещи, покоящейся в тонком воздухе

[Тяжелая вещь] не может [покоиться в воздухе], не опираясь при этом на подпорки; признав обратное, мы допустим совпадение противоположностей⁴. Таково учение 'Абū ал-Қāсима ал-Балхī, многих мутазилитов и большинства древних; иначе о предмете учили ал-Джуббā'й и его сын.

СXLII. О привхождении в одну субстанцию двух движений одновременно

Мы уверены в том, что это невозможно. Конкретное движение перемещает тело из одного места в другое; окажись в нем два движения — и оно либо пересечет два места одновременно, либо, подчинившись одному движе-

¹ Имеются в виду сущности вещей и их зримые характеристики. В других средневековых источниках «воплощенностями» называются тела и вещи в их целостности (*куллиййа*).

² По мнению ал-Хусайна ан-Наджжāра (ум. 220/835), тела состоят не из субстанций или бесконечно делимой материи, а из «собранных воедино» акциденций [ал-Ашари, 1980, 109, 217–218, 359–360].

³ Согласно ал-Ка'бī, в видимо движущемся теле в действительности движется лишь верхний слой «единичных субстанций», атомов, тогда как «скрытая», внутренняя его часть остается неподвижной [ан-Нисабури, 1979, 180].

⁴ Здесь — свободное парение тяжелой вещи.

нию и не подчинившись другому, преодолевает единичное место. Оба варианта одинаково немислимы; настолько же немислимо, чтобы два движения лишь увеличивали скорость передвижения [тела], поскольку скорость движения обуславливается сменой мест, а не [процессом] прохождения одного места. Таково учение 'Абӯ ал-Қасима и многих других мутакаллимов; против него выступили некоторые мутазилиты и немногочисленные невежды.

CXLIII. О беспредпосылочном движении

Если бы беспредпосылочное движение, творимое непосредственно [Господом], было возможным, то и гора Абу-Кубайс¹ могла бы повиснуть в воздухе, камень, упав на тонкое стекло, не разбил бы его, огонь, объяв хлопок, не сжег бы его, — словом, мы имели бы дело с многочисленными невозможными [явлениями]. О том же самом говорили 'Абӯ ал-Қасим и многие другие мутакаллимы; против выступили только некоторые мутазилиты и немногочисленные невежды.

CXLIV. О силе движений

Одни движения не могут быть сильнее или слабее других по упомянутым выше причинам²; быстрым и медленным бывает движущееся тело. Таково учение 'Абӯ ал-Қасима и многих других мутакаллимов; его оспаривали дахриты³.

CXLV. Об отказе человека от совершения того, что не приходит ему на ум

Я считаю, что [человек способен отказаться от того, чего не может себе вообразить]; то, что приходит ему на ум, отвергается лишь по умозрению. Иначе говоря, действие никак не связано со знанием или воображением, — и об этом, вопреки джабритам, свидетельствуют поборники справедливости.

CXLVI. О том, может ли человек, находящийся в первом месте, отказаться от движения в десятом

Человек, находящийся в одном месте, не может пребывать в другом. Если бы он смог отказаться от действия в [отдаленном от него] месте, он мог бы и действовать в нем, что невозможно. Таково учение всех поборников справедливости, — за исключением тех, кто когда-то отпал от них⁴.

¹ Абу-Кубайс — мекканская гора, расположенная на востоке от Каабы.

² См. раздел CLII.

³ Дахриты — раннеисламские вольнодумцы-материалисты, адепты веры в вечность мира.

⁴ По всей видимости, ал-Муфид спорит с теорией «скачка» (*тафра*) мутазилита ан-Наззāма, в соответствии с которой частица способна преодолевать континуальное пространство посредством прыжка — перемещаясь из первого места в

SXLVII. О пребывании знания или боли в мертвецах

[Знание и боль] никогда не существуют в мертвецах; это очевидно всем¹. Окажись мертвец знающим, испытай он боль — и он сможет принять волю и наслаждение, совершить выбор; тогда исчезнет разница между живыми и мертвыми. Однако не существует бело-черных, неподвижно-движущихся и мертво-живых людей — а значит, [обсуждаемое допущение] есть ложь. Такова уверенность мудрецов; невежды и софисты считают иначе.

SXLVIII. О возникновении знания о цветах в сердце слепца

Слепец не может знать о цветах; так же зрячий не может не знать о предмете, с которым соединился его зрительный луч, а невежда, не изучивший аргументов — обрести умозрительное знание. Человек не способен узнать о цвете без посредства чувств, — и об этом говорил 'Абū ал-Қāсим и многие другие единобожники; с ними спорили некоторые мутазилиты² и антропоморфисты.

SXLIX. О тех, кто заглядывает за пределы мира или простирает [за его пределы] свою руку

Ни рука, ни что-нибудь еще не может выйти за пределы мира. Исход есть движение, которое не может существовать вне места; за пределами же мира нет ничего — в том числе, места. А раз ничто не может выйти за пределы мира, за последними ничего нельзя увидеть, ибо созерцаемо лишь сущее; за пределами мира нет ничего — ни существующего, ни известного нам. Таково мнение 'Абū ал-Қāсима о [природе] зрения; многие единобожники схожим образом учат и о движении³.

третье в обход второго. «Он прибегал к таким аргументам. К примеру, луч Солнца исчезает, когда мы закрываем расселину в стене — и ничто не служит его исчезновению из дома, кроме прыжка. Также мы знаем, что солнечная тень, в продолжение бесконечно малого времени, движется незначительно, — однако Солнце, в продолжение того же временного отрезка, преодолевает расстояние, в разы превосходящее это ... Поднимая глаза, мы узреваем далекую небесную планету — и [зрительный] луч не достиг бы ее, если бы не прыжок... Если бы не прыжок, не одолел бы внешний круг жернова — несомненно, огромный в сравнении с кругом его полюса, — таких больших расстояний» [ал-Джишшами, 2021, 30Б; Нофал, 2015а, 99-101].

¹ О гносеологической природе постулируемой ал-Муфидом очевидности см. раздел CLVII.

² Имеются в виду мутакаллимы басрийской школы мутазилизма [ан-Нисабури, 1979, 318; ал-Ашари, 1980, 432].

³ См. также разделы ХСII–ХСIII, ХСVI.

СЛ. О природе Иблйса

Иблйс сотворен джинном, но не ангелом; ангелом он никогда не был. Аллах Всевышний изрек: «[И поклонились они], кроме Иблйса. Был он из джинов и совратился с пути Господа своего»¹. О том же свидетельствуют речи имамов Водительства из числа потомков Мухаммада (мир им всем!), — и такова вера всех имамитов, многих мутазитов и традиционалистов².

Список использованных источников и литературы

- Абд ал-Джаббар, 1996 — *‘Абд ал-Джаббār*. Шарх ал-’уṣṣул ал-ḥамса. Каир: Мактабат Вахба, 1996. 832 с.
- Ал-Амин, ат-Табатабаи, Джафари, 1431 г.х. — *Ал-Амин Х., ат-Табатабаи ‘А., Джа ‘фарй Р.* Ḥайāt аш-шайх ал-Муфид. Кум: Дār ал-Муфид, 1431 г.х. 303 с.
- Ал-Ашари, 1980 — *Ал-Аш ‘арй, ‘Абӯ ал-Ḥасан*. Мақālāt ал-’ислāmиййн. Висбаден: Otto Harrassowitz, 1980. 611 с.
- Ал-Бакиллани, 1957 — *Ал-Бақиллāнй, ‘Абӯ Бакр*. Ат-Тамхид. Бейрут: ал-Мактаба аш-шарқиййа, 1957. 458 с.
- Ал-Джишшамй, 2021 — *Ал-Джишшамй, ал-Ḥāким*. Шарх ‘уйӯн ал-масā’ил. М.: ООО «Садра», 2021. 774 с.
- Ал-Джувайни, 1969 — *Ал-Джувайнй, ‘Абӯ ал-Ма ‘ālй*. Аш-Шāmил фй ‘уṣ ṣул ад-дйн. Александрия: Мактабат ал-ма‘āриф, 1969. 736 с.
- Ал-Куртуби, 1985 — *Ал-Қуртубй, ‘Абӯ ‘Абдуллāх*. Ал-Джāми‘ ли-аḥкām ал-Қур‘āн. Т.1. Бейрут: Дар иḥйā’ ат-турāс, 1985. 493 с.
- Ал-Муфид, 1952 — *Аш-Шайх ал-Муфид*. ‘Авā’ил ал-мақālāt фй ал-мазāхиб ал-муḥтārāt // ‘Авā’ил ал-мақālāt фй ал-мазāхиб ал-муḥтārāt. Тасḥйх ал-и‘тиқād Тебриз: Мактабат ҳақйқат, 1952. С. 1–110.
- Ал-Муфид, 1431 г.х. — *Мавсӯ‘ат аш-шайх ал-Муфид*. 14 тт. Кум: Дār ал-Муфид, 1431 г.х.
- Ал-Маджлиси, 1983 — *Ал-Маджлисй, Мухаммад*. Биḥār ал-анвār. Т. 71. Бейрут: Му’ассасат ал-Вафā’, 1983. 425 с.
- Ан-Нисабури, 1979 — *Ан-Нисабурй, ‘Абӯ Рашид*. Ал-Масā’ил фй ал-ḥилāф байн ал-басриййн ва ал-бағдадиййн. Триполи: Ма‘хад ал-инмā’ ал-‘арабийй, 1979. 418 с.
- Ар-Расй, 2001 — *Ар-Расй, ал-Қāсим*. Маджмӯ‘ расā’ил. Т. 1. Сана: Дār ал-ḥикма ал-йāmāниййа, 2001. 698 с.
- Ат-Тафтазани, 1981 — *Ат-Тафтāзāнй, Са‘д ад-Дйн*. Шарх ал-Мақāсид. Т. 1. Бейрут: ‘Āлам ал-кутуб, 1981. 502 с.

¹ Коран 18:50.

² Под влиянием иудеохристианских преданий ранние экзегеты (такие как Ибн ‘Аббас (ум. 68/687) и Ибн Мас‘ūd) учили об ангельской природе Иблйса [ал-Куртуби, 1985, 294].

- Ат-Туси, 1980 — *Ат-Тусӣ, Наṣӣр ад-Дӣн*. Талхӣс ал-муḥаṣṣал. Тегеран: Му'ассасат муṭāла'āt 'ислāмиййа, 1980. 500 с.
- Ақһтар, 1988 — *Ақһтар, V. Early Shī'ite Imāmiyyah Thinkers*. Delhi: Ashish Pub. House, 1988. 264 p.
- McDermott, 1987 — *McDermott, M.J. Awā'el al-maqālāt*// *Encyclopaedia Iranica*. Columbia: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1987. Vol. 3, p. 112–113.
- Космологические памятники, 2009 — *Космологические тексты плоскоотно-комарной традиции в древнерусской книжности*//*Космологические произведения в книжности Древней Руси*. Т. 2. СПб.: Мирь, 2009. С. 5–70.
- Нофал, 2015а — *Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам*. М.: ЯСК, ООО «Садра», 2015. 152 с.
- Нофал, 2015б — *Нофал Ф.О. Понимание времени и временности в каламе*// *Философский журнал*. 2015. 1 (14). С. 47–56.
- Нофал, 2017 — *Нофал Ф.О. Натурфилософия Му'аммара б. 'Аббāда как переход «скрытого» в «явное»: онтология «смысла»// «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры*. М.: ЯСК, ООО «Садра», 2017. С. 249–257.

References

- 'Abd al-Ġabbār. *Ṣarḥ al-'Uṣūl al-Ḥamsah* [The Commentary on the Five Principles]. Cairo: Maktabat Wahbah, 1996, 832 pp. (In Arabic)
- Ақһтар, V. Early Shī'ite Imāmiyyah Thinkers*. Delhi: Ashish Pub. House, 1988, 264 pp.
- Al-'Amīn, Ḥ., al-Ṭabāṭabā'ī, 'A., Ġa'farī, R. *Ḥayāt al-Ṣayḥ al-Mufīd* [The Biography of al-Mufīd]. Qumm: Dār al-Mufīd, 1431 H., 303 pp. (In Arabic)
- Al-Aṣ'arī, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-'Islāmiyyīn wa Iḥtilāf al-Muṣallīn* [The Sayings of Muslims and the Difference between the Worshipers]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980, 611 pp. (In Arabic)
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr. *Al-Tamhīd* [The Prolegomena]. Beirut: al-Maktabah al-Ṣarqiyyah, 1957, 458 pp. (In Arabic)
- Al-Ġuwaynī, Abū a-Ma'ālī. *Al-Sāmil fī 'Uṣūl al-Dīn* [The Complete Course in Religion Principles]. Alexandria: Maktabat al-Ma'ārif, 1969, 736 pp. (In Arabic)
- Al-Jiṣṣamī, al-Ḥākim. *Ṣarḥ 'Uyūn al-Masā'il* [The Commentary on 'Uyūn al-Masā'il]. Moscow: ООО “Sadra”, 2021, 774 pp. (In Arabic)
- Kosmologicheskie teksty ploskostno-komarnoj tradicii v drevnerusskoj knizhnosti* [The Cosmological Texts of Ancient Russia: the Flatness Tradition]. In: *Kosmologicheskie proizvedeniya v knizhnosti Drevnej Rusi*. Vol. 2. Saint Petersburg: “Mir”, 2009, pp. 5–70. (In Russian)
- McDermott, M.J. Awā'el al-maqālāt. In: *Encyclopaedia Iranica*. Columbia: Encyclopaedia Iranica Foundation, 1987, vol. 3, pp. 112–113.
- Al-Maḡlisī, Muḥammad. *Biḥār al-Anwār* [The Sea of Lights]. Vol. 71. Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1983, 425 pp. (In Arabic)

- Mawsū'at al-Šayḥ al-Mufīd* [The Complete Works of al-Mufīd]. Qumm: Dār al-Mufīd, 1431 H. 14 vols. (In Arabic)
- Al-Mufīd, al-Šayḥ. *Awā'il al-Maqālāt* [The First Sayings], in: Al-Mufīd, al-Šayḥ. *Awā'il al-Maqālāt. Taṣḥīḥ al-Ġ'itiqād*. Tebriz: Maktabat Ḥaḳīqat, 1952, pp. 1–110. (In Arabic)
- Al-Nīsābūrī, Abū Rašīd. *Al-Masā'il fī al-Ḥilāf bayn al-Bašriyyīn wa al-Baġdādiyyīn* [The Difference between Basran and Baghdadī Mutazilites]. Tripoli: Ma'had al-Inmā' al-'Arabī, 1979, 418 pp. (In Arabic)
- Nofal F.O. *Ibrahim ibn Sayyar al-Nazzam*. Moscow: YaSK, OOO «Sadra», 2015, 152 pp. (In Russian)
- Nofal F.O. *Ponimanie vremeni i vremennosti v kalame* [Understanding Time and Temporality in Kalam]. In: *Filosofskij zhurnal*, 2015, 1 (14), pp. 47–56. (In Russian)
- Nofal F.O. *Naturfilosofiya Mu'ammara b. 'Abbada kak perekhod "skrytogo" v "yavnoe": ontologiya "smysla"* [The Natural Philosophy of Mu'ammār ibn 'Abbad: Internal and External Transformations]. In: *"Rassypannoe" i "sobrannoe": kognitivnye priemy arabo-musul'manskoj kul'tury*. Moscow: YaSK, OOO «Sadra», 2017, pp. 249–257. (In Russian)
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abdullāh. *Al-Ġāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* [All Qur'an's Matters]. Vol. 1. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāt, 1985, 493 pp. (In Russian)
- Al-Rasī, al-Qāsim. *Maġmū' Rasā'il* [The Trestises]. Vol. 1. Sana: Dār al-Ḥikmah al-Yamāniyyah, 2001, 698 pp. (In Arabic)
- Al-Taftazānī, Sa'd al-Dīn. *Šarḥ al-Maqāšid* [The Commentary on *al-Maqāšid*]. Vol. 1. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 502 pp. (In Arabic)
- Al-Ṭūsī, Našīr al-Dīn. *Talḥīṣ al-Muḥašṣal* [The Compendium of *al-Muḥašṣal*]. Tehran: Mu'assasat Muṭāla'āt 'Islāmiyyah, 1980, 500 pp. (In Arabic)

Научно-теоретический журнал

Ишрак. Журнал исламской философии
Ishraq. Islamic Philosophy Journal
2023. Том 1. № 1

Учредитель: Институт философии РАН
Издатель: ООО «Садра»

Свидетельство о регистрации СМИ:
ПИ № ФС 77 — 83320 от 19 мая 2022 г.

Главный редактор: *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора: *А.А. Лукашев, Ф.О. Нофал*
Выпускающий редактор: *Вс.В. Золотухин*

Компьютерная верстка: *Т.Г. Ханина*
Художник: *И.Т. Картвелишвили*
Корректоры: *Т.Ю. Кречко, А.Д. Заярная*

Подписано в печать с оригинал-макета 19.01.23. Формат 60×90^{1/16}.
Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif .Усл.-печ. л. 9,0.
Уч.-изд.л. 9,0. Тираж 500 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ООО «Фотоэксперт»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42,
корп. 5, эт. 1, пом. I, ком. 6.3-23Н

Информацию о журнале исламской философии «Ишрак»
см. на сайте журнала:
<http://j.iphras.ru/index.php/ishraq/>