

**ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ САДРИДДИНА АЙНИ**

На правах рукописи

КУРБОНШОЕВ ИЛХОМ ДЖУМАХОНОВИЧ

НАТУРФИЛОСОФИЯ НАСИРА ХУСРАВА

Специальность 09.00.03 - История философии

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

**Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Назариев Р.З.**

Душанбе – 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....3-15

ГЛАВА I. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ИДЕЙНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ НАТУРФИЛОСОФИИ НАСИРА ХУСРАВА

- §1. Социокультурные условия формирования
натурфилософских концепций Насира Хусрава.....16-34
- §2. Идейные истоки натурфилософских концепций Насира
Хусрава и их особенности.....34-54
- §3. Философско-методологические основы
исследования натурфилософии Насира Хусрава.....54-70

ГЛАВА II. ПРИРОДА - ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА НАСИРА ХУСРАВА ...

- § 1. Проблемы субстанции и причинности в натурфилософской
концепции Насира Хусрава.....71-91
- § 2. Природа: принцип единства и многообразия91-108
- § 3. Концепция микро- и макрокосма: гармония человека
и природы.....108-128

Заключение.....129-134

Список литературы.....135-145

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В философском учении Насира Хусрава о природе и жизни человека обеспечивается адекватное понимание физической реальности и человеческой потребности, которые отмечаются в его широких теоретических и практических интересах. Изучение природы и человека в натурфилософском знании этого мыслителя, а также его идентификации через взаимодействие в классических современных философских модификациях, метафорах природного и гуманного определяет актуальность темы.

Сопоставительный анализ того, какой смысл заложен в понятии концепции природы в натурфилософском учении Насира Хусрава, как представитель классической мусульманской философии с учениями более позднего периода европейских философских школ представляется весьма своевременным в связи с перспективами историко-философских и культурологических реконструкций, которые стали осуществляться с конца прошлого века. Здесь речь идёт не столько о поиске «общего языка», на котором настаивают отдельные авторы в рамках языка «субъект-объектной парадигмы», сколько об идентификации частных «дискурсов», об определении их границ, выявлении случаев взаимоналожения и взаимопересечения и т. д.

Философия природы Насира Хусрава связана с понятиями «науки о создании» и интеллектуальным конструированием, с идеей Вселенной как органического целого и с определением «сверхъестественного мира» и его отношений с физическим миром. Фактически, эти вопросы современной науки, приглашающие на поиск различных аспектов причинности, которые были проигнорированы или отвергнуты постмодернистским пониманием природы. Поэтому, эту философию можно рассматривать как альтернативное понимание

природы в традициях исмаилитско-мусульманского мышления и с этой точки зрения данная работа особенно своевременна.

Натурфилософия Насира Хусрава как самостоятельная философская проблема все еще не была предметом специального исследования. Отсутствие философских изысканий по изучению этой проблемы обусловлено следующими причинами: во-первых, имеет место факт малоизученности наследия данного философа во-вторых, до недавнего времени наследию Насира Хусрава были посвящены работы, которые охватывали совокупность философских и теологических вопросов, среди которых отсутствуют исследования по конкретной философской теме; в-третьих, долгое время бытовало и такое мнение, что учение Насира Хусрава имеет чисто религиозно-исмаилитскую направленность и поэтому там вряд ли найдется место для философии природы. В этой связи исследование этой философии вызывает несомненный интерес.

Необходимость обращения к изучению натурфилософии Насира Хусрава в истории таджикской философии диктуется в настоящее время задачами духовного обновления таджикского общества. Выполнить эту задачу возможно только путем обращения к истокам национального философского наследия, каким является натурфилософия Насира Хусрава в фокусе соотношения природы и человека, места человека в природе.

Степень разработанности проблемы. Несмотря на то, что по наследию Насира Хусрава существует определенное количество исследовательских работ, нельзя сказать, что проблема натурфилософии в учении мыслителя и тем более построение соответствующих предмета и объекта являются детально разработанными. В то же время отдельные категории, понятия и концепции, которые косвенно касаются натурфилософии Насира Хусрава, имеют большую историю в философии. В целом, научную историко-философскую литературу, с

точки зрения её важности для нашей темы, можно подразделить на несколько групп:

В первой группе входят большой пласт работ, посвящённых жизнедеятельности, творческому наследию, философии и теологии исмаилизма, которые фактически появились в XX столетии (здесь исключена литература художественного характера об исмаилизме ввиду их огромного количества и имеющая второстепенное значение для нашей работы). К ним относятся исследования Э. Брауна, А.А. Семенова, В.А. Иванова, А.Эдельмана, Х. Додихудоева, Ф. Дафтари, Махди Мухаккика, Саид Хусейна Насра¹, в которых косвенно затрагиваются и натурфилософские взгляды Насира Хусрава. Из них наибольший интерес, с точки зрения степени разработанности исследуемой проблемы натурфилософского знания, представляют работы Х. Додихудоева.

Х. Додихудоев в своем «Философском исмаилизме»² наряду с анализом социально-политических, онтологических, гносеологических, антропологических и этических проблем исмаилизма и др., посвящает специальный раздел натурфилософию исмаилизма. В нем ученый рассматривает широкий круг проблем, начиная от метафизического осмысления иерархии бытия Бога, Всеобщего Разума, Всеобщей Души (как принцип жизни природы) до ее физического смысла, двойственном соотношении духовного и телесного, субстанции и акциденции, физического и психического, земного и небесного, материи и формы, души и тела в рамках концепции природы. Эти и другие сопутствующие им вопросы рассматривались в учениях «Братьев чистоты», аль-Сиджистани, Насира Хусрава по сравнению с подобными

¹ Browne E.G. Nasir Khusraw: Poet, Traveller, and Propagandist. JRAS, 1905, pp. 313-352; Семенов А. А. К догматике памирского исмаилизма. Ташкент, 1926; Ivanov V.A. Nasir Khusraw and Ismailism. Ismaili Society series B, no. 5. Bombay, 1948; Эдельман А. Носири Хусрау и его мировоззрение. Автореф. дисс. к.ф.н. Сталинабад, 1955; Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. Сгалинабад, 1961; Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. Душанбе, 1976; Он же: Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987; Он же: Философский исмаилизм. Душанбе, 2015; Дафтари Ф. Традиция исмаилизма в средние века /Пер. с англ. З.М. Оджиевой. М.: Ладомир, 2009; Он же: Краткая история исмаилизма/ Пер. с англ. Додыхудоевой Л.Р. и Додыхудоевой Л.Н. М.: Ладомир, 2003; -. «سید حسین نصر. محقق. شرح سی قصیده از حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تهران 1390 هـ. نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت. تهران ۱۳۶۲»

² Додихудоев Х. Философский исмаилизм. Душанбе, 2014.

идеями во взглядах Ибн Сины, ал-Фараби, ал-Газали и конечно же, древнегреческих философов, как Демокрит, Платон, Аристотель и др.

Существенное значение для осмысления проблематики диссертации имеет вторая группа работ, посвященных непосредственно жизни и творчеству, философии и теологии Насира Хусрава. К данной категории относятся труды В.А. Иванова, А.Е. Бертельса, Г. Ашурова, Т. Муродовой, А. Шохуморова, Н.Арабзода, А. Хансбергера, Р.З. Назариева, Ш. Карамхудоева, М. Диноршоева, Ш.П. Назарамонова, Т.Г. Корнеевой, Ю.М. Норбоева¹ и др. Существуют сборники научных статей и докладов, посвященных Насиру Хусраву, среди которых особо выделяется «Носири Хусрав. Дируз. Имруз. Фардо (Nasir Khusraw. Yesterday. Today. Tomorrow)»², посвященный 1000-летию Насира Хусрава. В ней есть некоторые интересные статьи, затрагивающие отдельные аспекты бытия и мироздания, метафизики и физики.

В.А. Иванов, пожалуй, являлся первым исследователем Насира Хусрава, который посвятил свой труд «Насир Хусрав и исмаилизм» изучению жизни и деятельности этого философа, его творчества и отдельных аспектов философии и теологии мыслителя. Однако, в его работе философия природы никогда не выделялась в особый раздел, а представлялась как формы энциклопедического выражения учения мыслителя.

¹ Ivanow W.A. Nasir-I Khusraw and Ismailism. Bombay-Leiden: 1948; Бертельс А. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959; Ашуров Г. Философские взгляды Носира Хусра. Душанбе, 1965; Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе, 1985; Насир Хусрав и его «Зад ал-мусафирин» // Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин (Припасы путников). Душанбе, 2005; Муродова Т. Философия Носири Хусрава (на основе «Джоме-ул-хикматайн»-а). Душанбе, 1993; Шохуморов А. Концепция познания Носири Хусрава. Автореф. дисс. к. ф. н. Душанбе, 1990; Хансбергер Э.К. Рубин Бадахшана. М.: Ладомир, 2005; Арабзода Н. Мир идей и размышлений Носира Хусрава. Душанбе, 2003; Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философско-теологических проблем в исмаилизме. Душанбе, 2008; Он же: Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Душанбе, 2011; Карамхудоев Ш.Х. Сопоставительный анализ религиозно-философских идей Носира Хусрава и Джалаледдина Руми. Душанбе, 2011. – 180 стр; Назарамонов Ш.П. Проблема человека в философии Насира Хусрава. Дисс. к.ф.н. Душанбе, 2014; Корнеева Т.Г. Философские взгляды Насира Хусрава (на материале трактата «Раскрытие и освобождение»). Дисс. к.ф.н. М., 2016; Норбоев Ю.М. Метафизика Аристотеля и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Дисс. к.ф.н. Душанбе, 2016.

² Носири Хусрав. Дируз. Имруз. Фардо. Nasir Khusraw. Yesterday, Today, Tomorrow/Ответственные редакторы С.Ниезов и Р.Назариев. Душанбе, 2003.

Исследовательская работа А.Е. Бертельса является одной из важных работ, посвященных Насиру Хусраву. Она охватывает вопросы об эпохе Насира Хусрава, историю изучения исмаилизма, учению об имамате и его роли в образовании государства Фатимидов, об исмаилизме в эпоху Насира Хусрава, жизнедеятельности мыслителя, его эпистемологическом учении, о структуре мироздания и исмаилитской иерархии. Среди этих тем как наиболее полно соответствующих целям нашего исследования можно выделить тему о структуре мироздания, где автор ставит вопрос о макро- и микрокосме, порядке создания мира во времени и существовании духовного мира во вне времени, вопрос о соотношении мировой души и мирового разума, о создании небес и о составе тела человека в разных произведениях мыслителя. Тем не менее, эти оценки имеют отрывочный характер и проблемное поле философии природы в его работе не получило конкретную и широкую дескрипцию.

Работа Г.А. Ашурова посвящена философскому анализу творчества Насира Хусрава, где рассматривает ряд положений, связанных с онтологическими и гносеологическими концепциями мыслителя. Они отражены и в анализе полемики между Насиром Хусравом и Абу Бакром ар-Рази, где автором дается оценка отдельных проблем метафизики и физики данных мыслителей. Однако Г.А. Ашуров исследует философию мыслителя в целом, а в отношении его натурфилософии даётся типологию основных проблем в рамках анализа других философских проблем в учении Насира Хусрава.

Идеи, близкие к теме исследования, были обнаружены в работе Т. Муродовой, в которой сделана попытка дать анализ философии мыслителя в рамках проблем соотношения природы и Бога, человека как воплощение единства души и тела, иерархии бытия, учения о познании и познавательной способности человека, соотношение чувственного и рационального и др. Исследователь рассматривает вопрос о соотношении Бога и природы с анализом категории необходимосущего и возмозносущего, где «неконкретная

сущность» превращается в «конкретную сущность», абстрактного в реального, души как активное начало, о природе, части которой находятся в мире разума и души, о структуре мироздания, где мыслитель «часть выдает за целое, конечное за бесконечное», характеристика четырех элементов и т.д.

Такая тенденция сохраняется и в исследовании А.Шохуморова. Он посвящает свою работу изучению концепции познания Насира Хусрава, где выделяются такие важные вопросы для нашего исследования, как о человеке и его творчески преобразующее воздействие на природу, о духовном наслаждении человека, проблеме свободы воли и условиях спасения души и др.

К этой категории относится монография Н.Арабзода, где помимо анализа жизни и деятельности Насира Хусрава, рассматриваются отдельные теологические, онтологические и гносеологические проблемы, и косвенно затрагиваются проблемы, имеющие отношения к философии природы Насира Хусрава. Однако, в ней не даны реконструкция и анализ натурфилософии Насира Хусрава, и основные ее категория рассматриваются не как важные структурные элементы философии природы мыслителя, а в фокусе общей философской проблематике.

Работа А. Хансбергера, несмотря на то, что посвящена исследованию жизни и творческого наследия Насира Хусрава, анализу его поэзии и реконструкции мировоззрения философа, но имеет отдельные сведения по философии природы и человека. Следовательно, эту работу нельзя отнести к исследованиям, затрагивающих конкретные проблемы натурфилософии.

В монографиях Р.З. Назариева рассмотрены основные философские, теологические и социальные концепции исмаилизма в целом, и Насира Хусрава, в частности. Ценными для нашего исследования представились учения о Боге, о трансцендентном и реальном мирах с его элементами, сущности бытия природных явлений, место и роли человека в иерархии бытия Насира Хусрава, а также и о социальных вопросах в учениях «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава (в

сопоставительном анализе) и др. Необходимо отметить, что в задачу данного автора также не входило рассмотрение натурфилософских проблем и поэтому они репрезентированы в этих монографиях эпизодически в контексте других вопросов философии исмаилизма.

Монография Ш. Карамхудоева также выполнена в сравнительном методе анализа религиозно-философских идей Насира Хусрава и Джалаледдина Руми. В ней рассматриваются проблемы вечности и сотворенности мира, пространства и времени, соотношения разума и души, души и тела, психические особенности человека в целом и др.

В последние годы появились труды, которые непосредственно посвящены конкретным, отдельным темам учения Насира Хусрава. Это касается диссертационным работам Ш.П. Назарамонова и Ю.М. Норбоева. Первая из них касается проблеме человека в философии Насира Хусрава, а вторая – сравнительного анализа метафизики Насира Хусрава и Аристотеля. В обеих диссертациях сделаны попытки проснить сущность мира и человека в метафизическом и физическом их значениях, где затрагиваются и отдельные вопросы о природе.

Диссертационная работа Т.Г. Корнеевой интересна тем, что в ней анализированы вопросы, важные для понимания сути проблемы натурфилософии Насира Хусрава. К ним относятся такие основные категории философии Насира Хусрава, как бытие, материя и форма, учение о мире и человеке и др.

Однако, эти исследования обширные, достаточно проработанные и имеют общетеоретическо-философский и обобщающий характер. В них авторы не ставили перед собой цель всестороннего и обстоятельного изучения натурфилософии Насира Хусрава. Касательно натурфилософии мыслителя, пока можно говорить лишь о разрозненности проводимых исследований, отсутствия целого представления о предмете его философии природы.

Цель исследования является целостный анализ натурфилософии Насира Хусрава.

Для достижения данной цели были поставлены следующие задачи:

- обозначить условия формирования натурфилософских взглядов Насира Хусрава;
- выявить идейные истоки формирования натурфилософских категорий и концепций в учении Насира Хусрава;
- определить место натурфилософии в историко-философском учении Насира Хусрава;
- провести герменевтический анализ текстов произведений Насира Хусрава и выявить основные натурфилософские категории и концепции;
- раскрыть особенности философии природы Насира Хусрава посредством их сравнительного анализа со взглядами представителей восточных и западных философских школ о природе.

Объект исследования – философское наследие Насира Хусрава.

Предмет исследования – натурфилософия в философско-теологической системе Насира Хусрава.

Теоретические и методологические основы диссертации. Основу методологии работы составляет сочетание методов анализа и синтеза, единство логического и исторического подходов. Комплексное осмысление натурфилософии Насира Хусрава и ограничение фрагментарность исследования обеспечивает принцип системного подхода, который предусматривает изучение натурфилософию как динамической системы в структуре исмаилитского учения. Метод сравнительного анализа позволил выявить место натурфилософии мыслителя в философии, в других общечеловеческих и нравственных ценностях. Важными методами диссертационного исследования также являются герменевтика, теоретическая генерализация (обобщение), абстрагирование и гипотетико-дедуктивный метод, которые позволили выявить

особенности натурфилософии Насира Хусрава и ее место в системе мировоззренческих ценностей.

В ходе исследования проблем диссертационной работы привлекались труды классиков мусульманской и средневековой западной философии, исследования современных отечественных и зарубежных ученых и философов.

Источники исследования. Основными источниками данного исследования являются следующие произведения Насира Хусрава: «Зад ул-мусафирин» («Припасы путников»), «Джаме'-ул-хикматайн» («Свод двух мудростей»), «Гушаеш ва рахаеш» («Разрешение и спасение»), «Хан-ул-ихван» («Трапеза братьев») и Диван стихов, на основании которых созданы его философия природы.

Научная новизна. Новизна диссертационной работы, прежде всего, заключается в том, что в ней натурфилософия Насира Хусрава впервые стал предметом специального исследования и комплексного анализа.

Новизну проведенного исследования более конкретно отражают следующие результаты:

- выделен в самостоятельный предмет системного изучения философия природы Насира Хусрава, проведены анализ и реконструкция натурфилософии в системе философского учения Насира Хусрава;
- на основе социо-исторических факторов развития общества эпохи Насира Хусрава показан процесс формирования натурфилософских идей и в контексте истории философии определен его вклад в развитие научного и философского мировоззрения;
- раскрыта особенности натурфилософии Насира Хусрава, испытавшей влияние философско-естественнонаучных идей различных рациональных школ;
- впервые в научный оборот были вовлечены соответствующие и актуальные работы исследователей философии Насира Хусрава, что дало возможность по-новому взглянуть на натурфилософию мыслителя;

- впервые рассматриваются натурфилософские идеи Насира Хусрава об единстве и многообразии природы с вытекающими от них других вопросов, как о неразрывной связи философии природы с учением о природе человека и с метафизикой, о гармонии и постоянном развитии природы, ее взаимодействии с человеком, о понимании природы в онтологическом плане бытия и др.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Установлено, что формирование натурфилософских идей Насира Хусрава это результат историко-социокультурного процесса и как закономерное следствие противоречивого развития средневековой мусульманской цивилизации. Она была сложной и противоречивой в силу постоянных войн, дворцовых интриг и стремлений к власти различных династии группировок, внутрирелигиозных конфликтов и вражды различных течений и идейных школ Ислама. В некоторой степени культурного подъёма обществ при правлении отдельных аббасидских халифов и сельджуков не мог удовлетворить Насира Хусрава, видевшего в их политике явных признаков узурпации власти, обмана народа, игнорирования и разрушения истинных культурных традиций и т.п. Позитивное воздействие на настрой философа оказали его встречи с имамом фатимидов, а также их социально-политические, духовно-религиозные программы, совпадавшие с идеалами мыслителя о знании и науке, человеке, добродетельном обществе и его управлением.

2. Влияние древнегреческих философов, материалистических школ доисламской эпохи - *дахриты* (противники идеи о сотворенности мира и всего бытия), *ахли табае* (считавших основу мира четыре природных стихий), *асхаби хайула* (сторонники идеи об извечности материи), суфизма, *фаласифа* и др. на натуралистические взгляды Насира Хусрава многоцветное: оно включает в себя естественнонаучные понятия и концепции, начиная от субстанции и акциденции, материи и формы, пространства, места и времени, движения и покоя, кончая до изучения все одушевленных и неодушевленных

сущих телесного мира; это указывает на хорошее знакомство восточного мыслителя с учениями представителей этих школ, которые были приняты им критически – в одних случаях он соглашался с ними, а в других – опровергал эти идеи.

3. Философско-методологическая основа натурфилософии Насира Хусрава многовариантна. Она включает в себя синтез греческой философии и ее приобщение к мусульманской традиции философствования, который неминуемо привел исмаилитского мыслителя к рационализации размышлений над проблемами как духовного, так и светского, а в нашем случае - натурфилософского характеров (триединое единство как трансцендентное явление и универсальная природа как реальный феномен). Методологические принципы для разработки натурфилософских идей Насира Хусрава на основе пифагорейской нумерологии, разделения смыслов постигающих объектов на «захир» (эзотерическое) и «батин» («экзотерическое»), а также из методологического принципа разъяснения бытия мира, который получил название тождества двух миров, или микро- и макрокосм, перемешанный с аристотелевским взглядом о мире идей. Именно в рамках этих принципов линейное понимание времени и пространства, движения и покоя преодолевается в учении Насира Хусрава с переориентацией на обоснование проблем природы, связанных космическими и трансцендентно-духовными явлениями.

4. В основу учения Насира Хусрава об единстве бытия в целом и натурфилософии, в частности, лежит проблема субстанции и причинности. Эти Их онтологический, а затем и натурфилософское значения раскрываются через осмысление дилеммы духовного и телесного, бытия и небытия. Онтологические вопросы прокладывают путь к философии природы, начиная от разъяснения субстанциональности и причинности. Это означает, что следует рассматривать элементы натурфилософии не только извне, в отношении к миру, но также и

изнутри, т.е. в отношении самости этих элементов, также как и не изолированно от других онтологических категорий.

5. В порядке мироздания Насира Хусрава многообразие мира разъясняется через смысл движения в принципе единства мира. Насир Хусрав обосновывает единичность указанных живых порождений (*муваллидат*) и их телесное разнообразие с разъяснением пути трансформации четырех стихий в телах. Важнейшим звеном в определении внутренней природы, т.е. основных свойств тел занимает дилемма *фо'ул* («действующий») и *маф'ул* (претерпевающий). В системе единства и многообразия мира Насира Хусрава этот физический процесс имеет двоякий характер: насильственная и естественная склонность тела могут одновременно сосуществовать в двигаемом теле. Соотношение субстанции и акциденции, тела и формы, движения, пространства и места, структуры мира, природы минерального, растительного и живого миров и др. рассматривается в фокусе взаимосвязанности, взаимодополняемости, детерминированности и диалектичности этих категорий.

6. Концепция микро- и макрокосма Насира Хусрава основывается на идее о том, что признаки, части или отношения, возникающие в более крупном объекте, находятся в суммарном виде в меньшем размере телесного мира, т.е. как соответствие между человеком (малый мир) и Вселенной (большой человек). В соотношении этих двух миров и их внутренних составов можно выделять некоторые физические особенности: первое, то, что смесь четырех элементов – воды, воздуха, земли и огня, а также четырех стихий – теплоты, холода, влажности и сухости, т.е. физико-химическая образованность космоса и человека; второе, астральный геокосм, т.е. концентрация телесных сущих в космическом пространстве, и значение небесного мира, который включает в себя как физические, так и духовные аспекты этих сущих, особенно человека.

Теоретическая и практическая значимость диссертационной работы. Теоретическая значимость работы заключается в новой постановке и

исследовании натурфилософии Насира Хусрава, что расширяет возможности современной теории и задает новые направления в исследовании данной проблемы. Результаты исследования могут быть использованы в учебном процессе в преподавании курсов и спецкурсов, прежде всего, по истории отечественной и западной философии, философии науки, а также по другим философским дисциплинам.

Апробация результатов работы. Основные результаты исследования были апробированы в докладах автора на ежегодных научно-практических конференциях, проходивших в ТНУ, ТГУ имени академик М.С. Осими и ТГПУ им. С. Айни, в 2013, 2014 и 2015, 2016 гг. Они также отражены автором в 4 статьях автора, опубликованных в научных журналах, рецензируемых ВАК Министерства образования и науки РФ.

Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседаниях кафедры философии ТГПУ им. С.Айни (протокол № 2 от 2017 г.) и отдела истории философии Института философии, политологии и права им. А. Баховаддинова Академии наук Республики Таджикистан (протокол № от 2017 г.).

Структура исследования. Диссертационная работа состоит из введения, двух глав, шести параграфов, заключения и библиографического списка. Общий объем диссертации – 147 страниц.

ГЛАВА I. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ИДЕЙНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ НАСИРА ХУСРАВА

§ 1. Социокультурные условия формирования натурфилософских концепций Насира Хусрава

Философские взгляды любого ученого или мыслителя являются результатом развития той или иной эпохи, активная жизнедеятельность которых протекала в различных исторических, социальных и экономических условиях.

Для мусульманского Востока характерно доминирование феодально-сословных, династических, родовых и клановых отношений с авторитарным правлением, что стало традицией с древних времен. Однако по сравнению с европейским сообществом, находящимся в дегенеративном положении средневековья, мусульманский Восток славился своими научными и культурными достижениями. Это была эпоха светского научного и культурного подъёма, или иначе этот период принято называть эпохой Возрождения. Среди ученых и мыслителей этого времени достойное место занимает Насир Хусрав.

Насир Хусрав родился в 1003 г. в маленьком городке на территории современного Кабадияна в Таджикистане. До нас дошло мало сведений о ранних годах жизни Насира Хусрава, за исключением отдельных иносказаний в его стихотворных композициях. Известно, что у себя на родине, точнее в г. Балхе, куда переселилась его семья из Кабадияна, он глубоко изучал различные науки, в том числе грамматику, юриспруденцию, философию, астрономию и т.д.

Жизнь и творчество этого ученого совпали с эпохой средневековья, для которой характерен феодальный общественный строй, произвол местных помещиков и насилие правителей. В то же время для этого периода характерен

расцвет духовности и просветительства, она больше известна как эпоха ренессанса мусульманского Востока. В эту эпоху на Востоке жили и творили гениальные личности в области литературы, искусства и философии. Восточному Ренессансу свойственно духовное возрождение человека, гуманистическая идеология с приверженностью философским и религиозным мировоззрениям.

Это было за пять лет до рождения Насира Хусрава, когда Махмуд Себуктегин – будущий правитель Газневидов одержал победу над Саманидами, вслед за этим были завершены эпохи правления династий Тахиридов и Саффаридов. Такое развитие событий оказало негативное воздействие на внутренний мир Насира Хусрава, что нашло отражение в его поэзии. Жалуясь на такую судьбу, он писал:

Бар озодагон кибр дори, валекин,
Янолу Тегинро янолу тегини.
Яке бехирадро бар гаҳ барнишони,
Яке бегунахро ба сар барнишини...
Ба хосса, ту эй наҳс хоки Хуросон,
Пур аз мору каждум яке поргини...
Амирон-т асли фасоданду ғорат,
Фақеҳон-т аҳли маю сотгини.

Заносчив ты по отношению к благородным, но
для Инала и Тегина¹ ты сам стал яналом и тегинном.
Безмозглых возводишь на трон,
Невинного спускаешь вниз головой...
Ты особо гадка, эй, земля Хорасана,

¹ Иналы и тегини - высшие ступени в социально-политической иерархии огузо-туркменского общества X—XI вв.

Наполненной змеями, скорпионами, как и свининой...

Твои эмиры, воистину, коррумпированные и грабители,

Твои факихи – люди алкоголя и пьяницы. (перевод мой – К.И.)

В эти годы жизни Насира Хусрава произошло разрушительное поражение Султана Махмуда Газневи в 431 г., а через год его убийство и конец правления турок-сельджуков. Таким образом, жизнь Насира ассоциировалась с правлением Караханидов, Аббасидов и Сельджуков, и особенно таких знаменитых шахов, как Махмуд Газневи (годы правления 998-1030 гг.), Тугралбек (годы правления 1038-1063 гг.), Алп Арслан (годы правления 1063-1072 гг.) и, возможно, Малик-шах (годы правления 1072-1092 гг.) и других малоизвестных султанов, которые сделали свои государства одними из самых могущественных в регионе, от Сирии до Средней Азии.

Особое место в духовной жизни общества занимали фатимидские правители, создавшие свой халифат (909-1171 гг.) с центром в Египте. В период правления Газневидов, Сельджуков и Фатимидов происходили события, оказавшие как позитивное, так и негативное влияние на мировоззрение Насира Хусрава; остановимся на их ключевых моментах.

Возникавшие трения и проблемы, связанные с политико-идеологическими, экономическими и духовно-религиозными вопросами, Газневиды и особенно Сельджуки должны были решать самостоятельно. Правящая элита была этническим меньшинством на завоеванных ими территориях. Помимо этого, хотя номинально они были мусульманами, но многие из мусульманских подданных считали их неверными и грубыми варварами. Важным был и тот момент, что они были чувствительны к своему рабскому и смиренному происхождению, и вполне осознавали свою отсталость по отношению к более изощренной культуре и цивилизации людей, которыми они правили. Вследствие этого основная забота верховной власти состояла в том, чтобы укрепить свою власть над обществом и завоевать признание как

мусульманских правителей. Однако интересы оседлых жителей городов и селений не совпадали с интересами туркменских воинов, в частности кочевых и племенных народов, от которых зависела власть Газневидов и Сельджуков.

Это, по утверждению В.А. Иванова, есть «особый менталитет угасающих и более не популярных режимов», которые, с одной стороны, «не могут понять и осознать своих собственных ошибок», и что «они будут слепо верить в том, что подданные любят и даже боготворят их, что они отчаянно жаждут пожертвовать всем, дабы ублажить их», и, с другой стороны, «их система управления, даже если она и несовершенна, тем не менее, включает собой все, что им нужно. А если имеются признаки недовольства и оппозиции, то это результат работы врагов государства, шпионов, заговорщиков, тех, кто сеет мятежи и беспорядки, совращая простых людей, которые в противном случае никогда бы не проявили недовольства и не пожаловались бы на что-либо без подстрекательства со стороны подобных негодяев»¹.

Для достижения этой двуединой цели эти правители выбрали путь войн и завоеваний, направленный на расширение территории под мусульманским правлением. Ислам усилил интерес к *джихаду*, превратив его в религиозную обязанность, что, в конечном итоге, приобретало форму, известную как *газе*, или набеги на неверных, а те, кто участвовал в них, были известны как *гази* или воины для ислама. Это, в первую очередь, касается Газневидов, совершавших свои набеги на равнинные местности Пенджаба и Ганга в Индии. Султан Махмуд был известен своими войнами в этой стране, но его более интересовало пополнение своей казны, нежели аннексирование чужих территорий. Во время своих набегов его армии разрушили многие зороастрийские, буддийские и индуистские религиозные объекты, захватив огромное количество рабов, драгоценных камней и металлов, как военные трофеи.

¹ Иванов В.А. Очерки по истории исмаилизма. – СПб.: Зодчий, 2011. – С. 23.

Сельджуки также совершали набеги на христиан на Кавказе и Малой Азии. В 1071 году Алп Арслан нанес крупное поражение византийцам в битве при Манцикерте (или Манцикерт). Хотя сельджукские султаны не были заинтересованы в этой победе, они поощряли племенные группы *гази*, которые в противном случае могли бы стали хлопотными для дальнейшего их отправления в Анатолию. В конечном счете, младшие члены семьи Сельджуков вместе с *гази* образовали отдельную ветвь династии в Анатолии – римском султанате Сельджуков (1077-1307 гг.).

С созданием больших империй династиям Газневидов и Сельджуков, как было сказано выше, пришлось столкнуться с проблемой управления территориями, которые они завоевали. Неудивительно, что они решили смоделировать свое правительство после того, как персидские династии пришли на смену Саманидам. В значительной степени Газневиды и Сельджуки полагали использовать существующую персидскую бюрократию в качестве должностных лиц, администраторов и советников в своих государствах. Например, визир Сельджуков Низам аль-Мульк (1019-1092) был привлечен для разработки концепции о ценности традиционных персидских теорий царства и справедливости и возможности ее внедрения в государственном управлении Сельджуков. Об этом Г.Э. фон Грюнебаум писал: «В основе государственной философии Сельджукской империи лежала знаменитая «Сийасат-наме» («Книга об управлении») Низам ал-Мулька, которую он написал незадолго до своей смерти. Она согласуется с общемусульманской концепцией, в соответствии с которой «государство вместе с подданными принадлежит султану» и, следовательно, держатели ленов считаются только их протекторами. Эта концепция никогда не оспаривалась в теории, но ее сторонники никогда не

обладали достаточной властью, чтобы осуществить этот «отеческий деспотизм» на практике»¹.

Это в некоторой степени касается и Насира Хусрава, который одно время служил во дворе Сельджуков, на что указывает в своем труде «Сафарнаме»: «... я был по профессии секретарем и из числа управляющих казначейством и делами султана, был занят делами аппарата правительства (диван), где проводил некоторое время и популярен среди сверстников»².

Типичная тактико-политическая хитрость должна была принести Сельджукам свои плоды: привлечение интеллектуалов к политическим играм узурпаторов, обеспечение их хорошими бытовыми условиями отстраняло бы их от размышлений над общенациональными интересами, что, в свою очередь, создало бы вакуум между ними и простыми людьми. Однако Насир Хусрав не попал в эту хитрую ловушку и через некоторое время оставил свой пост и отправился в семилетнее путешествие.

Сельджуки же расширяли количество войск и занимались повышением боевой готовности вооруженных сил, внедряли в практику службу полицейских в крупных городах с гарнизоном постоянной армии под командованием единого военачальника. Следуя опыту буидских правителей, Сельджуки начали финансировать свою регулярную армию и другие правительственные должности через институт *икта*' (передача земли или налоговые поступления для солдат и чиновников вместо зарплаты). Эти и другие социальные институты распространились из Персии в другие районы сельджукских завоеванных территорий.

В то же время Газневидские и Сельджукские правители стали яркими сторонниками персидско-исламской культуры восточного Ирана, в конечном итоге распространив ее по всему региону – от Индии до Анатолии. Искусство,

¹ фон Грюнебаум Г.Э. Классический ислам (600 - 1258 гг.) Перевод с английского И. М. Дижур. - М.: Наука, 1988. - С. 145.

² Носири Хусрав. Сафарнома (Книга путешествия). – Душанбе, 2014. - С. 26.

литература и наука процветали под их покровительством. Махмуд Газневи, как известно, воплощал образ просвещенного правителя, убеждая ученых, философов и поэтов переехать в свою столицу. Ученый аль-Бируни, которого султан Махмуд Газневи постоянно брал с собой в военные экспедиции в Индию, написал свою знаменитую книгу об Индии и индийской цивилизации – «Китаб Тарих аль-«Хинд» («Книга индийской истории»), был, пожалуй, одним из самых известных ученых, находившихся под покровительством Газневидских правителей.

Турецкие правители особо поощряли представителей персидской поэзии. В период правления Газневидов процветала целая плеяда талантливых персидских поэтов, в том числе Фаррухи, Манучехри, Анвари, Муиззи и, конечно же, Фирдоуси – автор великолепной эпической поэмы «Шахнаме» (хотя поэт сетовал на то, что Махмуд Газневи не оценил книгу должным образом).

Другим величайшим поэтом сельджукской эпохи, несомненно, был Джалал ал-Дин ал-Руми, автор суфийской поэмы Маснави ("Поэма о скрытом смысле"), по праву входит в число шедевров мировой литературы.

Влияние персидских министров из восточного Ирана распространялось не только на административную и культурную сферу, но и на религиозную политику. Значительное число поэтов этого времени, служивших султанам, в своих стихах воспевали и восхваляли правителей-чужеземцев. Их произведения носили панегирический характер, что верно отмечено М. Диноршоевым в предисловии к «Зад ул-мусафирине»: «Поэты этих литературных кругов не продолжили традиции литературы IX-X вв., воспевавшей в касыдах (одах, панегириках) и героических поэмах идеалы иранского (таджикского) шуубизма, политической независимости, единого, сильного, централизованного национального государства, патриотизма, гуманизма и т.д. Основным содержанием их творчества было воспевание и восхваление чужеродных царей и султанов-захватчиков, нарушивших мирную жизнь и все права автохтонного

населения, унизившего его честь и достоинства, подавивших его национальные интересы и потребности»¹.

Газневидские и Сельджукские правители, зарекомендовавшие себя как воины распространения ислама, позиционировали себя как защитники халифата Аббасидов, защитники суннитского толка ислама и покровители суфиев. Последствия этой политики состояли в том, что Газневиды быстро осознали, что признание их позиции халифом Аббасидов поможет им скрыть их действительное правление – узурпацию ими власти, что было пропагандой их идеологической борьбы с потенциальными соперниками в борьбе за власть. Поэтому такие правители, как Махмуд Газневи, получали благословение халифа на введение своих имен в хутбу² и чеканку их на монетах.

В свою очередь, халиф утверждал правителя Газневидов в качестве «заместителя» халифа, как «правую руку государства» и «защитника религии Бога». В раннем периоде своей истории Сельджуки также утверждали, что они служители халифа, и Аббасидский халиф аль-Каим вынужден был признать Тогрул-бека (1038—1063) султаном и «царем Востока и Запада» и пригласили его в Багдад с намерением освободиться от опеки Байидов. Как только эта политика осуществилась и Тогрул-бек, войдя в Багдад, сместил с трона последнего байида – Хосроу Фируза (1055), Сельджуки нанесли поражение фатимидским халифам, подавили все формы батинидского («эзотерического») учения шиизма, как одну из главных целей достижения этой политики.

В свою очередь, халиф обязан был подтвердить законную власть Тогрулбека как султана, и в отличие от Махмуда Газневи он настаивал на том, чтобы упомянули его имя в публичных проповедях. Таким образом, Тогрулбек сформировал себя как «император императоров, король Востока и Запада,

¹ Диноршоев М. Насир Хусрав и его «Зад ал-мусафирин»/ Насир Хусрав Зад ал-мусафирин. Перевод, предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе, 2005.– С. 14.

² Хутба — мусульманская проповедь, совершаемая имамом во время пятничного полуденного богослужения в мечети, а также по праздникам.

лидером для возрождения ислама, помощником имама и правая рука халифа Божия»¹.

В новой политической теории, сложившейся в эпоху Сельджуков, идея о том, что халиф является правителем всего мусульманского мира (что долгое время служило как фикция), окончательно утвердилось. Теперь власть была признана разделенной между халифом и султаном, а халиф по существу оставался символически религиозным лидером и султаном. Несмотря на лояльность к халифам, не было никаких сомнений относительно того, кто действительно контролировал власть: когда, например, Тогрулбек известил, что женится на дочери халифа Аббасида ал-Каима, он принудил халифа удержать большую часть его дохода. Это было не просто получение признания со стороны халифов, что Газневиды или Сельджуки публично приняли их проаббасидскую и антишиитскую позицию, главная цель заключалась в том, чтобы завоевать поддержку суннитского юридического истеблишмента и суннитских религиозных ученых, улемов и через них – преданность городского населения, с которым они были так тесно связаны. В антишиитской борьбе беспощадны были и Газневиды, и Сельджуки, о чем М. Диноршоев пишет: «Против исмаилизма в первую треть одиннадцатого века беспощадно боролся султан Махмуд Газневидский. Автор «Муджмал ат-таварих» свидетельствует, что Махмуд при взятии рея в 1029 г. казнил многих дейлемитов за принадлежность к батинизму, отправив остальных как пленных в Газну... Султан Махмуд уничтожал не только людей исмаилитской веры, но сжигал целые библиотеки, где могли храниться сочинения карматского и исмаилитского толка. Так он поступил с библиотекой в Рее... В гонении исмаилитов не в меньшей степени усердствовали Сельджуки. Это явление было обусловлено несколько причинами. Во-первых, исмаилиты нового призыва, возвещая о счастье, справедливости и равноправии, тем самым привлекали к

¹ Boyle A. The Cambridge History of Iran, Volume. 5, The Saljuk and Mongol Period (Cambridge, 1968), p. 48.

себе внимание различных слоев общества. Во-вторых, из всех религиозных направлений, сект и школ только исмаилизм призывал к сопротивлению сельджукидским захватчикам»¹.

Следовательно, тюркские султаны оказали полную поддержку возрождению традиционалистской религиозной науки и ортодоксальной суннитской юриспруденции, которая развивалась в ответ на подъем власти Фатимидов и влияние их миссионеров. В то же время, когда Фатимиды создавали аль-Азхар, большую мечеть и официальный религиозный университет в Каире, аналогичное суннитское учреждение появилось на востоке, в частности в Нишапуре. Это было медресе, своеобразный колледж, специально посвященный расширенному формальному изучению закона суннитов. Сельджуки поощряли создание подобных медресе на всей их империи, которые стали играть крайне важную роль в формировании высшего образования в суннитском мире, были ответственны не только за обучение членов улема, а также судей и чиновников, от которых зависели успехи правительства.

Другим важным элементом в религиозной политике тюркских правителей было продвижение суфизма, его учения и практики. Безусловно, блуждающие суфийские миссионеры сыграли значительную роль в приобщении турок к исламу. Исторически свободное от пафосной сентиментальности учение суфизма и турецкой культуры всегда было многогранно и сильно. На прагматическом уровне суфийские «друзья Бога» (*авлия ал-Лак*) не меньше, чем улема, пользовались огромной популярностью и уважением среди мусульманских масс. Наконец, отдельные направления суфизма и шиизма испытывали вражду друг к другу в этот период, поэтому обнадеживающий

¹ Диноршоев М. Насир Хусрав и его «Зад ал-мусафирин»/ Насир Хусрав Зад ал-мусафирин. Перевод, предисловие и комментарий М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 11-12.

суфизм был оружием, которое Сельджуки могли использовать в своем нападении на Фатимидов и их сторонников.

В эпоху Фатимидов многие ученые пропагандировали учение исмаилитов, роль которого в духовной и политической жизни общества была огромна. Учение исмаилитов включало в себя идеи и концепции, которые сформировались под влиянием таких древнегреческих философов, как Сократ, Платон, Аристотель, Пифагор, неоплатоники и др. Об этом Х. Додихудоев пишет: «В известном смысле можно сказать, что возникновение исмаилизма как течения общественной мысли явилось поворотным пунктом в интеллектуальной жизни мусульман – поворотом к философствующей теологии под влиянием античной и эллинистической философии, к критике теологии с точки зрения философского идеализма».¹

Принято считать, что именно да‘и ан-Насафи ввел в исмаилитскую интеллектуальную традицию неоплатоническую философию. По совету своего предшественника, чтобы обратить в исмаилизм двор Саманидов, в частности Аш‘аса – личного секретаря амира Насра II ибни Ахмада, он обратил в исмаилизм этого молодого владыку. В эту эпоху жил и творил крупнейший учёный-энциклопедист, врач, алхимик и философ Абу Хатам ар-Рази (865–925), который занимал должность да‘и, по поручению фатимидского имама вел пропаганду исмаилитской доктрины и написал трактат об этом религиозном учении.

Такова была в общих чертах историческая обстановка в Египте, куда в середине XI в. совершает путешествие из Хорасана в Каир, ко двору фатимидского халифа ал-Мустансира, Насир Хусрав. Забегая вперед, скажем, что Насир Хусрав в своих путешествиях в каждом городе пытался отыскать истину, найти ответы на интересующие его вопросы, заполнив пробелы в собственных познаниях. На своем пути он встречался с людьми различных

¹ Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. - Душанбе, Ирфон, 1987. – С.20.

философских и религиозных школ, поэтами, писателями, астрономами, врачами и другими мастерами искусства из числа христиан, иудеев, сабеитов, индусов, изучал тексты и документы, написанные на арабском и персидском языках, участвовал в дискуссиях и спорах и т.п. Он не мог найти ответы на вопросы, которые его беспокоили, пока не добрался до дворца Фатимидского халифа ал-Мустансира Биллаха.

В это время Фатимидский да'ват успешно распространялся в восточные области, даже после 1055 года, когда ревностные сунниты-сельджуки, сменив шиитов Буидов, пришли к власти в государстве Аббасидов. В начале правления халифа имама ал-Мустансира фатимидский исмаилизм отражал интересы многих слоев общества иранского мира, в то время как карматские общины почти полностью прекратили свое существование. «Повышенную активность фатимидских да'и провели в Ираке и некоторых областях Персии, особенно в Фарсе, Исфахане, Рее и других районах Джибала»¹.

Наиболее выдающимся фатимидским да'и периода ал-Мустансира был ал-Муайяд фи-д-Дин аш-Ширази. Он родился приблизительно в 1000 году в городе Ширазе провинции Фарс в исмаилитской семье из Дайлама. «По рекомендации известного мыслителя и да'и (миссионер) исмаилизма Муайяда фи-Дина аш-Ширази Насир Хусрав прибыл к восьмому халифу Фатимидов – аль Мустансиру Биллаху, который больше всех остальных фатимидских имамов в течение почти шестидесяти лет (1036-1094) держал бразды правления государства в своих руках.

«Почему Муайяд фи-д-Дин смог так легко склонить пылкого, четкого и страстного человека, каким был Насир Хусрав, в сторону ал-Мустансира, который впоследствии, сделав из него исмаилитского да'и, назначил на должность худжата?»².

¹ Дафтари Ф. Традиция исмаилизма в средние века/ Пер. с англ. Оджиевой З. - М.: Ладомир, 2003. – С. 90.

² Дафтари Ф. Исмолиён. Таърих ва ақоид (Исмаилиты. История и взгляды)/ Пер.с англ. на тадж.яз. А.Мамадназарова. - М: Ладомир, 1999. - С. 212.

– задает вопрос Ф.Дафтари – один из известных исследователей истории исмаилизма. Ответом может быть следующее: Насир Хусрав оставался там в течение трех лет и за это время прошел курс интенсивного обучения, чтобы стать да‘и. Ему удалось наладить близкие отношения с ал-Муаййадом, ставшим его наставником в главном штабе фатимидского да‘и.

Суфизм явно процветал в ранний период империи Сельджуков, но претерпел два фундаментальных изменения: он был более тесно интегрирован в традиционный суннитский ислам и был институционализирован. В то время ранний суфизм был очень персонализированной и эмоциональной формой религии, проявляясь в далеких от норм поведения, предусмотренных в шариате, как пение, танцы, мистическое пьянство или эротическая любовь, как символы, связанные с мистическим опытом, специфическими упражнениями, аскетизмом, безбрачием и др. Это вызывало подозрение, а иногда и враждебность со стороны более консервативных религиозных ученых. Однако со временем суфии стали членами советов улемов.

Человек, имя которого чаще всего упоминается как пример примирения суннизма и суфизма, был аль-Газали (1058-1111), который вначале был последователем шиизма, а потом стал суфием. Он, критикуя шиизм, философию и спекулятивную теологию, выступал против «людей науки и знания». Отстаивая интересы общества, он выступал за установление власти султаната. С появлением этой личности и ценою его беспощадной борьбы против учений всех рациональных школ, особенно, батинитов (т.е. исмаилитов – Дж. И.), «основой суннитского ислама отныне становился синтез религиозного закона и мистического, более интенсивного познания бога, которое лучше всех описал и проанализировал», он «возвел поныне существующее здание веры, где равно

находят приют теологический рационализм религиозных истин и благочестие, в котором нуждается простой народ»¹.

Более того, как справедливо отмечает фон Грюнебаум, этот покровитель духовенства вместе с сельджукскими правителями создали такую атмосферу, в которой само время, век «все более жаждал безопасности и близости к богу, экстаза и покаяния, он желал радоваться человеческой слабости и наслаждаться божественным безумием иллюминатов... В этой обстановке естественные науки совсем сошли на нет»².

Такая политика тюркских правителей по отношению к персам и разным направлениям шиизма произвела обратный эффект: к примеру, Насир Хусрав был одним из тех немногочисленных поэтов и мыслителей, который превратился в яркого противника чужеземцев, захвативших власть и территории Хорасана. Поэтому до конца своей жизни в этих местах он не нашёл себе безопасного пристанища. Насир Хусрав стал подвергаться жесточайшему притеснению и преследованию. Это преследование базировалось не только на основе обвинения Насира Хусрава в его миссионерской деятельности, но также и то, что он пропагандировал идею национализма и благородности нации «озодагон» («благородные»). Об этом, в частности, утверждает А.Е. Бертельс: «...Насир Хусрав в своих жалобах на преследования со стороны Сельджуков говорит о том, что он, благородный азат, иранский дихкан, не желает быть рабом у тюркских феодалов. В диване он постоянно обращается к образам далекого прошлого, хвалит Саманидов, советует взять в руки «книгу о шахах Аджама и прочитать там о славе древних царей»³. Очевидно, Насир Хусрав вынужден был первоначально переехать из Балха в Гурган, Мазандаран, а затем – в Саманган и Табаристан и, наконец, в уезд Юмган Бадахшана.

¹ Г. Э. фон Грюнебаум. Классический ислам (600 - 1258 гг.) Перевод с английского И. М. Дижуря. - М.: Наука, 1988. - С. 146

² Там же. – С. 146-147.

³ Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. - М.: Издательство восточной литературы, 1959. - С. 185.

Особое отношение сложилось у Насира Хусрава к Юмгану и его правителю: в одном случае он, находясь в этих краях, жалуется на изгнание, одиночество, старость и бедственное положение и «в некоторых бейтах называет Йомган своей тюрьмой... Некоторые стихотворения представляют собой сплошной вопль отчаяния слабого, покинутого старика»¹. В другом случае Насир Хусрав, видимо, со временем адаптируясь к условиям новой жизни, и ощущая реальную поддержку местного правителя Абулмаоли ибн Асада (или сокращенно – Али ибн Асад), дает следующее описание этого человека: «искренний, затейливый, с ясным умом, дальнзоркий, предусмотрительный, имеющий свои точки зрения, с крепкой памятью, пронизательный и с хорошей нравственностью».²

Ввиду того, что благоприятные условия способствовало тому, что Насир Хусрав в Йомгане чувствовал себя комфортно, в результате «большая часть его философских произведений написана именно в Йомгане. Пятьдесят касыд дивана содержат прямые упоминания этой местности и значительное число – косвенные»³.

Что касается влияния суфизма, то оно, по убеждению самого Насира Хусрава, по сравнению с его современниками-философами, или исмаилитскими авторами XII-XV вв., сведено до минимума. Одна из главных причин, как справедливо отмечает Р.З. Назариев, заключается в том, что «суфизм – это мистико-аскетическое учение, и с этой точки зрения он далек от классических учений исмаилизма, практически лишенного той степени, которая свойственна суфизму или мистицизму как таковому»⁴, то другая, на наш взгляд, все-таки исходит из того негативного отношения суфиев, которое было создано руками сельджуков по отношению к исмаилитам. Поэтому в поэзии Насира Хусрава

¹ Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. - М.: Издательство восточной литературы, 1959. - С. 187-188.

² Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). - Душанбе: Ирфон, 2011 (на тадж. яз). – С. 31.

³ Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. - М.: Изд. вост. лит., 1959. - С. 54.

⁴ Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философско-теологических проблем в исмаилизме. - Душанбе 2008. - С. 82.

фактически отсутствует мистический дух суфизма и она, как и сам его Диван в этом плане, по выражению В.Иванова, не имеет никакой полезную информацию»¹. Более того, этот мистицизм, если он имеет место в мировоззрении Насира Хусрава, может быть частично приписан к неоплатонизму. Как утверждает Ш.П. Назарамонов, «мистицизм Насира Хусрава во многом строится под влиянием неоплатонических и суфийских идей. Соприкосновение человека с Богом или единение с Ним человека, который является Его созданием, в онтологическом смысле невозможно. Неоплатонизм делает акцент на трансцендентности Бога и подходит к Нему через отрицательный путь, говоря о том, чем Он не является непосредственным творцом мира и человека»².

Тем не менее, как было указано выше, несмотря на насилие, террор и тиранию тюркских правителей, мусульманский Восток, вопреки утверждению фон Грюнебаума («в этой обстановке естественные науки совсем сошли на нет»), пережил время бума науки и научных достижений.

Возьмем, к примеру, развитие физических наук, где особое место занимала прикладная физика. Известный Абурейхан Беруни (973–1051) написал около 150 работ по самым разным областям науки. В его творчестве физическая наука занимает особое место, и Беруни по праву можно считать одним из основателей прикладной физики на мусульманском Востоке. В области географии ученые, внесшие огромный вклад в развитие этой науки, это – Абузайд ал-Балхи (934-1043) и Абдулла ибни Ахмад Абулкасим ибн Хордадбех (820-912/913, по другим данным – 885). «Географическая наука развивалась главным образом в двух направлениях: математическом и

¹ Ivanow W. Nasir Khusraw and Ismailism. Bombay-Leiden: 1948, p. 62.

² Назарамонов Ш.П. Проблема человека в философии Насира Хусрава. Дисс. к.ф.н. - Душанбе, 2015. – С. 50.

описательном. В первом большую роль сыграли математики и астрономы, а во втором – филология».¹

Для исмаилизма это было время, когда, по утверждению А.Корбена, «мы наблюдаем появление больших технических, безупречных, систематических трудов, в которых используется точная философская лексика. Интересно, что кроме Кади Ну‘мана (ум. 363/974), крупные исмаилитские фигуры этого периода имеют исключительно иранские имена: Абу Хатим Рази (ум. 322/933), разногласия которого с его знаменитым соотечественником врачом-философом Разесом мы рассмотрим ниже...; Абу Йа‘куб Сиджистани (V/IX в.) – глубокий мыслитель, автор около двадцати произведений, написанных лаконичным и трудным слогом...»².

К этой плеяде А.Корбен также относит Ахмада ибн Ибрахима Нишапури (V/IX в.), Хамида ад-Дин Кирмани (ум. около 408/1017), Муайяда Ширази (ум. 470/1077) и др., которые также писали свои произведения как на персидском, так и на арабском языках.

Что же касается самого Насира Хусрава, то он, как было отмечено выше, еще с юности изучал множество разных наук, находясь среди высокодуховных интеллектуалов, с некоторыми из них вел дискуссионные споры. Примечательно и то, что мыслитель накопил различные познания в ходе своих путешествий, которые он совершил в Индию и соседствующие с ней страны, помимо известного семилетнего путешествия до Каира. А.Е. Бертельс, подтверждая это, отмечает, что «жизнь придворного, очевидно, не мешала Насир-и Хосрову вести научные занятия и путешествовать. Уже из *Сафар-нама* – первого дошедшего до нас произведения Насир-и Хосрова – видно, что к 42 годам он был высокообразованным человеком, знакомым со всеми отраслями

¹ История таджикского народа. Т. II. Эпоха формирования таджикского народа / под редакцией академика АН Республики Таджикистан Н.Н. Негматова. - Душанбе: АН Республики Таджикистан, Инст. ист., археол. и этногр. им. А. Дониша, 1999. - С. 123.

² Корбен А. История исламской философии / Анри Корбен; пер. с фр. А. Кузнецова. – М.: Академ. проект; ООО «Садра», 2013. - С. 88.

знания своего времени. Отдельные замечания, разбросанные в *Сафар-нама* и *Диване*, указывают на то, что он совершил ряд путешествий еще до своего известного семилетнего странствия, в частности был в Индии»¹.

Эти путешествия способствовали расширению его познаний и позволили написать более тридцати сочинений, которые, по сути, посвящены познанию мира. Удивительно то, что основные книги Насира Хусрава начинаются с исследования натурфилософских проблем. Например, первые двенадцать глав (за исключением седьмой главы) «Зад ал-мусафирин» («Припасы путников») посвящены вопросам: знания, внешних и внутренних чувств, тела и его видам, движения и его видам, первоматерии, места и времени, образования материальных тел, действующего и претерпевающего, четырех стихий и др.

В «Гушаеш ва рахаеш» (««Разрешение и спасение»») теологическая часть книги составляет всего лишь одну третью часть от общего объема, и это, несмотря на то, что Насир Хусрав, начиная вводную часть книги с постановкой вопроса о соотношении Творца и твари, сразу же переходит к рассмотрению проблемы времени. Так, в этом произведении излагаются позиции мыслителя по проблемам движения, места, пространства, четырех стихий, первоматерии, небесных сфер, соотношения минерального, животного и человеческого миров и других вытекающих вопросов из них»².

Таким образом, на основе всего вышеизложенного можно выделить следующие основные социокультурные особенности этого периода, которые прямо или косвенно оказали воздействие на интеллектуальную деятельность Насира Хусрава:

– социальная и социально-политическая обстановка периода жизнедеятельности Насира Хусрава была сложной и противоречивой в силу постоянных войн, дворцовых интриг и стремлений к власти различных

¹ Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. – С. 174.

² Насир Хусрав. Разрешение и спасение. – Душанбе, 2016. - С.

династий и группировок, внутрирелигиозных конфликтов и вражды различных течений и идейных школ ислама в этот период развития исмаилизма, что весьма негативно повлияло на психологическое состояние Насира Хусрава. Такой настрой философа формируется на основе его личного наблюдения за тираническим правлением Аббасидов, Сельджукидов и других инородных династий, которые своими разрушительными действиями по отношению к культуре автохтонного народа задевали чувство истинного патриота своей родины, желавшего увидеть ее процветающей и благополучной;

– культурный подъём общества при правлении отдельных Аббасидских халифов не мог удовлетворить Насира Хусрава, видевшего в их политике и деятельности узурпацию власти, обман народа, игнорирование и разрушение истинных религиозных традиций, ущемление прав и невозможность свободного волеизъявления простого народа и т.п. Это оказало на философа самое негативное влияние и заставило его стать борцом за сохранение национальных таджикско-персидских культурных ценностей, выступить против несправедливости правителей его эпохи;

– позитивное влияние на творчество философа оказали его встречи с имамом Фатимидов, а также их социально-политические, духовно-религиозные программы, что в некоторой степени отождествлялось с нравственным идеалом мыслителя о добродетельном обществе и принципах его управления.

§ 2. Идейные истоки натурфилософских концепций Насира Хусрава и их особенности

В целом, в учении Насира Хусрава просматривается влияние древнегреческих философских школ, их представителей, доисламских религиозных и философских школ (*дахриты*, отрицавшие сотворение мира и всего бытия Богом; *ахли табае'*, считавшие за основу мира четыре природные

стихии; *асхаби хайула*, выступившие за то, что материя (*мадда*) и первоматерия (*хайула*) – извечны), а также мусульманских рациональных школ, как му‘тазилизм, суфизм и др.

В натурфилософии Насира Хусрава, как и в других разделах его философии, он пытается осмыслить многие вопросы через синтез с теологической концепцией, анализируя, он философски заключает, что нельзя исключить Коран как «книгу природы» из числа идейных истоков. В этом вопросе Насир Хусрав ведет полемику в своих основных трудах и с представителями основных идейных школ, находясь под влиянием отдельных их идей.

Степень влияния древнегреческих философов на натуралистические взгляды Насира Хусрава огромна: во-первых, включает в себя естественнонаучные понятия и концепции, начиная от субстанции и акциденции, материи и формы, пространства, места и времени, движения и покоя, кончая изучением всех одушевленных и неодушевленных сущих телесного мира; во-вторых, в своих трудах Насир Хусрав упоминает имена таких древнегреческих философов, как Сократ, Платон, Аристотель, Пифагор, Прокл, Плотин и др., что указывает на внимательное изучение трудов и идей древних греков восточным мыслителем. Однако к древнегреческим философским воззрениям он относился критически: в одних случаях он соглашался с ними, в других – опровергал их взгляды.

Большое влияние на мировоззрение Насира Хусрава из всех древнегреческих философов оказал Аристотель. Отличительной чертой натурфилософии и любой науки для Насира Хусрава и аристотелевской традиции является выявление и понимание основных причин сущности и бытия. Как и Аристотель, Насир Хусрав выделяет четыре вида причин бытия: материальная (*моддийа*), действующая (*фо‘илийа*), целевая (*гоийа*) и формальная (*суварийа*). В «Зад ул-мусафирин» Насир Хусрав со ссылкой на

«мудрецов», т.е. Аристотеля и Прокла (судя по содержанию предыдущей части книги) отмечает, что «мудрецы для создания любого создания установили четыре причины. Первая из них – производящая (т.е. действующая – К.И.) причина, как золотых дел мастера и плотника; вторая – материальная причина, как серебро, драгоценный камень, дерево и слоновая кость; третья – формальная причина, как форма перстня и трона; четвертая – целевая причина, как надевание перстня царем и сидение падишаха на троне».¹

Сходство дефиниции причин, указанных в трудах Насира Хусрава выделяется не только по названиям, но также и по описаниям указанных причин. Характеристику четырех причин Аристотель развивает во второй главе пятой книги «Метафизика»: «Причиной [всего сущего] называется [1] то содержимое вещи, из чего она возникает; например, медь - причина изваяния и серебро - причина чаши...; [2] форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи...; [3] то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец - причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого, и изменяющее - причина изменяющегося; [4] цель, т.е. то, ради чего, например, цель гулянья - здоровье».²

Как Аристотель Насир Хусрав также признает более широкое разделение причин на физические и метафизические. К общности их взглядов лучше всего подходить, рассматривая их концепции о субстанции и акциденции, которые делятся, в свою очередь, на девять частей. Согласно учению Аристотеля и Насира Хусрава, все выделенные десять категорий определяют реальные (конкретные) состояния сущего (*вуджуд* – по терминологии Насира Хусрава) в телесном и духовном мирах. Одной из категорий является субстанция, которую Аристотель в своей «Метафизике» использует как термин *ousia* в значении

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 326.

² Аристотель. Метафизика. Соч.: В 4-х т. Т.1. - М.: Мысль, 1976. - С. 146.

«сущность» и «субстанция» (*essentia* и *substantia*), он писал: «Если нет какой-либо другой сущности (*ousia*), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое».¹

Субстанция для Насира Хусрава есть сущность, принадлежащая вещи, обладающей собственной «самостью», или по его словам – «самодовлеющей по своей сущности». Именно в ракурсе *вуджуда* философ определяет значение субстанции: «Бытие субстанции тела имеет два значения. Первое – это то значение, благодаря которому тело становится носителем акциденции. Оно называется веществом и материей. Данное значение в действительности есть страдательная (пассивная) сила, как например серебро, заключенное в перстне. Второе – это то значение, благодаря которому проявляется действие, присущее телу. Это значение называется формой. Оно в действительности есть сила, возникающая в страдателе благодаря действию действителя, как например, форма перстня, сделанная ювелиром на куске серебра».²

Важно здесь отметить, что в философском учении Насира Хусрава, как и в учении Аристотеля, натурфилософия вытекает из единства онтологии и космологии и восходят к перводвигателю мироздания. Этот вопрос, по словам В.Ф.Асмуса, был подхвачен мусульманскими богословами, которые ознакомились с главными трактатами Аристотеля, и попытались подвести его философские понятия под догматы своей религии так же, как это происходило в христианской и еврейской религиях. И далее этот ученый заключает: «Свои определения свойств божества Аристотель выводит не из религиозной догматики, которой у греков не было, а из анализа понятия перводвигателя. Если можно так выразиться, бог Аристотеля – не мистический, а в высшей

¹ Там же. – С. 182.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 87.

степени «космологический»; само понятие о нем выводится весьма рационалистическим способом».¹

Здесь же ученый определяет, что предметы, рассматриваемые относительно движения, могут быть троякой природы – неподвижные, самодвижущиеся и движущиеся, но не спонтанно, а посредством других предметов. Необходимо отметить и виды движения, которые, Насир Хусрав в «Джаме‘-ул-хикматайне» разделяет на шесть видов: «... возникновение (кавн); исчезновение (фасод); рост (зиёдат); регресс (нуксон); превращение из одного состояния в другое состояние (истихола); перемещение тел в пространстве (аз чое ба чое)».²

Перводвигатель же не может приводиться в движение ничем другим, и в то же он не может быть и самодвижущимся. В последнем понятии различают два элемента: движущий и движимый. Таково в тезисном объеме обобщение аристотелевского подхода к разъяснению данного вопроса.

Насир Хусрав, рассматривая движение тел, отмечает, что движение всего, что двигается, происходит или извне, или изнутри. Так как «каждая вещь, движение которой происходит извне, движима другой вещью. Так, ветер приводит в движение деревья, вода водяное колесо и корабль. Или вещь притягивает в свою сторону другую вещь: Корова (созвездие Тельца) притягивает небесную сферу (гардун), магнит железо. А наши тела двигаются без того, чтобы что-либо иное их притягивало или отталкивало. Так, выяснилось, что движение нашего тела происходит не извне. Следовательно, неизбежно его движение происходит изнутри. Движение вещи, которое происходит изнутри, является или природным, или душевным. А природным является такое движение, которое не покоится и не меняет свое состояние. И

¹ Асмус В.Ф. Метафизика Аристотеля. Предпосылка метафизики Аристотеля: критика платоновской теории «идей» // Аристотель. Метафизика. Соч.: В 4-х т. Т.1. - М.: Мысль, 1976. – С. 23.

² История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). В трех томах. Душанбе, 2012. Т. II. - С. 363.

наши тела, когда душа покинет их, покоятся; но когда душа находится с ними, то они порою двигаются, а временами находятся в состоянии покоя»¹.

Так, рассуждения Аристотеля о перводвигателе сводятся к тому, что перводвигатель неподвижен (версия Аристотеля), а в воззрениях Насира Хусрава – перводвигатель подвижен. При этом в перводвигателе, если он самодвижущееся бытие, должны быть налицо движущий и движимый элементы. Тот же В.Ф. Асмус со ссылкой на Аристотеля отмечает, что «единый бог - источник и причина движения. Хотя он сам по себе неподвижен и непосредственно соприкасается только с крайней, последней сферой мира, он все же в результате этого прикосновения сообщает этой сфере равномерное и вечное круговое движение. Движение это последовательно передается от нее через посредствующие сферы планет все дальше и дальше по направлению к центру. ... А так как перводвигатель мира есть вместе с тем и причина движения и его цель, то и весь мировой процесс направляется к единой цели»².

В идеях Насира Хусрава, прежде всего, бросается в глаза «стремление всех стихий» к центру. Кроме того, вышеуказанные аристотелевские идеи во взглядах исмаилитского автора переплетаются с неоплатонической концепцией эманации и вместе взятые, они сливаются в телеологическо-метафизическую доктрину мыслителя. Бог, хотя и описывается подвижным, изливает от себя Разум, и дальше не касается проблем телесного мира. Разум имеет состояние покоя, но от себя изливает Душу, которая приводит в движение все остальное: «А та польза, которую получает [Душа] от Разума посредством постоянного покоя, больше тех польз, которых получает в смешанном с природными вещами виде; ибо подобные пользы бранны и рассыпаемы. И Душа не убеждена в долговечности пользы, смешанной с природными вещами. Ибо они находятся в состоянии движения, а движущаяся вещь не может быть долговечной. Именно в

¹ Насир Хусрав Разрешение и спасение. – Душанбе, 2016. – С. 54.

² Асмус В.Ф. Метафизика Аристотеля. Предпосылка метафизики Аристотеля: критика платоновской теории «идей» // Аристотель. Метафизика. Соч.: В 4-х т. Т.1. - М.: Мысль, 1976. – С. 33.

этом заключается причина наличия у мудрецов множества разногласий относительно понимания путей, которые были связаны и смешаны с природой. И сила души в процессе извлечения знания зависит от степени покоя, полученной ею от разума, и от степени интенсивности связи этих знаний с природой».¹

Сильное влияние древнегреческого мыслителя Аристотеля на взгляды Насира Хусрава явно прослеживается и по другим аспектам метафизических, физических и натурфилософских проблем, в том числе по проблемам бытия и небытия, действующего и претерпевающего, изменения и постоянства, движения и покоя и т.д.

Необходимо иметь в виду, что все эти идеи Насиром Хусравом не просто заимствованы из учений древнегреческого философа, но приведены в соответствии с другими идеями и концепциями остальных философов. К ним причисляются и неоплатоники, имеющие явное влияние на взгляды мыслителя, особенно с теорией эманации и идеей о иерархическом построения мира. Мы не будем вдаваться в подробности этих вопросов и коснемся их в той мере, в какой они имеют отношение с натурфилософской концепцией Насира Хусрава.

Напомним, что Плотин – основатель неоплатонизма в своих «Эннеадах» описывает триадическую иерархическую структуру, состоящую из «Единого», «Интеллекта» и «Души», чему соответствует исмаилитская триада Насира Хусрава – «Бог», «Всеобщий Разум» и «Всеобщая Душа». Эти три понятия не считаются равными в иерархической структуре. Триада Плотина погружена в «Теорию идей Платона». Платон же визуализирует реальность как разделенную на два мира: материальный (или разумный мир) и материальный (или понятный мир). Платон считает разумный мир неизменным. Следовательно, материальные объекты не могут поддерживать стабильную идентичность, поэтому нам трудно понять истинную природу того мира и т.д.

¹ Насир Хусрав. Трапеза братьев. – Душанбе, 2017. – С.211

Так, Плотин, объединяя взгляды Гераклита, Эмпедокла, Платона, Аристотеля и др., разъясняет, что «совсем другим должно быть тело — обитель мировой Души: целостным, дееспособным, самодовлеющим и не подверженным влияниям, противным его природе; Душа легко подчиняет его себе и ничто, таким образом, не мешает ей во всем быть тем, чем, собственно, и надлежит быть; ей неведомы желания и страдания, она безразлична к обретениям и утратам». ... Мы можем прочесть у Платона, что души звезд находятся в своих физических телах так же, как мировая Душа - в теле Вселенной, поскольку эти звездные тела призваны «блюсти числа времени» и по их кругам происходит обращение Души; таким образом, и душам звезд дано наслаждаться блаженной близостью сверхчувственного и вечного»¹.

Таков, в общем, принципиальный подход Насира Хусрава, считавшего умопостижимый, нематериальный мир статичным, стабильным, постоянным и вечным. Таковыми являются Разум и Душа. О душе мыслитель писал: «Она бессмертна, движется сущностным движением, есть местопребывание отвлеченных образов, является обладателем искусства, способна усвоить знания, после гибели тела нетленна и не является телом»².

Кроме того, Насир Хусрав согласен с Платином в том, что в материальном мире формы превосходят время, пространство и материю. К примеру, в превосходстве формы над материей он отмечает, что «бытие формы без материи, вероятнее, чем бытие материи без формы, ибо она устойчива благодаря своему производителю и существует в душе без материи»³. Мыслитель иллюстрирует правильность этой концепции на примере форм двух субстанций - меча и перстня, которые проистекают в куске железа и серебра благодаря искусству человека. Но когда эти формы устраняются от них, то меч

¹ Плотин. Эннеады// Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Философия древности и средневековья. - М.: Мысль, 1969. - С.56.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 127.

³ Там же С. 88

и перстень не будут называться таковыми, а остаются как кусок железа и серебра.

Плотин разъясняет этот вопрос на примере кошки: когда кто-то говорит «это кошка», хотя мы идентифицируем ее как кошку, но мы также признаем, что она отличается от других кошек, потому что она может быть различной по размеру, весу, цвету и т.д. Однако слово «кошка» подразумевает универсальную «кошачность», т.е. совокупность черт, общих для всех кошек»¹.

Поскольку такую «форму» в понимании обоих философов можно определить как общее свойство, которое является постоянным и превосходит свойства времени и пространства, следовательно, вещи которые мы воспринимаем в разумном мире, являются всего лишь «образами» этих форм.

Насир Хусрав, синтезируя взгляды Платона, Аристотеля, неоплатоников и других древнегреческих философов, в целом рассматривает тело как таковое, то есть, не считаясь с каким-либо конкретным типом тела, которое может быть как абсолютное тело, то оно представляет собой совокупность материи (*хаюло*) и форму телесности (*сурати джисмони*). Материю же он рассматривает как полностью пассивную, не имеющую никаких активных качеств или особенностей. Это означает, что для Насира Хусрава материя имеет значение только по отношению к форме, посредством чего она актуализируется и информируется. Учитывая, что материя носит по существу частный характер, следовательно, она не может быть объяснением того, что разумное имеет положительные характеристики объединяющего характера, и равно как тело – причину роста и распространения ее органов. Для того, чтобы определенное тело существовало вообще, мыслитель полагает, что оно должно иметь определенную форму и быть трехмерным, и потому быть локализованным в пространстве.

¹ Плотин. Эннеады// Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Философия древности и средневековья. - М.: Мысль, 1969. - С. 45.

В этом мы вплотную приближаемся к рассмотрению пифагорейской теории чисел или нумерологии, которые также заимствованы и адаптированы Насиром Хусравом к его исмаилитским метафизическим и физическим теориям. В его натурфилософии непосредственным вопросом является тема: существует ли мир в упорядоченной форме, которую можно доказывать числами. Утвердительно отвечая на этот вопрос, мыслитель подчеркивает, что «из числа мыслителей и философов в науке исчисления ведущим был Пифагор, который считался основоположником арифметики. Согласно этому мыслителю-философу, «чувственный мир – представляемый и порядок мира создан на основе исчисления. Начало мира от «единицы», а эта единица – творец мира, от «единства» которого происходила множественность [частей] этого мира». И далее: «Подобно тому, как «единица» из состава чисел, по своей сути, не имеет нужды, т.е. если нет какого-либо числа», то «единица» все равно существует, и все числа в своей бытийности нуждаются в единице... И Бог, который есть «единственный», не испытывает нужду по отношению к тем, что Он сотворил. Однако, если нет Его, то нет и мира, подобно тому, что если нет единицы, то нет и множественности».¹

Адаптируя философию древнегреческого философа о бесконечности Бога, Насир Хусрав выстраивает свою философию, где он также считает Бога бесконечным лишь с той лишь разницей, что мир вечен по времени, бесконечен в пространстве и Он (Бог) – трансцендентен. Эта означает, что такая позиция включает в себя смысл как действительной бесконечности (в отношении мира), так и потенциальную бесконечность (в отношении Бога). Трудно дать точный отчет о различии между фактическим и потенциальным бесконечным, но их грубая характеристика такова: в случае действительно бесконечной величины все части этой величины, так или иначе, одновременно и полностью присутствуют в реальности, тогда как в случае потенциально бесконечного

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 133

существует только предполагаемый текущий процесс или последовательность, в которой единица, точнее Единое, никогда полностью не существует как актуальное, сущее в какой-то заданной точке или моменте. В то время как Насир Хусрав принимает факт существования потенциальных бесконечностей, он отрицает, что существуют материальные примеры, либо фактически бесконечных качеств потенциальных сущих в сравнении, скажем, с большими количествами тел, либо числам как отражателям этого бесконечного количества тел, которые существуют одновременно. Философ утверждает, что «в этом мире есть множество вещей, каких нет в том мире»¹. И добавляет: «И если кто-либо утверждает, что у Бога есть столько начал, что никакое начало не знает, сколько у Него начал, то это равносильно утверждению того, что есть множество чисел, в [составе] которых нет ни одной единицы. Но это бессмысленно, ибо причиной [существования] чисел является единица, и без единицы нет никакого иного числа».²

В «Зад ал-мусафирин» мыслитель указывает на исток своих геометрических предположений и гипотез, как на некто «геометров», но, на наш взгляд, их истоками все-таки является пифагореизм. В одной из них Насир Хусрав, говоря о геометрическом теле, утверждает, что такая форма тела может существовать только в воображении, которое не обладает актуальным бытием и непостижимо органами чувств. Он писал: «Как говорят геометры, оно таково: точка есть основа тела, она лишена длины, ширины и высоты. Когда точки расставим рядом друг с другом и соединим их, появится линия, началом и концом которой является точка».³ и т.д.

Теперь рассмотрим отношение Насира Хусрава к доисламским философским школам. Мыслитель в своих трудах «Джаме'-ул-хикматайн», «Зад

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение. Душанбе, 2016. - С- 71

² Там же. - С.105.

³ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 85.

ул-мусафирин» и даже в Диване стихов часто полемизирует с воззрениями дахритов, одной из доисламских идейных школ, о происхождении которой в литературе нет точной информации.

Насир Хусрав, во-первых, сам дает определение *дахру*, представители которого описывали этот феномен как «абсолютное пребывание (*бакои мутлак*) единичных духов, что не находится под телесным организмом и у него нет разложения и исчезновения»; и также сказали, что «дахр – пребывание хранителя собственной самости, т.е. то, что жизнь истекает из его самости, является неумирающей, а вечным пребыванием того, что не умирает, есть дахр»; и утверждали, что «время есть неограниченное дахром пространство (*дахри мутахаййиз*) и оно [хранитель] вечности тел (*бака*)». ¹ Учитывая этот вывод, поскольку вечность «умирающего, смертного живого» является время, то вечность «неумирающего, бессмертного живого», коим является душа и разум, является вечная непреходящая бытийность под названием *дахр*.

Это означает, что Насир Хусрав опровергает концепцию *дахра* в том смысле, который дан в интерпретации дахритов, приводит его в соответствие со своим исмаилитским учением о душе и разуме, и далее разъясняет свои натурфилософские идеи. Он утверждает, что душа и разум субстанционально являются вечными как и дахр: «Доказательством того, что субстанция души не является исчезающей и ее пребывание есть дахр, и оно – абсолютное извечное и вечное существование, скажем, что «наша жизнь, живучая во времени, в котором она становится таким». Отсюда следует, что жизнь нашего тела акцидентальна, вследствие чего: любой смысл, который возникает посредством акциденции в какой-то вещи, в другой вещи является субстанциональным. Та вещь, смысл которой субстанциональный, бытийно предшествует той вещи, смысл которой происходит акцидентально. Например, мы можем наблюдать, что акцидентальное тепло есть в железе. И пока не удаляется от него огонь,

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 106.

акцидентальное тепло продолжает исходить от него, [в то время как] само тепло - субстанциональное...»¹.

Однако это не означает, что Насир Хусрав соглашается с утверждением дахритов об извечности (*азали*) и вечности (*абади*) мира, отсюда следует, что мир не имеет своего перво двигателя или Создателя. В этом мыслитель оппонирует дахритам в том, что те приводят свои аргументы в пользу того, что «невозможно, чтобы в мире что-то прибавилось или убавилось: любое возникшее прибавление происходит из него, ибо все порождения и бытийные аспекты осуществляются при помощи четырех стихий; и все что не подается прибавлению и убавлению, является вечным; а вечности не присущи начало и конец».²

Изменчивость мира, как видно, главный аргумент Насира Хусрава против дахритов в пользу его убеждения о сотворенности мира. В произведении «Разрешение и спасение» он, доказывая это, отмечает, что «если скажут, что он (мир – К.И.) не привержен событийности, то это будет ложным представлением, ибо мы наблюдаем состояние мира, который меняется в зависимости от холода, жары, света, мрака, рождения и тому подобного. А если утверждают, что он привержен событийности, это выявляется только в сотворенном, а извечное не обладает меняющимся состоянием. Следовательно, мир, приверженный событийности, является сотворенным»³.

Другой вопрос, по которому Насир Хусрав вступает в полемику с дахритами, касается процесса создания и возникновения мира и его элементов. По словам мыслителя, дахриты убеждены в извечности мира, и что все сущее рождено звездами и небесами, и противоречивость их взгляда заключается в том, что они в качестве созданного говорят только о рождающемся сущем. Философ писал: «Стало быть, если создателем рождающихся сущих являются

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 112-113.

² Насир Хусрав. Разрешение и спасение. Душанбе, 2016. - С. 59

³ Там же. - С 61.

небеса и звезды, а мир в целом есть мир со своими рождающимися сущими, то следует, что некоторая часть мира, согласно их мнению, является созданием самого мира. Но невозможно, чтобы существовало нечто извечное, часть которого была возникшей, а часть – не возникшей. А поскольку известно, что рождающаяся часть мира является возникшей, постольку и другая его часть должна быть возникшей».¹

Аналогичные споры вокруг вопросов мира и природы Насир Хусрав проводит с другой группой, которую он называет *ахли табое*, т.е. натуралисты. Эта школа сформировалась во II в.х. (VIII в.н.э.)² Отметим, что «философия естественников стала своего рода революцией умов, сознание средневекового человека поднялось на качественно новую ступень, человечество глубже задумалось о своем месте в мире, во вселенной».³

Между прочим, судя по заключениям Сайида Хусейна Насра, «философия естественников стала своего рода революцией умов, сознание средневекового человека поднялось на качественно новую ступень, человечество глубже задумалось о своем месте в мире, во задача этой школы заключалась в «установлении неразрывной связи между человеком и природой, определении единства всех частей вселенной и ступеней бытия.»⁴ Мыслитель, соглашаясь с ними в существовании природы, и разделяя ее на универсальную и частную, утверждает, что по самому названию «природа» существуют разногласия между ними и философами. При этом он суммарно анализирует взгляды нескольких групп таба'итов (натуралистов). Согласно Насиру Хусраву, по версии одного из них, «природа, как хранитель этих природных формообразователей (*мусаввирот*), есть божественная сила, уполномочена в сохранении мира»; по версии второй группы, порядок миростроения держится на существовании

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 202.

² Диноршоев М.Д. Аз таърихи фалсафай тоҷик (Из истории таджикской философии). - Душанбе: Ирфон, 1988. – С. 270. (на тадж. яз.).

³ История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). В трех томах. Душанбе, 2012. Т. II. - С. 141.

⁴ Там же. – С. 141.

пустоты, ибо она притягивает тело к его месторасположению в мире, «сохраняет его там и не позволяет, чтобы оно покинуло свое место». В качестве примера они приводят керамический кувшин, дно которого мастер создает с множеством отверстий. Если этот кувшин опустить в воду и закрыть горлышко кувшина пальцем, при подъеме кувшина, несмотря на наличие этих отверстий, вода не выливается из него; следующая группа натуралистов утверждает, что «все природное из числа человека, дерева и другого [существа], только влажность, которая имеется в каждом из них, держит в зависимости друг от друга. Подобно тому, что землю может собирать только влажность и если в ней не будет влажности, тогда земля рассыпется. Отсюда стало необходимым, чтобы они сказали – природа есть влажность и влажность сохраняет уровень каждого из них»¹ и наконец, некая группа философов утверждает, что «божественная воля сохраняет эти вещи».

Анализируя все изложенное, Насир Хусрав дает свою формулировку определения природы, назвав ее заместителем Всеобщей Души, которая уполномочена в сохранении частей тела в их формах. Вместе с тем, он опровергает идею натурфилософов, утверждающих, что основными началами природы являются абстрактные принципы, т.е. холод, тепло, сухость и влажность, которые Насир Хусрав относит к формам, а не к формообразователям. Исходя из парности существования в природе двух стихий – влажности и тепла, Насир Хусрав доказывает, что «влажность по отношению к воде является субстанцией, которая в субстанции воды нуждается в хранителе (*хофиз*), также как и тепло в субстанции огня нуждается в хранителе, потому что оба они – влажность и тепло являются акциденциями, а акциденция сама по себе не является становлением (*кийам*)»². Развивая эту мысль, Насир Хусрав в «Зад ул-мусафирин», продолжая опровержение

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 118.

² Там же. – С. 119.

доктрины таба'итов о том, что тело по своей сути образуется из материи и формы, но материя по своей субстанциональности стоит выше, чем форма, которая стала такой благодаря материи, а также то, что согласно таба'итам «форма для материи знаменует акциденцию». «Обвиняя» таба'итов в том, что «они не видели разницу между акциденцией и формой», мыслитель разъясняет свою позицию по этому вопросу в следующей трактовке: «Они говорили, что форма для материи знаменует акциденцию. Поскольку акциденция для своей устойчивости и проявления нуждается в субстанции, а субстанция в своём бытии, непоколебимости и проявлении не имеет потребности в акциденции, поскольку она (акциденция) лишена превосходства субстанциальности. Вот все, что они сказали о состоянии материи и формы»¹.

Более того, Насир Хусрав категоричен в отношении утверждения таба'итов в вопросе о четырех стихиях, которые по своим формообразованиям различны: форма земли – холодность и сухость, воды – холодность и влажность, воздуха – теплота и влажность, огня – теплота и сухость. Претензия Насира Хусрава к таба'итам сводится к тому, что последние придают воде и земле свойство стремления к центру, а воздуху и огню – к периферии: «Суждение же о том, что «две стихии движутся к центру мира, ибо они тяжелы, как земля и вода, а две другие стремятся к периферии, потому что они легки, как воздух и огонь», является простонародным и школярским. Истина заключается в том, чтобы ты знал, что все частицы мира опираются на центр мира. Но в силу приобретённых своих форм каждая из них не даёт другой разместиться в своём месте»².

Следует подчеркнуть, что это единственная школа, идеи которой Насир Хусрав анализирует, опираясь на учение одного из ее известных представителей в лице Мухаммада Закарийа ар-Рази и его сына по многим вопросам

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 87-88.

² Там же. – С. 105.

натурфилософии. Мы не будем подробно рассматривать их только потому, что они исследованы в научных работах Г. Ашурова, Х. Додихудоева и Т. Муродовой¹. Для наглядности приведем высказывание Насира Хусрава о его отношении, например, к суждению Мухаммада Закарийа о способности чувства осязания. Мыслитель отмечает, что «стало быть, мы выяснили, что чувство осязания постигает три разные вещи – тепло и холод, изящное и грубое, движущееся и покоящееся. Суждение этого философа (т.е. Мухаммада Закарийа – К.И.) в одной из этих трех пар истинно, а в других парах ложно. Его суждения о четырех других чувствах – о зрении, слухе, обонянии и вкушении также абсурдно»².

Вопрос о соотношении формы и материи Насир Хусрав рассматривает и в полемике с другой материалистической группой, называемой *асхаби хайуло*, т.е. «приверженцы первоматерии», которая, по утверждению М. Диноршоева, сформировалась во II в.х. (VIII в.н.э.)³. Их идею о первоматерии, как о признаке извечности мира, а также и то, что душа является исходящей от *хайуло* по причине ее наслаждающей тяги к нему – Насир Хусрав по ее невежественности считает несостоятельной.

В «Джамеъ-ул-хикматайн» Насир Хусрав указывает, что, по мнению этой группы, «хайуло – это частные извечные элементы без какого-либо состава, которые все разделены друг от друга и являются истоком тела. Все эти элементы неделимые до максимального мелкого объема с какой-либо природой и составляющих частиц. О душе же они (*асхаби хайуло* – К.И.) говорят, что она – извечная и невежественная субстанция, и что из-за своего невежества она притянулась к хайуло с надеждой получения чувственного наслаждения и

¹ Ашуров Г. А. Философские взгляды Носири Хисрава (на основе анализа трактата «Зад-ал-мусафирин») / Под ред. М. Раджабова. - Душанбе, 1965. – С.125; Додихудоев Х. Философский исмаилизм. – Душанбе: Эр-Граф, 2014. - С.495; Муродова Т. Носири Хусрав ва «Зод-ул-мусофирин»-и ӯ (Насир Хусрав и его «Зад-ул-мусофирин»). - Душанбе: Ирфон, 2010. - С.156.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 309.

³ Диноршоев М.Д. Аз таърихи фалсафаи тоҷик (Из истории таджикской философии). - Душанбе: Ирфон, 1988. – С. 270. (на тадж. яз.).

перемешалась с ним, от которого стала создавать слабые формы для малых живых существ... И душа осталась навечно перемешанной в этой неделимой субстанции».¹

Насир Хусрав определяет, что хайула («первоматерия») заимствована из арабского языка, а в персидском языке имеет аналогию – *араста шода-и аввал* («первозданная») и разделяет ее на два вида: абсолютная (*мутлак*) и сопряженная (*мудаф*) первоматерии. Первый вид первоматерии он уподобляет древесине для изготовления стула, т.е. «древесина устроена и создана для изготовления стула, или серебро для перстня». Второй же вид, по словам мыслителя, не познаваем при помощи чувств и «называется первичной материей. И она постигаема разумом, а не чувствами и ее особенность заключается в том, что «когда древесина принимает форму стула, то она теряет название «древесина» и будет именоваться «стулом». Таким же образом первичная материя, бытие которой обуславливается разумом с тем, чтобы она приняла в себя длину, ширину и высоту, неизбежно вместе с этими тремя атрибутами должна обладать еще и четвертым атрибутом; ибо сначала необходимо наличие вещи, чтобы затем она обрела такие качества, как длина, ширина и высота. А этой вещью является абсолютная первоматерия, которой соответствуют все эти атрибуты».²

Академик М. Диноршоев в предисловии к «Зад ул-мусафирин», анализируя идеи изначальности первоматерии *асхаби хайуло* и в доказательстве Насира Хусрава о ее сотворенности, находит два аргумента мыслителя против этой идеи: первое – идея изначальности первоматерии противоречит Божьему слову; второе – то, что время первоматерии имеет начало и конец, а «имеющее временное начало и конец является возникшим», это значит, что первоматерия из состояния бесформенности переходит в состояние форменности. Далее

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 186

² Насир Хусрав. Разрешение и спасение. – Душанбе, 2016. – С. 170

исследователь строит умозаключение, что «при этом Насир Хусрав не учитывает, что какие бы формы ни приняла первоматерия, она в принципе не исчезает, а продолжает сохранять свое бытие. Окончательный вывод Насира Хусрава состоит в том, что «первоматерия до сотворения мира из небытия не существует»¹.

Что касается влияния рациональных школ ислама, то необходимо отметить, что, говоря о проблематике натурфилософии мыслителя Насира Хусрава, то его объем невелик. В большей части оно касается теологических, метафизических, онтологических и гносеологических вопросов, как о сотворенности или извечности мира, соотношении духовного и телесного и др. Например, почти во всех своих произведениях Насир Хусрав, рассматривая вопрос о единобожии, для его обоснования обращается к суфийской концепции *вахдат ал-вуджуд* («единство существования») с двумя ее компонентами – *хастии воджиб* («необходимо-сущее») и *хастии мумкин* («возможно-сущее»). Однако, по сравнению с суфизмом, где эта концепция используется сугубо для мистического утверждения и обоснования единства Бога, Насир Хусрав допускает использовать *хастии воджиб* («необходимо-сущее») не только по отношению к Единому, но и миру в целом. В произведении «Разрешение и спасение» он писал: «Далее мы утверждаем, что мир в своей целокупности есть возможно-сущее, а не необходимо-сущее, потому что его части являются все возможно-сущими... Таким образом, все части мира существуют потенциально. Растения и животные встречаются именно в таком, а не в необходимо-сущем порядке. Ибо существующие сегодня растения и животные завтра могут не существовать, а могут и существовать. Подобные вещи называются возможно-сущими»².

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 46.

² Насир Хусрав. Разрешение и спасение.- Душанбе, 2016.- 45

Когда Насир Хусрав полемизирует с философами, имея ввиду древнегреческих мыслителей, иногда называя их имена, а также мусульманскими мыслителями, не называя имен ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина (исключение здесь составляет Мухаммад Закарийа ар-Рази как представитель *асхаби хайула*) и других известных личностей, а упоминает менее известных, как Ираншахри, ан-Нахшаби, ас-Сиджистани и др., можно только догадываться об отношении мыслителя к той или иной идее и к взглядам известных ученых. Например, затрагивая вопрос об изначальности, продолженности и вечности мира, Насир Хусрав со ссылкой на неизвестного философа писал: «Для философов *азали* («извечность») означает какой-то предел. И они говорят: *азали* это то, что его бытийность не имеет причину, а существует без нее, противоположность которому является свойство *мухдаса* («возникшего»). Возникшее же то, что имеет причину. И они говорят, что возникшее есть настоящее и оно есть этот колоритный, движущийся и делимый мир, доказательством которого являются его цветы, движения и его части. Следовательно, Творец и Необходимо-сущее этого мира извечны, бытийности которому нет причины и у которого, конечно же, нет ни цвета, ни движения и ни части»¹.

Таким образом, истоки натурфилософских идей разнообразны и они составляют основу рациональных подходов Насира Хусрава в понимании и интерпретации как метафизических, так и физических вопросов. В своих подходах Насир Хусрав, опираясь на философские традиции различных рациональных школ Запада и мусульманского Востока, приводит их в гармонию с кораническими установками. При этом философия Насира Хусрава показывает, что она не зависима напрямую от этих заимствований, так как они были осмыслены им и легли в основу формирования его собственного стиля исмаилитского мышления. В какой-то их части они были адаптированы и

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 168

примерялись к особенностям исламских понятий, концепций и принципов, вследствие чего Насир Хусрав, находясь под влиянием и будучи вдохновленный идеями этих философов, не мог быть ограничен ими, о чем свидетельствует его убедительные собственные аргументы против идей других мыслителей и философов по натурфилософским вопросам.

§ 3. Философско-методологические основы исследования натурфилософии Насира Хусрава

Натурфилософские взгляды Насира Хусрава в целом опираются на универсальную и синтетическую конструкцию философии мыслителя. Здесь подразумевается концепция антиномического логоса, представленная в кораническом понимании вопроса о единстве Бога и мира, и в котором включена и античная форма логоса с ее философской строгостью, что обеспечивает методический отход от метафизики в сторону метафилософии и рассмотрении проблем природы и Космоса. Создаются новые метафилософский и философский аппараты, которые двигают натурфилософию Насира Хусрава к более эксплицированному и обобщенному анализу соответствующих проблем.

В произведениях Насира Хусрава, как было сказано выше, довольно часто встречаются имена таких древнегреческих философов, как Платон, Аристотель, Сократ, Пифагор, Плотин, Евклид, Птолемей, Гален, Прокл, Стагирит, Порфирий и др. Вышеупомянутая философская строгость во взглядах Насира Хусрава, синтезируясь с аристотелизмом, платонизмом, пифагореизмом и неоплатонизмом, сопровождается онтологизацией, которая опирается на сферу научного познания. При этом необходимо указать, что Насир Хусрав был далек от слепого подражания древнегреческим философам, и в большинстве случаев весьма критически относился к их идеям. Например, акцентируя внимание на высказывании Пифагора о софистах, он писал: «Мудрый Пифагор

сказал: «Я не мог опровергнуть высказывания софистов, кроме как с помощью геометрии». Мы же в опровержении взглядов софистов и установлении истины, когда софист говорит «вещи не имеют истину», краткими словами скажем: «Суждение софистов по вещам не выходит из двух предел – либо вещи не имеют истину, либо она есть у этих вещей. Если вещи не истинные, а суждение софистов истинное, то становится очевидным, что оно неверное, потому, что их высказывание якобы верное. И если само высказывание софистов не истинное, то вещи истинные. В обоих случаях их суждения неверны»¹.

Так, философская логика Насира Хусрава соединена с конструкцией определения или же деления, т.е. дефиниции пределов бытия вещей и феноменов. Эти вещи и феномены могут существовать и в материальном, и в духовном, трансцендентном мирах, т.е. имеют свои пределы и границы бытийности. В этом немалую роль играет так называемый «научный платонизм, аристотелизм и неоплатонизм», которые способствовали тому, что Насир Хусрав в интерпретации онтологических и гносеологических проблем постепенно перешел от теологии к философии. Например, заимствуя неоплатоническую идею об эманативном развитии мироздания, мыслитель адаптирует ее к своему учению, создавая триединое единство – Бог-Универсальный Разум-Универсальная Душа. В этом единстве Насир Хусрав ограничивает роль Бога на уровне архитектора, который отдает приказ и организует материю, а не Творца. Мыслитель, таким образом, отделяет Его от «вмешательства» в дела мира, передавая эту функцию в руки Универсальной Души. Универсальную Душу мыслитель фактически приравнивает с нечто универсальной природой: «...универсальная душа является адептом Универсальной Души в том, что свойство Универсальной Души заключается в создании говорящей души в составе человеческой конфигурации, производство видов в родах путем придания им форм и трансформации растения в живой вид

¹ Насир Хусрав. Трапеза братьев. – Душанбе, 2017. - С. 25-26

в составе родов с различными переобразованиями и популяциями. Это относится и к функциям универсальной природы, находящейся в этом мире между небесной сферы Луны и той точкой, которая есть центр мира»¹.

Здесь необходимо отметить, что Насир Хусрав, подобно древнегреческому философу Плотину в его «Эннеадах», очерчивает триадическую иерархическую структуру, состоящую из «Единого», «интеллекта или разума» и «души». Эти три понятия не считаются равными, но фактом остается то, что возникает иерархическая структура в их учении.

А.Ф. Лосев суть учения неоплатонизма определяет следующим образом: «неоплатонизм как идеалистическая философская система сводится к учению об иерархическом строении бытия и к конструированию его ступеней, последовательно возникающих путем постепенного ослабления первой и высшей ступени в следующем нисходящем порядке: «единое», «ум», «душа», «космос», «материя».²

Хотя Насир Хусрав принимает это за базовую основу, но также добавляет к ней другие элементы и делает её более сложной. Насир Хусрав погружается в идеи Платона и визуализирует реальность как разделение на два мира: материальный (или чувственный, сенсительный) и нематериальный (или умопостижимый, духовный) мир. Процесс оформления и постоянного их соединения в учении мыслителя предстает как процесс становления, точнее самостановления и самодвижения, как такового. Дело в том, что Душа представляется как сила, от которой расчленяются другие души, становятся движущими силами тел, в которые они переходят. Душой же обладают не только человек, но и животные, и растения: «Стало быть, скажем, что субстанция, которая заключена в сперме животных, семенах и корнях растений, называется душой. Она есть ибдаистская (ибда³ - творение из ничего, вне

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. - С. 121.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. - М.: Искусство, 1980. - С. 176.

времени и без посредства материи – К. И.) субстанция. А то, что является ибдаистской субстанцией, не может быть частью чего-либо. То же, что не есть часть чего-либо, его сила бесконечна. Разве не видишь, что она в семенах и спермах бесконечна в меру сил индивидов»¹.

Душа в одушевленных телах выступает как в качестве перводвигателя, так и регулятора его состояний, и это, как полагает Насир Хусрав, по сравнению с четырьмя стихиями, которые не имеют душу, относятся к составляющим элементам тела. Уровень этих стихий в теле регулируется душой, в противном случае происходило бы что-то неестественное: «Если бы стихии в телах живых существ были бы равномерными, то не следовало бы, чтобы живое существо было на земле. Также не следовало, чтобы оно поднялось в воздух...».²

Вместе с тем, Насир Хусрав считает, что разумный мир постоянно меняется и поэтому материальные объекты не могут поддерживать стабильную идентичность, отсюда трудно понять их истинные натуры. И наоборот, нематериальный, духовный мир является одной из «форм» или «идей», которые являются постоянными и вечными. Форма или идея выходят за пределы времени и пространства. Эта мысль раскрывается в следующих суждениях Насира Хусрава: «Переход вещи из состояния, в котором она находится, в другое состояние при помощи соединяющейся с ней вещи, есть доказательство случающегося между ними противоборства, благодаря которому они изменяют свое состояние... В этом противоборстве, существующем между ними, заключена целесообразность той формы, из которой при помощи нетелесной действующей силы, заключенной в семенах растений и сперме животного, скрытой от чувств и явной для разума, возникает некая глина»³.

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 120-121.

² Там же.-С.121

³ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 210.

Можно предположить, что выступая против древнегреческой софистики, Насир Хусрав предлагает создание нового по отношению к ортодоксальному исламу идеалистического знания, что приводит к другому уровню рационального дискурса. Это, в частности, обеспечивается за счет синтеза греческой философии и ее приобщения к мусульманской традиции философствования, что неминуемо привело исмаилитского мыслителя к рационализации размышлений над проблемами как духовного, так и светского, а в нашем случае - натурфилософского характера (триединое единство, как трансцендентное явление и универсальная природа, как реальный феномен). Отметим, что рационализм как философское направление признает разум, как основное средство познания и поведения людей. Для наглядности обратимся к Насиру Хусраву, который подтверждает это в следующих высказываниях, размышляя об онто-метафизической проблеме: «И утверждаем, что, если кто-либо допускает мысль, что, если у Господа, кроме этого были бы другие миры, его царство было бы больше, то ему следовало бы узреть очами разума, чтобы выяснить, действительно ли этот мир является царством Божиим или нет? Ибо если этот мир был царствием Божиим, то не видно было бы ему краев. Но у этого мира видны края. Следовательно, необходимо будет признать, что все, что находится за этими краями, не относится к царствию Божию»¹.

Утверждая разум, как важнейший способ познания, Насир Хусрав постепенно приближается к натурфилософскому толкованию процессов мироздания. Вслед за возвышением роли разума в познании мира мыслитель для более убедительного доказательства своих теорий прибегает к пифагореизму, т.е. к нумерологии: «А все, что познаваемо, находится под эгидой Разума и Разум предшествует ему. Подобно тому, как все числа носят названия «единица»: одна тысяча, одна сотня, один десяток и тому подобные. Название «единица» закреплена за ними в связи с тем, что единица является

¹ Насир Хусрава Разрешение и спасение. –Душанбе, 2016.-С .99-100

причиной чисел, и до нее нет никакого другого числа. Единица присутствует во всех числах, а в самой единице нет иного числа, разве что потенциально. Ибо единица является причиной чисел, а числа все являются следствием. Это подобно тому, как железо фактически присутствует во всех мечах, а в самом железе нет никакого меча, разве что потенциально»¹.

Методологические принципы для разработки натурфилософских идей Насира Хусрава на основе нумерологии далее развиваются в идее упорядоченности мироздания. Идея упорядоченности сущих имеет отношение с философской логикой с релятивным их существованием, т.е., чем больше условности в начале одних сущих, тем больше они умалены по своим достоинствам в степенях мировой иерархии. Иерархическое упорядочение сущих в рамках теории нумерологии и определении их предела производится в сопоставительном ракурсе через дилеммы «больше-меньше», «до и после» или наоборот: «Когда части стихий в природе сочтены непропорционально, дух, являющийся явлением Божьей милости, не соединяется с той натурой, ибо недопустимо, чтобы одни вещи, идущие в центр мира для соединения с натурой, от справедливости и Божьей милости извлекали больше выгоды, чем другие и притесняли друг друга в их принятии. Когда части стихий в природе распределены непропорционально и одна из них больше другой, то она притесняет эту слабую часть»².

Другое дело, когда вопрос касается временного происхождения сущих, заключающемся в смысле линейного временного упорядочения процесса мироздания в пространственном отношении понятий «до» и «от»: «Тот, кто допускает говорить, что до бытия мира и его возникновения не было вечности и дахра, тот говорит, что вечность появилась с возникновением мира... Слово «до» сказывается только в конце времени и в конце места. Временная и

¹ Насир Хусрава Разрешение и спасение. – Душанбе, 2016.-С.96

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 361.

пространственная протяженность находится между этими двумя словами, т.е. между «от» и «до», оказывающимися в разных точках, посередине которых помещается протяженность, как мы говорим: «отсюда досюда», «от поры до поры»¹.

К этому следует добавить другую конструкцию предела, заключающуюся в том, что в метафизике и натурфилософии Насира Хусрава отрицается всякое сравнение сущих опять же по степени их расположения в иерархической лестнице мироздания. Этот метод, скорее, используется для большего отделения трансцендентных сущих от натуральных явлений. И не только. В подобных интерпретациях можно наблюдать и определение позиции человека по отношению к этим трансцендентным сущим, где Насир Хусрав стремится к «освобождению» действия человека от них. В «Разрешении и спасении» мыслитель приводит ответ имама Джа‘фара Садика на вопрос о том, что принужден ли человек к тому, что делает или он свободен в своих действиях, ибо если он свободен в своих действиях, то это неуютно Господу и необходимо наказание: «Его (человека – К.И.) положение промежуточное между двумя действиями: не принудительное и не свободное»².

Далее Насир Хусрав обращает внимание на то, что «высказываниям имамов свойственно сокровенное толкование» и «смысл данного высказывания заключается в том, что человек является посредником между животным и ангелом; и человеку свойственна как чувственная, так и разумная душа (нафси ‘акила), одна свойственна животному, а другая ангелу»³.

Здесь речь идет о другом методологическом подходе к разъяснению проблем философии Насира Хусрава: использование та’вила – аллегорический метод толкования, который приравнивается к его современному варианту

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 352

² Насир Хусрав. Разрешение и спасение. – Душанбе, 2016. – С.130

³ Там же. - С.130

толкования текста – герменевтики. Та’вил, как верно отмечает таджикский философ Х.Додихудоев, является герменевтикой исмаилитов, которая «судя по содержанию их трактатов, не сводится к толкованию текстов, в частности Корана, в религиозном смысле»¹. Иными словами, та’вил в таком своем значении способствует отходу от норм шариата к философскому пониманию вопросов.

Такое понимание исмаилитскими мыслителями следует из разделения смысла постигающих объектов на «захир» (эзотерическое) и «батин» («экзотерическое»). Именно в рамках формулы «явное-скрытое», или же захир и батин вышеуказанное линейное понимание времени и пространства преодолевается в учении Насира Хусрава с переориентацией на обоснование проблем, связанных с духовными и материальными сущими. Эта модель используется и в отношении натурфилософских проблем, но в тесной связи с космическими и трансцендентно-духовными явлениями: «... скажем, что следы постоянного движения в частях общего тела, находящихся в его периферии, неподверженность претерпеванию и покою в тех частях общего тела, которые находятся в центре и далеки от периферии, и неподверженность их действию движения – все это является достойным свидетелем того, что это общее тело двигается к периферии душой»².

А.В. Смирнов, обобщая значение парадигмы захира и батина в суфизме и исмаилизме, подчеркивает, что она относится не только к отношению между высказанностью и смыслом, «но может быть распространена и далеко за пределы этого отношения: «Во-первых, она может описывать и другие способы указания на смысл: смысл обычно понимается в исламской мысли как скрытое, выявляемое благодаря указанию на него чего-то явного. Во-вторых, пара «явное-скрытое» употребляется и там, где речь не идет непосредственно о

¹ Додихудоев Х. Философский исмаилизм. – Душанбе: Эг-Граф, 2014. - С. 146.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 459.

смысле и его выявлении благодаря указанию и где связь между явным и скрытым может мыслиться иначе, нежели «указание». Так, схематика «явного» и «скрытого» объясняет логику соотношения между «действием» (*фи'л*) и «намерением» (*ниййа*), обоюдная связь между которыми составляет «поступок» (*'амал*)... Та же схематика явного и скрытого лежит в основании исмаилитского понимания совершенства ал-Кирмани и Насир-и Хусрав и др.»¹

Так, применительно к натурфилософским проблемам парадигма захир и батин Насира Хусрава выступает в роли связного в соединении духовного и материального. Духовное, с точки зрения мыслителя, скрыто для простого человека, а материальное имеет первоначальное происхождение. В природе материальное все время рождается и разрушается, превращаясь в другое тело, в неограниченное количество частиц. Продолжая мысль о «действии» этих тел, мыслитель подчеркивает существование противоборств, взаимосогласие, подчинение или неподчинение сущих друг другу: «Объяснение этих противоборств, взаимосогласий, неповиновений и повиновений, имеющих место между действующими и претерпевающими сущими мира и обуславливающими появление животных и растений, также подобно этому примеру. А может быть оно больше скрытно [чем приведенный пример], ибо то творение более возвышенно, чем это творение. Чем творение возвышенное, тем больше у Творца (имеется в виду Всеобщая Душа – К. И.) инструментов для его создания».²

Такое разъяснение вопроса позволяет говорить о формировании более научного переосмысления идей или, как было уже отмечено, более идеалистического знания. Путь к решению лежит через философско-натуралистическое знание, представленное Насиром Хусравом в бóльшей

¹ Смирнов А.В. «Смысл» и «форма»: два пути трансценденции (О. Памук и классическая арабо-мусульманская эпистемология) // Вопросы философии. 2016. № 4. - С. 37.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 213.

усовершенности, несмотря на то, что отдельные его элементы и связи все еще проникнуты приобщением к духовному, метафизическому истоку знания. Это естественное явление для средневекового Востока того времени, где сложились особые обстоятельства во всех сферах жизни мусульман. Об этом в свое время писал А.Е. Бертельс: «Представления, свойственные его эпохе, господствуют над мышлением Насир-и Хосрова, и он не может выйти за их рамки»¹.

Но даже в таких вопросах, как тавхид или вопрос о сотворенности или вечности мира исмаилитские авторы, в том числе и Насир Хусрав, пытались изыскать логическую и рациональную основу философских знаний. К примеру, начало возникновения вещи мыслитель видит в соединении четырех стихий, объясняя это переходом «из одного состояния в другое индивидов (стихий – К.И.) и их носителя так, что теплые из них становятся холодными, холодные – теплыми, сухие – влажными, влажные – сухими, дабы то объемлющее, называемое «огнем», в другое время называлось бы «водой». Изменение состояния вещи свидетельствует о ее возникновении»².

Но важно здесь и то, что для возникновения и становления этих объектов требуется движение или действие извне, так как они не могут быть вообще бездвижными. Насир Хусрав полагает, что все эти объекты приводятся в движение Всеобщей Душой, оказывая принудительное воздействие на них. Такое становление объектов в пределе их воздействия составляет Вселенную, которая, получая энергию от Души, вечно находится в движении, которое определяется временем. Этот тезис Насиром Хусравом раскрывается в следующем отрывке: «А вращение небосклона – это результат веления [Творца]. Следовательно, время является результатом деяния Творца. Кроме того, мудрецы высказали подобные утверждения, говоря, что время является ничем иным, как последовательно друг за другом изменением положения тел. А

¹ Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. - М.: Издательство восточной литературы, 1959. - С. 46.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 249.

данное слово означает, что время является результатом действия действующего, ибо все вещи расположены под куполом небесных сфер, и когда небесные сферы вращаются, изменяется и положение вещей. Ибо [при этом] меняется каждая точка пространства, в котором они расположены. А вращение неба не знает покоя, так как его время не знает конца»¹.

Окончательная форма мироздания от единой триады производится в следующих уровнях бытия Вселенной: материя, небесные сферы, четыре стихии, растения, животные и человек. Кроме того, каждый уровень также состоит из целого ряда вещей, равных числу рангов уровней в иерархии. Например, «небесная сфера», которая занимает седьмое место в иерархии, состоит из семи планет. Напомним, что Насир Хусрав и в этом отношении находился под влиянием идей поздних неоплатоников. Можно смело утверждать, что хотя основная иерархическая структура учения Насира Хусрава была заимствована у Плотина и неоплатоников, далее она была адаптирована так, что примирилась с исламскими понятиями.

Здесь следует указать еще на один интересный методологический принцип разьяснения бытия мира, который получил название тождества двух миров, или микро- и макрокосм, смешанный с аристотелевским взглядом о мире идей. В совокупности, Насир Хусрав все это практикует, к примеру, в вопросе о семи планетах: «Семеричные планеты – Солнце, Луна, Сатурн, Юпитер, Марс, Венера и Меркурий в телесном мире являются следами тех прекрасных сущих, которые есть первоначала мироздания. В микромире, коим является человек, следы от тех семи начальных субстанций проявляются в семи признаках: жизнь, знание, сила, познание, действие, воля и существование»².

Теория микро- и макрокосма в своем роде является неким методологическим приемом, посредством которого Насир Хусрав пытается

¹ Насир Хусрав Разрешение и спасение. – Душанбе, 2016. – С. 25-26

² Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. - С. 104.

объяснить природу, масштаб и источники знаний. В текстах мыслитель описывает тот объем знаний, который известен ему. Он пытается добиться этого путем внесения этих знаний в эту сложную синтезированную систему, делая акцент на логику. Можно утверждать, что логика рассматривалась им как научная база, которая могла бы обеспечить обоснование и систематизирование научных, в том числе и натурфилософских знаний. Возвращаясь к вопросу о Всеобщей Душе, которая выступает в качестве перводвигателя, Творца материального мира, следует отметить, что Насир Хусрав тем самым строит конструкцию синтеза духовного, интеллибельного и материального, сенсбельного, что дает становление сущего. Такое комбинированное становление Насир Хусрав стал называть Вселенной. Благодаря Вселенной выполняется трансформация от мира смыслового к миру материальному, что также имеет сложную конструкцию. Дело в том, что, не говоря уже о Всеобщем Разуме, сама Всеобщая Душа тоже находится вне Вселенной, и оба они не должны быть смешаны с телесным существом в силу того, что находятся близко к Богу, который «пречистый». Только Вселенная, выступая в качестве «всеобщей природы», как об этом говорилось выше, замещает в телесном мире Всеобщую Душу. Она, как и телесный мир, для которого является основой, считается возникшей и поэтому тело изменчиво: «Следовательно, возникшей является Универсальная Душа (*Нафси Кулл*), материальной основой (*мадда*) для которой является Слово (*Калима*) Создателя [без изъянов] при посредничестве разума. И, воистину, возникшим является этот телесный мир, по той причине, что возникший есть то, что подается изменениям (*хадаспазир*). А изменение есть нечто вроде движения, состояния покоя, возрастания, уменьшения и им подобного. И все эти состояния обнаруживаются в телесном мире»¹. Тело, тем самым, по своему смыслу тождественно со своим первоначалом, чем обеспечиваются его оформленные качества и это происходит в мире идей, в

¹ Насир Хусрава. Разрешение и спасение.-Душанбе, 2016. - С. 30

мире Всеобщего Разума, за что он получил название разумного, интеллигентного мира. Все то, что находится ниже этого мира, относится к миру чувственной материи, и он находится внутри Вселенной, который без идей и сам по себе не имеет никакого признака жизнеспособности. Все это составляет космогоническое и космологическое учения Насира Хусрава, что проанализировано Р.З.Назариевым. В частности, он заключает, что «в представлении исмаилитов мир – не результат совокупного творения готовых вещей, а результат стадийного, ступенчатого самоизлияния Первоначала, хотя нельзя отрицать, то, что в то же время в исмаилистской литературе говорится и о мироздании в течение шести дней и одним разом... Но это, как мы потом увидим, только внешняя сторона вопроса. Внутренне же оно все-таки имеет стадийный характер, ибо в исмаилизме четко обозначен начальный предел времени, которое не извечно по сравнению с Богом: оно появляется вместе с приведением в движение небесных тел и небосводов, которые, в свою очередь, сотворятся после Всеобщего Разума и Всеобщей Души без наличия времени»¹.

В этих суждениях Насира Хусрава явно доминирует умозрительная методология, и она составляет основу решения философских проблем, в частности, натурфилософских идей. Логика здесь выступает как часть философской системы знаний Насира Хусрава, которая построена сообразно другим представителям рациональных школ мусульманской философии, особенно логике Ибн Сины, которая, в частности, характеризуется академиком М. Диноршоевым следующим образом: «... все разделы логики (Ибн Сины – К.И.) объединены в единую монолитную систему на основе фундаментальной идеи о том, что наиболее простые формы мышления являются своего рода «кирпичиками», из которых воздвигаются более сложные формы мышления: понятие как простейшая клеточка мысли, выражающая

¹ Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философско-теологических проблем в исмаилизме. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С. 43.

отдельный предмет и его свойства, есть тот материал, из которого строится суждение, являющееся более сложной формой мышления, фиксирующей связи предметов и явлений действительности»¹.

Логические конструкции обоснования натурфилософских вопросов можно увидеть в следующих трактовках соотношения четырех стихий с другими явлениями и их признаков: «Следовательно, природные стихии также нуждаются в первоэлементе, ибо каждая из стихий наделена длиной, шириной и высотой, а также, соответственно, теплом, влажностью и сухостью. И скажем, что каждой из этих четырех стихий нужна первоматерия, чтобы она включала в себя длину, ширину и высоту, каждая из которых тонка. Необходимо наличие вместилища также и для тепла, холода и влажности. Ибо когда древесина принимает форму стула, то она теряет название «древесина» и будет именоваться «стулом». Таким же образом первичная материя, бытие которой обуславливается разумом с тем, чтобы она приняла в себя длину, ширину и высоту, неизбежно вместе с этими тремя атрибутами должна обладать еще и четвертым атрибутом; ибо сначала необходимо наличие вещи, чтобы затем она обрела такие качества, как длина, ширина и высота. А этой вещью является абсолютная первоматерия, которой соответствуют все эти атрибуты. И когда у нее выявляются данные атрибуты, то она теряет название «первоматерия» и к ней прикрепляется название «телесности»².

Логические приемы в интерпретации философских вопросов учения Насира Хусрава, в частности, его натурфилософских взглядов, тесно связаны с герменевтикой, как теорией интерпретации классических текстов и восстановления первоначального смысла терминов, фраз, идей и концепций, включенных в данный текст. Обращаясь к натурфилософским проблемам, Насир Хусрав часто разъясняет значение слов или терминов перед переходом к

¹ Диноршоев М. Д. Натурфилософия Ибн Сины. - Душанбе, 1985. - С. 37.

² Насир Хусрав. Разрешение и спасение. Душанбе, 2016. - С. 63

анализу конкретного объекта. В «Разрешении и спасении» он дает толкование термина *хайула* («первоматерия») следующим образом: «Знай, о брат, что термин *хайула* («первоматерия») заимствован из арабского языка, а в персидском языке он означает *араста шода-и аввал* («первозданная»). Существует два вида первоматерии: первый называется абсолютной (*мутлак*), а второй – сопряженной (*мудаф*). Сопряженная первоматерия подобна древесине для [изготовления] стула, для которого она является первоматерией. То есть древесина устроена и создана для изготовления стула. Таким же образом, для перстня первоматерией является серебро. А абсолютной первоматерией является то, чего невозможно обнаружить без формы [при помощи чувств]. Например, древесина и серебро обнаруживаемы вне формы стула и перстня. И абсолютная материя, которая не познаваема при помощи чувств, называется первичной материей»¹.

В этих примерах Насир Хусрав обращается к опыту, основанному на чувствах, которые получены из конкретных явлений природного значения, и поэтому эти примеры в качестве доказательства теоретико-умопостигаемых предположений выступают в качестве основных критериев истинности в натурфилософских объектах изучения. При таком подходе к опытной методологии у Насира Хусрава проявляются признаки сенсуалистического редукционизма. Эта методология довольно четко просматривается при рассмотрении Насиром Хусравом вопроса о соотношении телесных элементов организмов и предметов. Например, в «Разрешении и спасении» мыслитель существование одной вещи в другой (вещи) считает возможным двенадцатью способами. Для наглядности мы процитируем только шесть названных мыслителем этих способов: «Знай, о, брат, что существование одной вещи в другой возможно двенадцатью способами. Один из них подобен тому, как часть располагается в целом; как, например, рука и нога в теле человека в качестве его

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение. – Душанбе. - С.63

частей. Второй [способ] подобен существованию целого в части; например, тела человека в его органах, ибо тело представляет собой совокупность органов. Третий подобен нахождению воды в сосуде. Четвертый [способ] объясняется наличием акциденций в субстанции, подобно седым волосам при старости. Пятый [способ] подобен смещению одной вещи с другой, например, уксуса с медом, которое именуется «секангабином». Шестой [способ] подобен нахождению кормчего на судне»¹.

Очевидно, что Насир Хусрав переходит от умозрительного осмысления картины природы к исследованию конкретного предмета или объекта, существующего в материальном мире, что дает повод говорить о том, что качественно-количественная интерпретация этих объектов превалирует над умозрительным рассуждением. Тем не менее, преподнесение природы мыслителем на основе ее собственных двигателей вовсе не шло далеко до той степени, чтобы отбросить принцип движения от Первоначала и найти причину движения в элементах природы в иерархической форме мироздания. Насир Хусрав может говорить вне иерархии лишь тогда, когда затрагивает отдельно взятый случай философии природы. Поэтому чисто естественно-натурфилософские идеи разбросаны по всем его произведениям и имеют имплицитный характер. Поэтому важно отметить, что как в античном и средневековом мировоззрении, во взглядах Насира Хусрава не было принято разделение натурфилософии и науки о природе, несмотря на то, что вопрос о природе занимает важное место в учении Насира Хусрава.

Такое отношение к натурфилософии долго сохранялось, со времен Ренессанса вплоть до XIX в. Например, в основе натурфилософии итальяно-хорватского философа Ф. Патрици лежит учение о Едином: «Во всеобщности вещей по необходимости есть нечто Первое... Оно есть Начало вещей... оно

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение. – Душанбе, 2016. - 56-57

есть Единое, и это Единое есть Благо, и это Благо есть Бог, и все эти пять — тождественны»¹.

Тем не менее, в понимании Насира Хусрава «Единое», «духовно-трансцендентный» и «телесный мир» представлены в единении, последнее одушевлено энергией Первоначала, где Вселенная, или универсальная природа выступает как источник материальной жизни, который бесконечно рождается и гибнет. Гилозоитский характер жизни заключается в том, что одушевление мира также бесконечное, и движение и время тождественны жизни телесных существ.

Таким образом, философско-методологическая основа исследования натурфилософии Насира Хусрава многовариантна. Она включает в себя идеи, принципы и конкретные способы и приемы эпистемологического характера, которые ориентированы на исследование различных сторон натурфилософских проблем, затрагиваемых в учении Насира Хусрава. Эта методологическая основа представляется в систематизированной форме, и она во многом отличается от внетрадиционных исламско-теологических средств разьяснения проблем мира. Важность этой концепции заключается в том, что, хотя она не могла претендовать на разрешение основных мировоззренческих проблем, при этом создала благоприятную почву для философского размышления по данным проблемам.

¹ Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. Учеб. пособие. — М.: Высш. школа, 1980. - С. 256.

ГЛАВА II. ПРИРОДА – ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА НАСИРА ХУСРАВА

§ 1. Проблемы субстанции и причинности в натурфилософии Насира Хусрава

Общеизвестно, что причинность в противоположность субстанции определяет нечто, предопределяющее поток явлений, и оно неподвижное и самодовлеющее. Причинность имеет двойное значение: в ней заложен смысл бытия и небытия. В реальном мире она указывает на мощь бытийности того, что предшествует той или иной вещи, как исток или начало, и реально утверждается, т.е. поиск причины означает поиск мощи бытия в вещи и явлении. В чисто телеологической интерпретации вещи и явления лишаются способностью самопроизводства и самобытийности, а подчиняются воле Бога.

Эта проблема в ходе развития человеческого мировоззрения приобрела более серьезный характер и стала одной из тех идейных проблем, вокруг которых шла непримиримая идейная борьба на протяжении всей истории интеллектуальной мысли. В философской системе позднего средневековья категории «субстанция» и «причинность», несомненно, занимают одно из центральных мест в определении основы бытия. Представители школы исмаилизма субстанцию и причинность считали одним из важнейших вопросов метафизики и физики, полагая, что многие вопросы умозрительных наук основываются именно на них.

Это, в принципе, составляет основу учения Насира Хусрава о единстве бытия в целом, и натурфилософии, в частности, где важное место занимают проблемы субстанции и причинности. Данные категории раскрывают свой онтологический, а затем и натурфилософский характер через двойственное

отношение к духовному и телесному, бытию и небытию. Онтологические вопросы в натурфилософском учении Насира Хусрава прокладывают путь к вопросам философии природы, начиная от разъяснения субстанциональности и причинности. Это означает, что нам следует рассматривать элементы натурфилософии не только извне в отношении к миру, но также и изнутри, т.е. в отношении самости этих элементов, также как и не изолированно от других онтологических категорий, в тесной органической связи с такими категориями как «бытие», «сущее», «существо», «начало бытия» и др., образующиеся вместе с субстанцией.

Что же представляет собой «субстанция» и «причина» в учении Насира Хусрава? Необходимо отметить, что термин, используемый в исламской философии как эквивалент греческого *ousia* в значении субстанции, это *гаухар* - персидское слово, которое арабизировано в форме *джавхар*. Первичным его значением является «драгоценный», что, вопреки *ousia*, не имеет никакого отношения к субстанции. Кроме того, субстанция имеет свою «пару» – акциденцию, которая, в какой-то мере, может служить в качестве носителя признаков субстанции. В «Зад ал-мусафирин» философ утверждает, что «мерой субстанции является то, что она самодовлеюща по своей сущности, принимает различные противоположности, из-за чего не лишается субстанциональности, бывающей устойчивой по своей сути, и ее бытие зависит от нее самой, а не от чего-то другого. Акциденция же – это то, что существует в другом, но она не знаменует его элемент. Акциденция сама по себе, без другого не бывает самодовлеющей»¹.

Таков и суфийский подход к вопросу о соотношении субстанции и акциденции с той лишь разницей, что суфии в качестве всеобщей и всеобъемлющей причины считают Бога, обладающего такими атрибутами, как

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 86.

истинный, единый, вечный, всеведущий, всемогущий и т.д. Кроме того, как отмечает М.Т. Махмаджонова со ссылкой на Джалаледдина Руми, «различие между трансцендентальным существованием и существованием реальных явлений он (т.е. Руми – К.И.) видит в том, что первое нуждается в последнем. Трансцендентальное существование является необходимым условием безусловного существования различных форм явлений»¹, где вопрос о причинности и субстанции выходит на ключевое место. Этот же автор о них пишет: «Субстанции феноменального мира являются носителями акциденции (араз), которые не имеют самостоятельного существования и зависят от сущности (зот). Оба этих понятия зависимы друг от друга и являются парными. Они являются преходящими и не вечными»².

В «Разрешении и спасении», отвечая на вопрос «что такое субстанция», Насир Хусрав называет ее «родом всех родов» (*джинс ал-джинс*)), под которым находятся все вещи без исключения и добавляет: «И когда тебя спросят: «Что такое субстанция?», – отвечай, что субстанция это то, самость чего едина, и оно соединяет воедино противоположные вещи, но при подобном соединении вовсе не меняет свое состояние». Тут же Насир Хусрав разделяет субстанцию на два вида с их краткими определениями, доведя до совершенства свои умозаключения натурфилософских проблем: «Если спросят: «Сколько видов бывает субстанция?», – отвечай, что двух видов, один – односложный, а другой – составной. Если спросят: «Какой из них односложный?», – скажи, это – душа. Если спросят: «Какие противоположные вещи соединяет воедино душа, не меняя свое состояние?», – скажи, что к ним относятся знание и невежество, добро и зло, благонравие и порочность. И если скажут: «Какая субстанция является составной?», – отвечай, что это весь мир и все, что в нем есть. И если скажут: «Какие противоположные вещи объединены миром?», – скажи, что он

¹ Мамаджонова М.Т. Философия Джалолиддина Руми. - Душанбе, 2007. – С. 109-110.

² Там же. – С. 109.

объединил шесть противоположных друг другу своих сторон, таких как низ и верх, лево и право, перед и зад, каждая из трех которой противоположна другой. Подобным же образом, земля, вода, воздух, огонь, свет и тьма также противоположны друг другу»¹.

Субстанция, согласно Насиру Хусраву, бывает телесной и духовной. Когда речь идет о соотношении духовной и телесной субстанции, то, как верно отмечает Х. Додихудоев, «... сущее в представлении исмаилитов, есть телесное и духовное, существующее в форме конкретных телесных субстанций и акциденций, разума и души и т.д. Иначе говоря, единственная реальность, о которой, с точки зрения исмаилитов, можно судить определенно, это мир телесных и духовных сущностей. Творец не относится ни к тем, ни к другим».² Телесная субстанция в отличие от духовной имеет четыре стороны, три координаты – длина, ширина и глубина, ограничена количеством и объемом, обладает серединой, краями и лицевой стороной. Кроме того, «ни одно тело не позволяет другому телу долго задерживаться на его месте; одна его доля не может замещать две его доли; одновременно оно не образует две различные формы и его способность принимать такие соответствующие ему акциденции как холод и тепло, чернота и белизна и др. не безгранична, т.е., если железо наполняется до предела, то оно более не может наполниться, ибо тело принимает акциденции ограниченно»³.

Акцентируя внимание на телесную субстанцию, философ выделяет два значения бытия субстанции тела: первое, когда тело благодаря субстанции приобретает акциденции, и это значение относит к результату действия пассивной силы, на примере серебра, которое заключено в перстне; второе

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение.- Душанбе: - С. 55-56

² Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987. – С. 59.

³ Там же. – С. 86-87.

значение есть форма, которое относит к активной силе, на примере формы перстня, который сделал ювелир из куска серебра»¹.

Философ допускает большую вероятность бытия формы без материи, чем бытие материи без формы, которую считает устойчивой «благодаря своему производителю», и которая «существует в душе без материи». Субстанцию же по своей сути считает формой, а не материей. В качестве примера он приводит огонь, субстанциональным действием которого являются свет и тепло, как суть формы огня, и заключает: «Стало быть, горение и освещение происходят от огненной формы, а не от материи огня, ибо материя огня та же самая, что у воды. Раз установлено, что действие происходит от формы, то очевидно, что субстанция в действительности есть форма, а не материя»².

В соотношении субстанции и акциденции и материи с формой идея Насира Хусрава заключается в том, что субстанция соединяется с акциденцией, а материя с формой, благодаря этому они превращаются в основу существования. Субстанция и материя приобретают устойчивость лишь тогда, когда первая соединяется с акцидентией, а вторая с формой. Насир Хусрав пишет, что акциденция проявляется через устойчивость субстанции, а существование и устойчивость субстанции заключается в существовании и проявлении акциденции. Творец превратил форму и акциденцию в основу существования и проявления субстанции и материи, «также сделал устойчивыми субстанцию и материю, благодаря устойчивости в них акциденции и формы»³.

Таким образом, Насир Хусрав отделяет форму не только от материи и субстанции, но и от акцидентии, придавая форме доминирующее значение. С изменением формы изменяется и сама субстанция. Выделяя акцидентию и

¹ Там же. – С. 87.

² Насир Хусрав. Разрешение и спасение. Душанбе, 2016. – С. 88.

³ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 67.

форму, противопоставляя их субстанции и материи, Насир Хусрав предпочтение отдает форме. Насир Хусрав всячески подчеркивает примат формы над материей и субстанцией. В конечном счете различие между формой и акциденцией в не понимании субстанции, и хотя отделение акциденции не ведет к этому, но субстанция сохраняет свое состояние. Более того, субстанция благодаря форме приобретает понятие субстанциональность. Для Насира Хусрава форма более значительна, чем акциденция. Он пишет: «Длина, ширина, глубина тел являются формами, а не акциденцией. Не видишь, что благодаря им, тела являются телами. Эти три формы дают телам деятельность»¹.

Кроме того, Насир Хусрав, во-первых, явно различает субстанцию (*джавхар*) от существующего (*мавджуд*), и она также основана на четком разделении от сущности и существования. В этом подразделении *джавхар*, в первую очередь, рассматривается как первое вещество, но не первопричина, коим является Всеобщая Душа. Во-вторых, последовательность умозаключения мыслителя в итоге приводит к тому, что нельзя назвать Бога субстанцией, которая ограничена в пределах, а Бога невозможно «заточить внутри границ», и Он выше всяких субстанций и акциденций, которые находятся в пределах Его творения. Действия Бога, по словам Насира Хусрава, являются только созидательными и эманационными, и он не предпринимает действий временного характера. Субстанцией не может являться и Всеобщая Душа в качестве основы частичных душ, которые находятся в теле и присутствие души отличается от наличия других органов в теле. Тем временем, Душа не является и акциденцией. Насир Хусрав доказывая это, писал, что «душа [в теле] находится и не так, как вода в сосуде или в кувшине; ибо сосуд и кувшин являются вместилищем воды, а душа не нуждается во вместилище. Кроме того, душа в теле пребывает не так, как кормчий на судне; ибо кормчий

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 70.

на судне одновременно может находиться в одном месте, а в других частях судна его нет; тогда как в теле человека нет места, которое было бы лишено души. Ибо если какая-либо часть тела была бы лишена души, то подобная часть оказалась бы неживой и неподвижной, также [следует сказать, что] душа»¹.

В этом отличие учения Насира Хусрава от других учений рациональных школ ислама, например, суфизма, где также проблема субстанции и причинности занимает одно из ключевых мест. В суфизме, как отмечает К. Олимов, «все субстанции, кроме божественной, являются конечными. Субстанции феноменального мира являются носителями акциденции (араз). Акциденция не имеет самостоятельного существования, она зависит от сущности (зот), а бытие того, что не имеет самосуществования и зависит от чего-то другого, является преходящим и временным. Следовательно, оно не может быть причиной всего сущего. А если так, то должна существовать всеобщая, вечная, всеобъемлющая причина. Таковой может быть только Истина (бог), которая Едина»².

Остается только сопоставить эти определения субстанции с теми, которые даны в учениях других мусульманских философов, например, Ибн Сина и Насир ал-Дин ал-Туси. Что касается Ибн Сины, то он даёт следующее определение субстанции: «Субстанция – это все то, что существует не в субстрате, а наоборот, является сущностью и тем, существование чего не зависит от другой вещи, которая была бы его вместилищем и носителем»³. Насируддин Туси, определяя субстанцию, отмечает, что «субстанция есть сущее, существующее вне подлежащего»⁴.

Если в отношении конкретной субстанции можно найти надлежащие ответы, то по поводу причины каждый ответ или утверждение влечет за собой

¹Насир Хусрав. Разрешение и спасение. - Душанбе, 2016. - С. 55-56

²Олимов К. О. Хорасанский суфизм. - Душанбе, 1994. – С. 86.

³Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. – Душанбе, 1985. - С. 68.

⁴Диноршоев М. Философия Насреддина Туси. - Душанбе, 1968. - С. 100.

новые вопросы, т.е. любая вещь имеет свою причину, а эта причина восходит к другой причине, которые могут продолжаться до бесконечности, исключая Бога и Всеобщую Душу, которые выше первоматерии и формы. Напомним, что Насир Хусрав мир по его природе считает сутью формы, которая возникает от первоматерии (*хайула*), а все его порождения как растения и животные, как и сам мир, являются формами. В этом его взгляды близки с идеями Аристотеля, который в «Метафизике» разъясняет вопрос о вещи по форме и материи. Форма относится к тому, что это за объект, а материя относится к тому, из чего он сделан на примере глины. Для Аристотеля материя сама по себе не может быть вещью. Это может быть составная форма и материя, которая может быть вещью¹, поскольку Аристотель часто выступает против идеи его учителя Платона о том, что абстрактные формы являются конечной реальностью.

Насир Хусрав в значении причины использует слово (*'иллат*), которое подразделяется на различные подвиды. Прежде всего, философ устанавливает Всеобщую Душу в качестве первопричины, точнее действенной первопричины, которая сотворяет первоматерии, и субстанции остальных сущих. Он подчеркивает, что «творения основаны на четырех причинах (*'иллат*), а именно на причине, связанной с первоматерией (*'иллат-и хайулани*), действующей причине (*'иллат-и фа'или*), орудийной причине (*'иллат-и алати*) и целокупной причине (*'иллат-и тамами*), которые, как нам известно, действуют в этом мире. А причинами, связанными с первоматерией, являются [природные] стихии (*таба'и*), которые принимают различные формы. А действенной причиной мира является Всеобщая Душа, которая проявляет свои следы в мире в качестве частных душ (*нафсха-и джуз'и*). И его инструментальная причина – суть этих небесных сфер и звезд, которые служат Всеобщей душе в качестве орудий»².

¹ Аристотель. Метафизика. Соч.: В 4-х т. Т.1. - М.: Мысль, 1976. – С. 232.

² Насир Хусрав. Трапеза братьев. - Душанбе, 2017. - С.25

Такая классификация отличается от той, которая предложена Ибн Синой, что, в свою очередь, соответствует аристотелевскому ее варианту. Ибн Сина, подобно Аристотелю, признает четыре вида причин, а точнее, четыре способа объяснения в изучении природы: 1) действующая причина (*'иллат ал-фа'илийа*), а именно то, что принуждает двигаться или изменить положения и, следовательно, называется источником или принципом движения и изменения (*мабда' ал-харака*); 2) материальная причина (*'иллат ал-'унсурийа*), определяемая как то, из чего генерируется вещь, в которой происходят изменения или движения, и то, что сохраняется до, во время и после процесса изменения; 3) формальная причина (*'иллат ал-суриййа*), то есть то, в чем что-то изменяется или перемещается; 4) целевая причина (*'иллат ал-га'иййа*) или то, ради чего происходит изменение или движение»¹.

Насир Хусрав, как Ибн Сина, соответственно, берут вышеуказанные причины в качестве объяснительных принципов, которые необходимы как теоретическая основа для исследования природного мира. Этот метод разъяснения применяется им к естественным организмам: все, что порождается и разрушается, и все, что может изменяться из числа материи и формы. Например, он отмечает, что «форма стула сначала появляется в душе плотника без материи; затем плотник выводит ее наружу [воплощая] в древесине, которая является материей (первоматерией), чтобы она была обнаруживаема при помощи чувств»². Это относится к формальной причине.

Независимо от того, рассматривает ли мыслитель физические или метафизические причины, любое движение или изменение (будь то само существование или просто какая-то новая случайность), он объясняет, что для этого требуются три фактора: первая – форма, которая возникает в результате изменения; второе – субстанция, в которой эта форма возникает; третье –

¹ Ибн Сина (Авиценна) Абу Али. Избранные философские произведения: Жизнеописание. Книга знания. Указания и наставления. Книга о душе. – М.: Наука, 1980. – С. -325-332.

² Насир Хусрав. Разрешение и спасение. - Душанбе, 2016. - С.64

первоначальная лишенность или ограничение этой формы по ее возможности. Это имеет сходство с интерпретацией причинных связей, изложенных Аристотелем в его «Физике», где он писал: «Очевидно, таким образом, если существуют причины и начала для природных вещей, из которых как первых [эти вещи] возникли не по совпадению, но каждая соответственно той сущности, по которой она именуется, [то следует признать, что] все возникает из лежащего в основе субстрата и формы... Что касается лежащей в основе природы, то она познаваема по аналогии: как относится медь к статуе, или дерево к ложу, или материал и бесформенное [вещество] еще до принятия формы ко всему обладающему формой, так и она относится к сущности, к определенному и существующему предмету. Итак, одно начало – этот [субстрат] (хотя он не так един и существует не в том смысле, как определенный предмет), другое же – определение и, кроме того, противоположное ему – лишенность»¹.

Насир Хусрав трансформирует значение лишенность бытия в небытие и его обозначение в пределе бытийности. Это предположение метафорически разъясняется на примере птицы, когда она исчезнет из вида наблюдателя и перед ним возникает небытие. Отсюда «ты узнаешь, что начало ее небытия есть предел, да таким образом, что данное небытие для тебя кажется пределом, точно также как тебе казалось пределом ее бытие. Таким образом, понадобилось небытие птицы в качестве предела ее бытия»².

Насир Хусрав разъясняет и соотношение причины (*'иллат*) и следствия (*ма'лул*), которые считает неразделимыми и без наличия временного интервала между ними. Метафорически это объясняет на примере Солнца, которое является причиной дня как его следствия. Вместе с тем, мыслитель указывает на то, что «хотя между причиной и следствием нет разделения, тем не менее,

¹ Аристотель. Метафизика. Соч.: В 4-х т. Т.3. - М.: Мысль, 1981. – С. 77.

² Насир Хусрав. Трапеза братьев. – Душанбе, 2016. - С.44

превосходство, основа, преобладание и совершенство принадлежат причине, а слабость, отставание и нужда – следствию»¹.

Дилемма причина–следствие отражается в смысл бытия–небытия, которое также имеет свой предел и оно верно в отношении любых вещей и явлений, кроме Бога, который не имеет начала и конца. Но небытие не имеет значения без отношения к бытию. На языке Насира Хусрава, мир является следствием, поэтому причина имеет свой предел, который в его учении носит название *ибда'* – начало творения в безвременности. В качестве аргумента для верности этого утверждения он приводит птицу в качестве бытийной, «и познаешь его пределы, как с точки зрения пределов его тела, так и с птичьих качеств, посредством которых она отличается от вьючных животных и от травоядных. И когда эта птица исчезнет из твоего взора, то перед тобой возникает его небытие, и ты узнаешь, что начало ее небытия есть предел, да таким образом, что данное небытие для тебя кажется пределом, точно также как тебе казалось пределом ее бытие. Таким образом, понадобилось небытие птицы в качестве предела ее бытия»².

В соотношении причины и следствия реальных вещей Насир Хусрав выделяет то, что следствие может по своим показателям иметь сходство со своей причиной, или же отличаться от нее. Следствие, которое не по всем показателям похоже на свою причину, является, например, «семя (*нутфа*) животных и куриное яйцо, которые, если получают поддержку своего рода путем пестования, однажды превращаются в животное или в кур. А что касается следствия, которое ни по одному показателю не похоже на свою причину, то к нему относятся, например, вода, испускаемая животным после мочеиспускания (*аб-и вадий*), и его семенная жидкость (*аби мази*), которые суть следствия животного, но никогда не станут похожими на него. Другим примером может

¹ Насир Хусрав. Трапеза братьев. – Душанбе, 2016. – С. 28.

² Там же. - 2017. - С.44

быть дверь, которая является следствием (продуктом труда) плотника, но она никогда не становится похожей на самого плотника. Примером следствия, которое по одному показателю может быть похожим на свою причину, служит день, который является следствием Солнца»¹.

Вместе с тем, философ первопричину считает материальной причиной (*'иллат-и хайулайи*), а вторую причину – «формальной причиной» (*'иллат-и сури*). Первопричина является причиной происхождения четырех стихий со своими двойственными свойствами: тепло, с одной стороны, способно соединиться с сухостью, от чего возникает субстанция огня, а с другой – с влажностью, от чего возникает субстанция воздуха; одна часть холода соединяется с сухостью, от которой возникает субстанция земли, а другая часть – с влажностью, от чего возникает субстанция воды. Насир Хусрав со ссылкой на неких мудрецов (вероятнее всего – древнегреческих философов) разделяет эти четыре состояния по их активности на две части – тепло и холод – действователи (*каркун*), а влажность и сухость – претерпевающими действия (*карпазир*).

Далее философ противопоставляет свойства этих соединений: они бывают положительные и отрицательные, и выступают в качестве элементов, которые активны и имеют сохраняющую, созидательную, оживляющую и укрепляющую функции и образуют экспансивную деятельность в организмах сущих: «И из тех двух претерпевающих тоже один – высший, а другой – низший претерпевающий. А высшим действователем является тепло (*гарми*), а низшим – холод (*сарди*). Соответственно, высший претерпевающий – это сухость (*хушки*), а низший – влажность (*тари*). Следовательно, субстанция огня состоит из высшего действователя, которым является тепло, и низшего претерпевающего – сухости. И из двух, свойственных им действий, здесь влияют легкость (*сабуки*) и скорость (*зуди*)... А субстанция воздуха состоит из

¹ Насир Хусрав. Трапеза братьев. – Душанбе, 2017. – С. 64.

низшего действующего – тепла и низшего претерпевающего – влажности. Поэтому одной стороной он связан с низшим действующим, то есть с огнем; а другой – с низшим претерпевающим, то бишь с водой... Субстанция воды состоит из низшего действующего, которым является холод, высшего претерпевающего, то есть сухости, и оказалась под воздействием их действий: влажности и тяжести (*гарани*)... А субстанция земли состоит из низшего действующего, которым является холод, высшего претерпевающего, то есть сухости, и оказалась под воздействием их действий: тяжести и скорости»¹.

Так, в философском учении Насира Хусрава материя – это основа бытия всех процессов, предметов и явлений материального мира с элементарными ее формами, как простые стихии: земля, вода, воздух и огонь, из которых образуются все остальные тела. Эти элементарные субстанции, несмотря на различные их формы, изменчивы и постоянно переходят друг в друга. Соединение стихий по своим противоположным субстанциональным свойствам вызывает причину пробуждения жизненной силы всех природных существ. Так, основу всякой бытийности природных вещей и явлений Насир Хусрав объясняет как сопредельностью и взаимосвязанностью четырех стихий, так и их противоположностью и противостоянием. В природе существуют три вида существ: минералы, растения и животные, которые вовлечены в этот процесс. Они как бы роды, которые состоят из различных видов, но имеющие целесообразность бытия и как верно отмечает Т. Муродова «каждый мир (т.е. мир минералов, растений и животного – К.И.) так или иначе устремлен и связан с вышестоящим или же превосходящим миром, подобно тому, как растения питаются теми веществами, которые находятся в почве, и эти неорганические вещества, превращаясь в органическое, становясь затем элементом и плодом».² В «Зад ал-мусафирин» философ отмечает, что «смысл этого

¹ Насир Хусрав. Трапеза братьев. – Душанбе, 2017. – С. 67.

² Муродова Т. Философия Носири Хисрава. Душанбе, 1994. – С. 35.

сказанного нами суждения о том, что «тело существует со множеством частиц и претерпеваний», состоит в том, что его частицы распадаются на очень мелкие части, из которых можно образовать крайне малые формы. Из того, из чего возникает малая форма, может возникать и большая форма, оно также бесчисленно принимает форму одну за другой. Формы проявляются в этой субстанции»¹.

Так, можно констатировать, что согласно Насиру Хусраву, материя без телесной формы не существует. Но и телесная форма, как субстанция, обуславливающая существование реально возникающих тел, становится без материи или обособленно существующей, не имеющей форму субстанцией, или превращается в отрешенную от материи форму, то есть разум души.

Вещи, имеющие отношения к минералам, растениям и животным, должны переходить от слабого к сильному состоянию и от дефектности к своему совершенству, т.е. трансформироваться посредством различных форм к лучшему. Каждое из этих сущих имеет своеобразное отношение друг к другу, начиная от господства одних и подчиненности остальных, до благородства отдельных видов. Среди каждой из этих сущих философ выделяет самых благородных, отмечая, что «... первым порождением, возникшим в мире, были необработанные самоцветы (*гавхарха-и нагузаранда*), самым ценным среди которых является красный рубин (аметист). Затем от Всеобщей Души появились во всеобщей природе другие вещества, самым лучшим среди которых было то, что служит едой для людей, а им является пшеница. Затем из Всеобщей Души в материальном мире появилось другое существо. Это было животное, сущность которого проявляется в превосходстве человека»².

В концепции причинности Насира Хусрава часто используется понятие *мабда'* (основа, начало, принцип), которое тесно связано с уже известной нам

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 213.

² Насири Хусрав. Трапеза братьев. – Душанбе, 2017. - С.68

неоплатонической концепцией эманации божественного света или энергии, приведенной в соответствии с теорией чисел Пифагора: «Ибо все, что обладает бытием, соответствует определенному числу; а также все, что обладает бытием, воспринимается разумом и находится под его началом. Отсюда следует, что единица есть Разум, и царство Божия также в действительности есть Разум, а не что-либо иное. И Разум есть начало, ибо если он не был началом, то все вещи не оказались бы под его контролем. И когда верно было установлено начало, то неизбежным становится наличие последующего, в котором обнаруживается влияние начала; подобно тому, как единица обнаруживается в двойке, ибо мы обнаруживаем в двойке две единицы. Так мы утверждаем, что за Разумом последует Душа»¹.

Такое разъяснение причинности с влиянием нумерологии Пифагора присуще и суфизму, который, по словам А.В. Смирнова, «достаточно необычен и в то же время прямо связан со всеми основными положениями суфийской философии», впрочем, и для исмаилитской философии Насира Хусрава. Их сходство заключается в иерархическом строении числа, которое переносится на бытие сущих. Этот автор отмечает, что «для линейной концепции причинности обычным, если не сказать тривиальным, сравнением и иллюстрацией служит пример числового ряда. Каждое из чисел существует, только если уже существует предшествующее ему, и все они восходят к своему началу, к единице; единица открывает ряд (неважно, принадлежит ли она сама к числам или нет — в этом вопросе среди средневековых арабских мыслителей нет единства) и задает его направление: числа возрастают по мере приращения новых единиц»².

В этих утверждениях речь идет не о причине, а о принципах бытия. Как было отмечено в предыдущих частях нашей работы, Насир Хусрав предлагает,

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение. – Душанбе, 2016. – С.102

² Смирнов А.В. Понимание причинности в средневековой арабской философии// Средневековая арабская философия: проблемы и решения. - М.: Восточная литература, 1998. – С. 74.

хотя явно не утверждает, что природа может быть понята в двух смыслах: пассивная природа, соответствующая материи вещества, и активная природа, которая соответствует формам его материи. Этот вывод следует принципу философа о том, что всё, что движется, должно быть перемещено чем-то, что имеет важное значение для его естественной философии, а именно для доказательства первого двигателя. Вышеупомянутый принцип значителен, потому что, если все природные вещества способны к самопроизводству, но существует потребность в этом двигателе для общего движения космоса. Эта двусмысленность в философии Насира Хусрава о природе, а именно о том, является ли природа активным источником движения или пассивным фактором движения, стала источником обсуждения по вопросу о различиях между движением и действием сущих, которые, соответственно, исходят из-за внешних причин и тех, которые исходят из-за внутренних причин. Это означает, что они могут исходить в результате проявления своей или чужой воли. Но они бывают разными и не все могут относиться к причине или субстанции, например, время.

Ш.Х. Карамхудоев, сопоставляя взгляды Насира Хусрава и Джалолиддина Руми, отмечает, что Руми, как и Насир Хусрав, «считает, что время не является самодовлеющей субстанцией и его мнение соответствует релятивной концепции времени. Руми, как и Насир Хусрав, признает время свойством вещей»¹.

Проявление воли первопричины или субстанции разъясняется философом и в его теории о необходимости и возможности. Подчеркиваем, что одна из характерных черт теории причинности Насира Хусрава заключается в широком использовании модальных терминов «необходимость» и «возможность» для анализа причинно-следственной связи. Эта практика особенно заметна в дискуссиях философа о причинности, где подчеркивается дилемма

¹ Карамхудоев Ш.Х. Сопоставительный анализ религиозно-философских идей Носира Хусрава и Джалаледдина Руми. –Душанбе: 2011 - С. 104.

необходимости-возможности, в которой говорится, что причина и следствие сосуществуют во времени. Иными словами, Насир Хусрав считает необходимым обосновать тезис о необходимости так, чтобы приоритет причины имел онтологический, а не временной характер. Этот тезис особенно четко проявляется в смысле концепции необходимосущего и возможносущего: «То состояние, что преходяще, есть не что иное, как тело, находящееся во времени, из которого возникают все вещи, в том числе и телесные... То бытие, что потенциально, не может придти к актуальному бытию только при посредстве некоего актуализатора, который сам уже актуально существует, т.е. его бытие необходимо, а не потенциально. То есть он не должен быть «бывающим», чтобы мог привести того, что находится на стадии «бывания» к стадии «бытия». Когда же изменяющееся состояние вещи проходит, она из стадии «есть» направляется к стадии «была». Это «есть», являющееся необходимосущим, превращает возможносущее в необходимосущее»¹.

Этот тезис Насир Хусрав обосновывает на основе примера птицы, существующей в настоящее время как необходимосущая в сравнении с другой птицей, существующей пока в яйце и имеющей возможность дойти до уровня необходимосущей. В этом аргументе философ анализирует событие следующим образом: сама по себе вещь или явление может существовать или не существовать; и, рассматривая это в связи с тем, что они имеют только возможность сделать это, хотя их существование или несуществование не всегда от них зависит. Затем он утверждает, что существование или несуществование какой-либо вещи от другой вещи требует другой силы, которая разрушает это равновесие. Чтобы поддержать этот вывод, он обращается к версии о самодостаточности Всеобщей Души, о которой он говорит: она достаточная причина для всего, что существует от другого.

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 430-431.

Исходя из этого аргумента, Насир Хусрав, в конечном счете, делает вывод о том, что с существованием первопричины существование следствий не просто возможно, но и необходимо: «Растения и животные встречаются именно в таком, а не в необходимосущем порядке. Ибо существующие сегодня растения и животные завтра могут не существовать, а могут и существовать. Подобные вещи называются возможносущими. А эти две вещи, то есть растения и животные, каждая есть одна из частей мира. Следовательно, мир в своей целокупности, как было заявлено, является возможносущим, и он может стать сущим, не иначе, как посредством необходимосущего»¹.

По этим утверждениям философа можно судить, что здесь речь идет об активной причине, которая вызывает движение. Такая позиция противопоставлена заключению Аристотеля в его «Физике» о том, что некоторые вещи в природе могут двигаться против природы и своего положения², но соглашается с ним в том, что эти движения бывают вольными и невольными и являются внутренними причинами движения вещи. Она находит свое подтверждение и в следующих установках Насира Хусрава, когда он, обсуждая субстанциональное начало вещей, утверждает, что «помимо естественного движения существует волевое движение. Стало быть, верно, что всякая форма, в которой совмещены различные субстанции, образована насильно и принудительно, и образующим форму, является носитель волевого движения. Далее скажем, что сфера со всеми находящимися в ней разнообразными субстанциями (каждой из которых присущи своя природа и форма, действие и состояние) состоит из тех форм, которые соединены и образованы носителем волевого движения. Это есть ясный аргумент»³.

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение. – Душанбе, 2017. – С.45

² Аристотель. Метафизика. Соч.: В 4-х т. Т.3. – М.: Мысль, 1981. – С. 231.

³ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. – Душанбе, 2005. – С. 174.

Насир Хусрав считает, что этот вариант причинности применим ко всем случаям причинно-следственной связи. Тем не менее, он признает важные различия между различными вещами, которые действуют как причины. Наиболее важными являются различия между Богом и подлунными веществами. Философ также считает, что знание и воля необходимосущего неизменны, и они есть принципы, которыми он действует и благодаря которым он производит первый разум, и, напротив, с существованием подлунного вещества существование его эффекта обычно не является необходимым, а просто возможным. Подлунная субстанция является предметом или субъектом причинности, которая актуальна как причина, когда оно находится в определенном состоянии по своей возможности. Насир Хусрав утверждает, что «возможным является то, что выступает в качестве посредника между бытием и небытием. Так, одной из частей мира является огонь, и он суть возмозносущий, и по той причине, что его тепло может переходить в холод, а его сухость – во влажность, тогда он будет водой, а не огнем. Переход тепла в холод и сухости во влажность в мире свидетельствует о верности данного положения. Следовательно, огонь есть потенциальная (*хадд-и имкан*) вода. Таким образом, все части мира существуют потенциально»¹.

Рассматривая субстанцию и причинности бытия, невольно приходим к вопросу о том, какова разница между субстанцией и причиной в предметах природы и натурфилософии Насира Хусрава. Прежде всего, необходимо иметь в виду, что мыслитель называет Всеобщую Душу и субстанцией, и первым началом или же перводвигателем. Эти два понятия, под которыми подразумевается один и тот же смысл: она – субстанция, потому что все остальные сущие ниже нее, и от нее истекают по порядку прежде или позже во времени; она – первопричина, потому что все вещи и явления отличны от нее, подобно действию от деятеля или подобно произведенной от производящей.

¹ Там же. – С. 45.

Кроме того, как следует из вышеизложенного, не всякая вещь, именуемая субстанцией или началом, может быть причиной. В «Джаме‘-ул-хикматайн» Насир Хусрав на примере круга, демонстрирует, что точка – это начало линии, но не ее причина: «Если кто-либо нарисует круг, то другой бы спросил: «Скажи, где я начал рисовать линию [круга]? Этот его вопрос неуместен, потому что, если кто-либо указывает на какую-либо точку и скажет, что «ты начал рисовать эту линию с той-то точки», то тот человек ответил бы ему: «Приведи аргумент в пользу того, что начало точки находится именно там»¹.

Если взять во внимание теологическую интерпретацию вопроса относительно творения мира «в один миг» (*турфат-ул-‘айн*) в метафизике Насира Хусрава, то можно констатировать, что мгновение есть начало действия, т.е. начало движения, а это означает, что субстанция – более общее выражение, чем причина. Иными словами, субстанция, согласно Насиру Хусраву, это то, что внутренне содействует порождению и устройению вещи, а причина – это то, что внешне содействует происхождению вещей и явлений. Субстанция определяется в более общих проблемах причины.

Подводя итоги философствования Насира Хусрава по вопросам субстанции и причинности в рамках его натурфилософского учения, следует указать на их рациональное содержание и в некоторой степени – антисхоластическую направленность: он не создал систему только формальных логических аргументов для теоретического оправдания догматов своей религии. Это не означает, что концепция субстанции и причинности Насира Хусрава не имеет отношение к теолого-онтологическим проблемам. В целом, эта концепция нашла свое выражение в ориентации на природу, на реальные вещи и явления, а также человека со всеми его достоинствами и неизменными чертами.

¹ Носири Хусрав. Чомеь-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 226.

§ 2. Природа: принцип единства и многообразия

Для мыслителей средневекового исламского мира, в том числе Насира Хусрава, философия природы (натурфилософия) включала в себя широкий круг дисциплин, которые мы должны дифференцировать. Самой фундаментальной частью этой натурфилософии является *таби'а* (араб. – «природа»), т.е. исследование вещей и явлений, подвергающихся эволюции и изменению. Но натурфилософия также изучала все различные типы природных объектов: стихии, небеса, животных и самих людей. Поэтому, в принципе, философия природы обширна и разнообразна, ее сфера простирается от метафизических до физических, от духовно-психологических до космологических аспектов, от минералогии до анатомии, от изучения растений до постижения звезд и т.д.

Вместе с тем, нельзя сбрасывать со счета то, что, как нам уже известно, Насир Хусрав единство мира, подобно другим идейным школам ислама, рассматривает в двух его взаимосвязанных формах. Имеется в виду мир духовного и мир телесного. Х.М. Зиёев, изучая единство и разнообразие мира, с точки зрения Руми, отмечает, что «с точки зрения мыслителя, материальный мир ограничен, духовный мир не имеет границ; этот создан для мирян, тот – для небесных, этот сотворен для испытания, тот – для воздаяния за поступки. Все образцы и подобию духовного мира существуют в материальном мире. Для того, кто не признает духовного мира, материальный мир превращается, по выражению Руми, в «пространство для глупцов («ахмаккада»)»¹.

Поскольку в мусульманской философии, в том числе в ее натурфилософии, доминировала умозрительная методология, Насир Хусрав в некоторых частях своих трудов противопоставил ей опытную методологию. Этот опыт основывался на созерцательно-когнитивных процессах познания мира, вытекающего из чувств, близких к конкретным явлениям и процессам

¹ Зиёев Х.М. Суфийский орден Мавлавия. - Душанбе: Хумо, 2007. - С. 111.

природы. Рассматривая природу на основе ее первоначальных принципов, Насир Хусрав обращался к аристотелевскому принципу «движения от другого». Вместе с тем, он как исламский и исмаилитский миссионер, естественно, не мог подобно, скажем, ал-Беруни, рассматривать натуралистические вопросы вне религиозного контекста. Даже само понятие *таби‘а* («природа») Насир Хусрав разъясняет в рамках своей космогонической доктрины как некий прототип Всеобщей Души. В «Джаме‘-ул-хикматайн» («Свод двух мудростей») философ отмечает, что «воистину, хранителя этих изображений в разных и различных форм называли *таби‘а* т.е., «природой»¹. При этом он соглашается с определением Аристотеля, который считает «природу началом движения (*харакат*) и покоя (*сукун*)», и комментирует его следующим образом: «Это означает, что когда субстанция вещи стала бытийной, она стала существовать вместе с единичными свойствами первоэлементов (*муфрадоти табоеъ*) и она составляла [с ними] единство в режиме реального времени. И когда эти высшие акциденции соединились с субстанциями первоэлемента (*джавахири хайуло*), произошло начало движения и покоя вместе от того единства, т.е., когда эти единичные свойства первоэлементов в составе тепла, холода, влаги и сухости с их признаком восприимчивости субстанции объединились в таком порядке, который существует, началось их движение»².

Более того, движение в философии исмаилизма в целом, и в учении Насира Хусрава – в частности, приобретает не только важное значение для развития материального мира, но и самой истории. Об этом справедливо отмечает Х. Додихудоев в следующем своем заключении: «Фундаментальное значение для философии исмаилитов признания движения природы заключается, прежде всего, в том, что обновление не только природы, но и

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 117.

² Там же. – С. 117

истории связывается ими со свойством движения и изменения, присущих природе и истории»¹.

В этом порядке мироздания таким образом, посредством движения в самом принципе единства мира, зарождается его многообразие. Насир Хусрав подтверждает это на примере начального проявления телесных существ и их свойств, помимо тех, что было указано выше: одни из них – тяжелые, которые стремятся вниз, а другие – легкие, поднимающиеся вверх. Этот тезис, который, по словам Насира Хусрава, не был принят ученым и врачом Мухаммадом Абу Бакром ар-Рази (865-925), потому что он считал, что «если так, то следовало бы, чтобы эти свойства снизошли в тела от Бога, и если так, то природа была бы в Боге, что абсурдно»².

Насир Хусрав также излагает определения других разных групп, не упоминая их названия: одна из них считает, что «порядок мира в пустоте»; другая также убеждена, что «универсальное тело не распространяется со своего места, если нет пустоты»; третья доказывает, что природа – влага и только она может соединить вещи; четвертая подтверждает, что «все вещи содержат влагу и тепло», в отсутствии одного из которых тело разлагается; группа философов уверена в том, что только воля Бога может сохранить вещи, и название этой воли «природа». После рассмотрения этих взглядов, наконец, Насир Хусрав приводит взгляд *ахл ал-та'вил* (сторонников аллегорического толкования герменевтики, т.е. исмаилитов), которые считают: «Природа подобна заместителю Всеобщей Души, которая уполномочена в сохранении частей тела в их формах, и опровергли высказывание тех, кто считал, что «природа – хранитель изображений, или влаги и тепла» тем, что тепло и влага также являются формами, а не изображениями... и тех, кто хранителем мира считал пустоту – вопросом о том, что если мир сохранен пустотой на его

¹ Додихудоев Х. Философский исмаилизм. – Душанбе, 2014. – С. 237.

² Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 117.

месторасположение, то почему воздух, вода, земля и огонь не смешивались и оставались разделенными друг от друга?»¹. Это – природа в широком ее смысле, доказательством чему также послужит то суждение Насира Хусрава, когда он в «Зад ул-мусафирин» называет Всеобщую Душу живым миром: «Скажем, что Общая Душа сама по себе есть некий живой мир»².

В таком ее представлении она схожа с природой, которая истолковывается в натурфилософии Ибн Сины. Академик М. Диноршоев, анализируя этот вопрос, отмечает, что в данной концепции «следует отличать широкое и узкое понимание натурфилософии. В широком смысле натурфилософия у Авиценны есть учение о неживой и живой природе, о мире веществ, растений, животных, включая и человека. В узком же смысле натурфилософию Ибн Сины можно трактовать как философскую пропедевтику естественно-научного знания, как философское учение об общих принципах природы и ее познания»³.

Примечательно, что Насир Хусрав обозначает его как *таби'ати кулли* (универсальная природа). В «Хон ул-ихвон» («Трапеза братьев») философ дает определение универсальной природе: «Универсальная природа является одной силой Всеобщей Души, которая возвышена над миром первоначал, а ее виды и образы – хранителями формата...»⁴. Широкий смысл природы имеет метафизическое значение, и оно связано с тем, что от эманативного соединения силы двух первоначал – Всеобщий Разум и Всеобщая Душа образуется остальная часть этой универсальной природы: девять небесных сфер (*афлоги нухгона*), небесные тела (*аджроми самови*), от сферы Луны – четыре стихии, а далее от этих стихий образуется материальный мир (в узком смысле природы), точнее, троичное существо – минералы, растения и животные.

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 118-119.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 538

³ Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. - Душанбе, 1985. - С. 66

⁴ Насир Хусрав. Трапеза братьев. – Душанбе, 2017. - С.97

Мы не будем затрагивать здесь космологические темы Насира Хусрава, связанные с природой в широком ее смысле, о чем достаточно подробно написано в исследованиях ведущих советских и постсоветских ученых, как А.Е. Бертельс¹, Х. Додихудоев², Т. Муродова³, А. Шохуморов⁴, Н.Арабзода⁵, Р. Назариев⁶, Ш. Карамхудоев⁷, Т. Корнеева⁸ и др. Для наглядности приводим заключение Т.Муродовой, которая отметила, что «опираясь на космологические учения своих предшественников, Носири Хисрав пытается конкретизировать природу каждой планеты и Солнца в отдельности. Он считает, что Солнце по своей природе сочетает сухость и тепло, Луна – мокрая и холодная. Эти свойства Луны и Солнца обуславливают нормальную жизнедеятельность живых существ на Земле... Лишь в единстве они обуславливают существование земных существ»⁹.

Они различны и отличаются признаком превосходства одних над другими, но едины в том, что, по сути, образованы от этих четырех стихий. Насир Хусрав обосновывает единичность указанных живых порождений (*муваллидат*) и их телесное разнообразие с разъяснением пути трансформации четырех стихий в телах, подчеркивая, что «все они претерпели трансформацию, да таким образом, что драгоценный камень, растения и животные в настоящем своем состоянии не похожи на эти четыре [стихии]. А то, что является серединым между естественным и искусственным продуктом, например, мед, драгоценный камень, мускус и им подобное, также далеко от схожести с природными стихиями. Ибо живые существа обладают превосходством над

¹ Бертельс А. Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. - М.: Издательство восточной литературы, 1959. - С. 67- 90

² Додихудоев Х. Философский исмаилизм. – Душанбе, 2014. - С. 198-230.

³ Муродова Т. Философия Носири Хисрава: на основе «Джомеъ-ул-хикматайн»-а. - Душанбе, 1993. – С 38-53.

⁴ Шохуморов А. Концепция познания Носири Хусрава. Автореф. дисс. к. ф. н. Душанбе, 1990.

⁵ Арабзода Н. Мир идей и размышлений Носира Хусрава. - Душанбе, , 2003. - С. 123 -156.

⁶ Назариев Р. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава. – Душанбе,, 2011. - С. 156- 180.

⁷ Карамхудоев Ш.Х. Сопоставительный анализ религиозно-философских идей Носира Хусрава и Джалаледдина Руми. – Душанбе , 2011. С- 78- 90.

⁸ Корнеева Т.Г.Философские взгляды Насира Хусрава (на материале трактата «Раскрытие и освобождение»). Дисс. к.ф.н. М., 2016;

⁹ Муродова Т. Философия Носири Хисрава: на основе «Чомеъ-ул-хикматайн»-а. - Душанбе, 1994. – С 53.

четырьмя стихиями тем, что результат их деятельности далек от схожести с этими стихиями и им подобными существами, а также тем, что они являются живыми»¹.

В узком же смысле Насир Хусрав рассуждает о внутренних свойствах живых порождений, как часть природы. Важнейшим звеном в определении внутренней природы, т.е. основных свойств тел, занимает дилемма *фо'ил*² («действующий») и *мафъул* (претерпевающий). Синтезируя взгляды Аристотеля и неоплатоников, и адаптируя их со своим исмаилитским учением с некоторыми изменениями, Насир Хусрав раскрывает суть этих двух понятий через концепцию перводвигателя. Для начала мыслитель строит свое умозаключение на том, что в телесном мире, в природе «образование образованного возникает благодаря образователю. Образователь же есть действующее, а образованное – претерпевающее». Здесь же философ в качестве первого действующего называет мудрого создателя, т.е. Всеобщую Душу (Бог не выступает в этой роли), который есть «образователь общего тела – мира, соединитель формы с материей и создатель материи с первоначальными формами, которые есть суть длины, ширины и глубины, и благодаря коим тело приобрело телесность. Форма есть след действующего на претерпевающего, который возникает вместе с формой»³.

В дилемме действующего–претерпевающего заложен смысл насильственной склонности, т.е. принудительное движение материи, которая противопоставлена естественному, волевому наклону, в силу которого тела, удаленные из своего естественного места, стремятся вернуться к нему. Это считается передаванием двигателем силы тела в состояние его движения (например, к камню, брошенному вверх, или огню, который принудительно

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение. – Душанбе, 2016. - С. 45

² Персидско-таджикский вариант произношения арабского слова *фа'ил*.

³ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 182.

через железо или камень направляется вниз). Так, Насир Хусрав разделяет движение на три вида: естественное, принудительное и волевое. Характеристика этих видов движения мыслителем очень близка к теории об импетусе в механике, т.е. движущей способности, естественно существующей в брошенном теле в какое-либо направление, которое в XIV в. было развито французским философом, логиком, натурфилософом и механиком Жаном Буриданом»¹.

В трудах Насира Хусрава, конечно, нет понятий, принятых в современной физике, как импульс или механика. Но фактом остается сама постановка вопроса и пути его решения на примере того же брошенного камня вверх. Первое, что привлекает внимание, это то, что в толкованиях Насира Хусрава брошенный камень обладает, выражаясь термином Ж.Буридана, «импетусом», т.е. брошенный камень имеет силу, которая вложена в нем внешней причиной: «принуждение некой вещи осуществляется только посредством сущности и воли принудителя»². Второе, что двигатель в брошенный камень вкладывает определенную силу, и заставляет иное тело передвигаться: «принудительным же движением названо движение, осуществляемое в естественном теле, которое двигают вопреки его природе, как, например, движение камня, брошенного нами в небо, который принудительным образом поднимается в воздух, а по своей природе опускается вниз»³.

В системе единства и многообразия мира Насира Хусрава этот физический процесс имеет двоякий характер: насильственная и естественная склонность тела могут одновременно сосуществовать в двигаемом теле. Таким образом, когда тело начинает падать в скорости своего движения, в нем все еще сохраняется остаток сильной наклонности и противостоит естественному

¹ См.: Лисанюк Е. Н. Буридан и «Современная модальная логика» // Я. А. Слинин и Мы. Сборник статей к 70-летию проф. Я. А. Слинина / Отв.ред. Мигунов А. И. — СПб. : СПбФО, 2002. - С. 280-296.

² Там же. — С. 100.

³ Там же. — С. 95.

наклону, который заставляет тело спускаться, замедляя его падение. Ускорение падения происходит из-за постепенного ослабления насильственного наклонения. Эту идею Насир Хусрав интерпретирует в «Разрешении и спасении» на примере движения воды вверх и вниз таким образом: «И устремление тонких компонентов воды вверх осуществляется с той силой, которая была принята ею от огня, который повлиял на ее природу и согрел ее. После того как вода согревается, она постепенно отдает свое тепло и охлаждается, а ее тепло в одиночестве возвращается к эфиру, который является его основой. И вода в одиночестве по своей природе возвращается к своему центру. А ее центр находится на земле. [Это] подобно брошенному в сторону неба камню, который двигается вверх по принуждению и возвращается [на землю] по своей природе и желанию (слово *майл* помимо «желание» обозначает «склон» – К.И.), когда иссякнет вложенная в него сила»¹.

Здесь речь идет о фундаментальном взаимодействии между различными материальными телами в процессе движения, где отсутствует только упоминание их конкретных величин скоростей подъема или падения (т.е. сила гравитации). Здесь же указывается, что процесс ускорения падения тяжелого предмета на примере камня есть тот факт, который относится к принципу естественного склона (*майл таби'и*), и где подразумевается, что постоянная сила приводит к ускоренному движению. Но этот склон не хаотичен, а направлен к одной стороне, по словам Насира Хусрава, – к центру мира и добавляет: «Но в силу приобретенных ими форм каждое из них (естественные тела – К. И.) упорядоченно стоит от центра мира на какой-то границе и в каком-то месте. Вещь, движение которой совершается в одном направлении, а у нее есть другие направления, по которым она не двигается, тем не менее, она непременно подчинена этому движению»².

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение. Душанбе, 2016. . – С.76

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 100.

Исходя из этого умозаключения, тела подчинены составляющей силе взаимосвязи, которая направляет их по определенной траектории и уводит к центру вращения. Это есть, выражаясь современным языком, сила гравитационного притяжения, которая направлена к центру Земли. Насир Хусрав подкрепляет эту мысль, подчеркивая, что «доказательством правильности этого суждения является то, что если бы движение на земле лежащего камня к центру воистину не было бы без всякого отклонения принудительным к другим сторонам, открытым для него, то почему этот камень, кроме как в данной стороне, к другим сторонам не двигается?»¹.

В целом, судя по всем трудам мыслителя, философ признает геоцентризм, однако в вышеприведенных его суждениях о центре Земли не склонен к утверждению геоцентрической (но и гелиоцентрической!) системы мироздания, согласно которой Земля представляется неподвижной по отношению к другим телам Вселенной и, что вокруг нее вращаются остальные планеты и звезды. Центростремление тел им объяснено в виртуальном представлении, а иногда этот центр осторожно «перемещен» им в небесную сферу: «Стало быть, скажем, что центром мира является та точка, которая находится на середине небесного купола»². В «Разрешении и спасении» Насир Хусрав убежден, что «центр земли, который является [такой] точкой мира, к которой тянутся все части земли. И это – воображаемая, а не телесная точка»³.

По вышеприведенным суждениям определяется, что живой мир, согласно воззрению Насира Хусрава, делится на субстанцию (*джавхар*) и акциденцию (*араз*), одушевленную (*зинда*) и неодушевленную (*гайризинда*) и состоит из духовного (*рухони*) и материального (*модди*) свойств, которые находятся под властью Разума и Души. Это касается и человека, который имеет двойную

¹ Там же. – С. 102.

² Там же. - С. 123

³ Насир Хусрав. Разрешение и спасение. – Душанбе, 2016. - С. 74

комбинированную природу: простую духовную и составляющую материальную.

Двойственная природа человека обеспечивает уравновешенность или умеренность природы человека, которая позволяет ему адекватно реагировать на жизненные ситуации и определить свое место и достоинство. Человек имеет общность и отличается от других живых существ, в том числе животных по своей природе: «...все одушевленные сущие, как люди, так и не люди, основываются на одном без всякого отличия свойства знания, действия и движения. Ибо во всем жизнь поддерживается умеренностью, которая одна, и все действия исходят от нее. Недопустимо, чтобы в природе одного человека преобладали теплота и сухость, а в природе другого – холод и влажность. Очевидное состояние природы людей в этом отношении сильно отличается от природы животных, ибо если кто-то истинным путем исследует природы людей, то он из ста тысяч натур не найдет и двух одинаковых»¹.

Эта уравновешенность исмаилитского автора в системе мироздания в целом, и природы, как в широком, так и в узком смыслах, – образует гармоническую бытийность, и это идея, которая, по сути, идентична взглядам древнегреческого философа Плотина, утверждающего схожую с Насиром Хусравом гармонию многообразных сущих в едином мире: «природа их (мыслимые умом сущности – К. И.), понятно, тождественна с природой того начала, в котором они содержатся, подобно тому, как природа семенных энергий тождественна с природой души, в которой они содержатся...»².

Касаясь вопроса души, точнее Всеобщей Души, которую Насир Хусрав назвал перводвигателем, а также активной и разумной субстанцией, мыслитель в противовес ей называет тело пассивным и чувственным. Тело, по его словам, сложено из первоматерии и формы и, исходя из такой аксиомы, в «Зад ул-

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение. - Душанбе, 2016. – С.115.

² Плотин. Избранные трактаты. - Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. - С. 41.

мусафирин» первомерию определяет тем, что она имеет исходные формы – длина, ширина и глубина. Насир Хусрав также соглашается с характеристикой первомерии «группой мудрецов», которая «говорила, что первомерия – суть изначальной субстанции, для которой форма представляет не что иное как акциденция»¹. Но, вместе с тем, опровергает ее изначальность в полемике со своим идейным противником Мухаммадом Закарийа ар-Рази, обвиняя его в том, что он часто противоречит самому себе, и писал: «... высказыванием об изначальности мира он (т.е. Мухаммад Закарийа – К. И.) опровергает свой тезис о том, что при соединении таких-то акциденций с первомерией возникает такая-то форма, ибо изначальное – это то, время чего бесконечно. Если время первомерии при ее бесформенности было бы бесконечным, то оно не истекало бы. А если данное время не миновало, первомерия не может достичь формы. Нет выхода из того, что начало времени формообразования первомерии есть конец времени ее бесформенности... Следовательно, время первомерии имеет начало и конец. А имеющее временное начало и конец является возникшим»².

Этим философ доказывает, что тезисы Мухаммада Закарийа об изначальности первомерии и истечении ее времени противоречат друг другу. Насир Хусрав опровергает несколько идей и тезисов этого мыслителя, среди которых любопытна их дискуссия вокруг различных стихий, обусловленных частицами первомерии и пустоты. Выдвигая теорию о том, что, если данный принцип был бы верным, Насир Хусрав обосновывает свое несогласие с ним в следующей трактовке: тогда «все тяжелое и твердое с необходимостью было бы непрозрачным, а все легкое и мягкое – прозрачным. Однако наблюдения над миром не подтверждают правильности этого положения. Ибо ртуть тяжелее земли, но она прозрачнее и мягче ее. Если мы разотрем куски хрусталя и гагата

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 128

² Там же. - С. 128.

до получения одинакового их объема и размера, то все же окажется, что хрусталь тверже, прозрачнее и тяжелее гагата»¹.

Насир Хусрав считает также противоречивым суждение Мухаммада Закарийа о том, что тела мира состоят из частиц первоматерии и субстанции пустоты. Свои претензии аргументирует тем, что неделимая частица, которую Мухаммад Закарийа считает первоматерией, «есть не что иное как вещь, существующая на месте. Следовательно, если эта частица является одной вещью с пустотой, то она совмещена с пустотой. Отсюда следует, что существуют две пустоты, совмещенные друг с другом»².

Сравнивая эти высказывания Насира Хусрава с изучением проблем мира в современной науке, в частности, атомной физике, возникает вопрос: считают ли первомаерию как одну из известных субстанций или же относят ее к нечто их превосходящему? Одно известно, что в современной науке пытаются найти основной закон движения материального мира, из чего может быть вычислены все элементарные частицы с их свойствами. В этом выделяется два случая: первое – что вся разновидность и множество элементарных частиц можно объяснить с помощью нескольких основных простых частиц. Современная физика фактически на протяжении двух десятилетий изучает эту возможность; второе – что разновидность и множество элементарных частиц можно объяснить некоторой универсальной первоматерией, получившей название энергия. Здесь элементарные частицы не выделяются среди остальных как фундаментальные частицы.

Насир Хусрав в «Разрешении и спасении», комментируя общие свойства элементарных частиц и превращение энергии в их системе, заключает: «И когда частицы воздуха все имеют одинаковый оттенок и не разнятся, то невозможно

¹ Там же. – С. 138.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 142.

различить их друг от друга. И когда солнечный свет проникает в дом через окошко, то освещается определенная полоса, и частицы, оказавшиеся на этой полосе, освещаются. В этом плане состояние данных частиц подобно положению всех других вещей, на которых падает солнечный свет. Но они предельно хрупки и незначительны. И когда дом полностью темный, и когда сжатая прямолинейная полоса света проникает в эту темноту, то данные частицы открываются взору. Ибо тьма противоположна свету. Она отдаляет свет, и открывается взору, отделившись от света. И одну противоположность можно распознавать посредством другой именно этим путем»¹.

С другой стороны, мыслитель рассматривает эти элементарные, мелкие частицы в качестве «стройматериала» для образования маленьких и больших форм и поэтому природа или телесный мир со своей совокупностью является общим телом, где отсутствует пустое место. Эта идея Насира Хусрава совпадает со взглядом Аристотеля о физической пустоте, который утверждает, что «не существует пустоты ни в отдельности (ни вообще, ни в редком), ни в возможности, — разве только пожелает кто-нибудь во что бы то ни стало называть пустотой причину движения. В этом смысле материя тяжелого и легкого, поскольку она такова, будет пустотой, ибо плотное и редкое в силу этой противоположности способны вызывать перемещение, а поскольку они оказываются твердым и мягким, способны приходить, или не приходить в определенное состояние — притом не в состояние перемещения, а скорее качественного изменения»².

Можем ли мы говорить об атомистической концепции в учении Насира Хусрава? Учитывая то, что Насир Хусрав в своих физических представлениях находился под влиянием древнегреческих философов, рассмотрим этот вопрос через их физическую теорию, которая сводится к четырем идеям: 1) материя

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение. Душанбе, 2016. – С. 76.

² Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.3. - М.: Мысль, 1981. – С. 145.

образована из элементарных частиц, которые неделимы (само понятие «атом» с древнегреческого переводится как «неделимое, нерасчлняющееся»); 2) в телесном мире есть пустое пространство, где эти частицы движутся; 3) эти неделимые части, т.е. атом, отличаются формой и объемом; 4) изменение этих частиц является результатом влияния импульса одного атома на другой, что возможно при их соприкосании.

По первому пункту нами было уже рассмотрено, что Насир Хусрав признает образование материи из элементарных, мелких частиц. Остается только внести ясность в другую часть этого тезиса о неделимости частиц, что, например, поддерживал Демокрит. «Согласно его взглядам, атомы неделимы, они абсолютно плотны и не имеют физических частей. Но во всех телах они сочетаются так, что между ними остается хотя бы минимальное количество пустоты; от этих промежутков между атомами зависит консистенция тел... Каждый атом конечен, ограничен определённой поверхностью и имеет неизменную геометрическую форму. Наоборот, пустота, как “беспредельное”, ничем не ограничена и лишена важнейшего признака истинного бытия — формы. Атомы чувственно не воспринимаемы»¹.

Восточный философ в этом занимал двойственную позицию: в отдельных случаях он, вопреки взглядам Демокрита, настаивал на делимости частиц. Конечно, он не применял при этом какие-либо физические или химические эксперименты, проведенные современными учеными, а обосновывал эту теорию умозаключениями в пределах своей философской и религиозной доктрине. В «Зад ул-мусафирин», подтверждая делимость тела, он утверждает, что «особенностью тела является и то, что оно предрасположено к непрерывному соединению и разложению»².

¹ Виц Б.Б. Атомистическая картина мира//Демокрит. М.: Мысль, 1979/<http://ritz-btr.narod.ru/witz.html>. Дара обращения 30.04.2017г.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 87.

В других случаях он категорично защищал позицию о конечности деления тела. Например, в опровержение следующего мнения Насир Хусрав отмечает, что «суждение того, кто делимость тела принимает как доказательство изначальности неделимых частиц, подобно суждению того, кто нахождение треугольника в четырехугольнике берет без всякого различия в качестве доказательства изначальности треугольников. Поскольку сущность тела с сотворения состоит в том, что оно конечно, постольку его конечность не свидетельствует о бессилии Мудрого Создателя сотворить его бесконечным. Напротив, сущность тела конечна... Мудрость мелкоты частиц тела состоит в том, чтобы из них должно и достойно создавать маленькие и большие формы – от головы слона до ноги муравья и мухи»¹.

Относительно того, что в телесном мире есть пустое пространство, где эти частицы движутся, Насир Хусрав однозначно убежден, что каждое тело или каждая величина неминуемо нуждается в пустоте, окружившей их. Утверждая, что в природе или материальном мире нет пустого места, он отмечает, что в нем «нет никакого пустого места, и пока какая-либо часть этого тела не покидает свое место, другая его часть не занимает его»². В подтверждение этого постулата мыслитель приводит пример узкогорлового кувшина, которое «если погружаешь в воду, воздух постепенно выходит из него и он не наполняется водой. Воздух, выходящий из кувшина, занимает место той воды, которая из пруда или реки проникает в кувшин... Проницательным известно, что в этом мире нет никакого пустого пространства»³.

По третьему и четвертому постулатам о том, что частицы отличаются формой и объемом и изменение этих частиц является результатом влияния импульса одного атома на другой, и что возможно при их соприкосании, Насир

¹ Там же. - С. 148-149

² Там же. – С. 150.

³ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 150.

Хусрав также имеет свое суждение, соответствующее взгляду Демокрита: с описанием телесного как то, что имеет три направления – длину, ширину и глубину, и ограничена количеством и объемом, а также то, что оно обладает серединой, краями и лицевой стороной, он подчеркивает, что «ни одно тело не позволяет другому телу долго задерживаться на его месте; одна его доля не может замещать две его доли; одновременно оно не образует две различные формы...»¹.

По всем этим пунктам можно отметить, что атомистическая концепция Насира Хусрава очень схожа с идеями Демокрита. Единственно, что восточный мыслитель не доводит свою мысль о бесконечной делимости до конца и останавливается на конечности тела так же, как и на конечности мира. Это положение соответствует его теологической доктрине о судном дне (*рузи кийомат*). Важно в этой концепции и то, что философско-логическое суждение Насира Хусрава представлено не как материалистическая система, а как физическая теория о происхождении и развитии мира, в которой нельзя исключить духовно-онтологическое его начало, признание им существования в этом процессе изменений частиц, и потому – существования многих видов природной бытийности.

Возвращаясь к объяснению вопроса о телесном мире, учению о природе и его принципе единства и многообразия, Насир Хусрав также не мог не перейти по другим вопросам мироздания в сторону его теологического объяснения. В особенности он настойчиво обосновывал креационистскую сущность мира и доказательство возникновения мира в целом по следующим соображениям: первое – существование тела обусловлено двумя состояниями – либо оно извечно, или оно возникшее, оно бывает либо двигающимся, либо покоящимся. Все же, что движется, «переходит из одного состояния в другое. У движущегося тела появляется новое состояние, которого раньше у него не было,

¹ Там же. – С. 86-87

чтобы двигаться по этой причине. Доказательством правильности этого является то, что мы видим, что покоящееся тело движется. Следовательно, мы узнаем, что у него появилось новое состояние, благодаря которому оно стало двигаться. Если бы его состояние не обновлялось, оно оставалось бы в прежнем состоянии. Поскольку мы благодаря возникшему движению нашли тело в другом состоянии, постольку мы пришли к доказательству, что появилось нечто вновь возникшее. Если движение совершается путем обновления, то любое движущееся является возникшим»¹.

Эта тенденция развита и в разъяснении вопроса о телесном мире, где особое место занимает категория «место». Место определяется мыслителем как величина тела, ибо все то, что не обладает величиной, «не нуждается в месте, более того, у него нет места... Следовательно, следует знать, что любое тело в своей совокупности, будь оно маленьким или большим, находится на своей внешней поверхности...»². Насир Хусрав выдвигает несколько теорий по данному вопросу: во-первых, место прерывается или ограничивается только вместимостью; помимо одного места существуют другие места, поэтому место – бесконечное; состояние места изменчивое, поэтому оно не может быть изначальным, и, следовательно, – оно сотворенное.

Натурфилософия Насира Хусрава – это универсальный порядок, представленный в универсальной гармонии системы, которая интегрирует физическое с метафизическим, рациональное с идеальным и телесное с духовным. Каждое измерение земной жизни имеет свое место в матрице этой системы и, таким образом, может выполнять свою собственную функцию, позволяющую им быть в единстве мира.

Таким образом, натурфилософия Насира Хусрава характеризуется особыми подходами к рассмотрению проблем мироздания и процесса его

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 192-193.

² Там же. - С. 164- 165

развития. В ней природа представлена как мир единства органических и неорганических существ. В интерпретации физических проблем мыслитель ограничивает свои научные взгляды, которые, вероятно, служили для дальнейшего развития естественнонаучных знаний, с обеих сторон – сотворенности и конечности мира, религиозными идеями. Отделяя природу от «вмешательства» Бога в ее дела, Насир Хусрав получает возможность в целом рассматривать вопросы субстанции и акциденции, тела и формы, движения, пространства и места, структуры мира, природы минерального, растительного и животного миров и др. в фокусе взаимосвязанности, взаимодополняемости, детерминированности и диалектичности. Поэтому некоторые его положения по указанным проблемам можно смело отнести к достижениям, которые заложили почву для развития философско-естественных наук.

§ 3. Концепция микро- и макрокосма: гармония человека и природы

Концепция микрокосма и макрокосма занимала важное место в средневековой мусульманской философии, по крайней мере, в философии ее рациональных школ, как калам, восточный перипатетизм, суфизм и исмаилизм. Она имеет свои корни в древнегреческой философии и пронизывает не только секулярную идеологию, но и философию природы, алхимии, минераловедения и т.д. Поэтому не удивительно обнаружить эту аналогию в философских трудах одного из самых важных мыслителей, представителя исмаилизма, философа Насира Хусрава.

Концепция микро- и макрокосма основывается на идее о том, что признаки, части или отношения, возникающие в более крупном объекте, находятся в суммарном виде в некоторой меньшей единице телесного мира. Следовательно, основная идея – соответствие или сходство между двумя сущностями. В философских интерпретациях мусульманских мыслителей она

обычно также рассматривается как соответствие между человеком и Вселенной, и акцент делается на человеке как на микрокосме. Например, «Ихван ас-сафа», идеи которых исследует С.Х. Наср на предмет тождества тела человека с телосложениями других живых существ, небесных тел и даже строениями города, в частности, разъясняет: «После сопоставительного изучения тела человека со всеми уровнями сущих мира, «Ихван» обращает внимание на другой аспект тождества человека и мира – они «привели» в соответствие тело человека с подлунным миром. С этой точки зрения, они отождествляют голову, грудную клетку, брюшную полость и ногу с четырьмя стихиями, и подобно тому, что различные газообразные вещества двигаются вверх с Земли, также различные жидкости, как флегма и слизь, выводятся из телесных проходов»¹.

Другой исследователь «Ихван ас-сафа» Р.З. Назариев, сопоставляя идею микро- и макрокосма этих авторов со схожим учением Н.Бердяева, методологически указывает, с одной стороны – на преемственность этой идеи, а с другой – на то, что она служит для обоих в качестве обоснования такой гносеологической концепции, согласно которой «человек, как конечное и совершенное существо, не может быть подобен Богу, а является копией мира. Человек содержит в себе все, что есть в Космосе: «Человек — микромир... и это означает, что под миром, обладающим телом и душой, подразумевается крайняя небесная сфера, которая охватывает все существа... Распространение действия силы души мира во всех частях его организма подобно распространению действия силы души конкретного человека во всех частях и сочленениях его тела»².

В мусульманской и исмаилитской философии эта идея обозначена в двух терминах: '*алами сагир*', т.е. малый мир и '*алами кабир*'³, т.е. большой мир.

¹ Наср С.Х. Назар-е мутафаккирон-е исломи дар бора-йе табиат. Тегеран, 1342 х. - С. 161 (на перс. яз.).

² Назариев Р.З. Сравнительный анализ концепции микро- и макрокосма в учениях «Ихван ас-сафа» и Николая Александровича Бердяева // Ишрак : ежегодник исламской философии. - М.: 2013. № 4. - С. 127-139.

³ Арабские их эквиваленты: *ал-‘алам ас-сагир* (малый мир) и *ал-‘алам ал-кабир* (большой мир).

Насир Хусрав, указывая на мнение «ахли илму хикмат» («люди знания и мудрости») в «Хан-ул-ихван», определяет их следующим образом: «...конфигурация людей является ‘*алами сагир* (малым миром), а их великий мир - ‘*алами кабир* (большим миром). Тогда скажем, что части большого человека, которым является мир, распространены и не возникнет их польза нигде, кроме малого мира, коим является человек и его части скоплены [в едином теле]»¹.

С учетом того, что влияние древнегреческих философов на взгляды Насира Хусрава велико, можно говорить о заимствовании Насиром Хусравом этой идеи у них. В этом вопросе уточнению подлежит только вопрос о том, кто же из древнегреческих философов оказал больше влияния на него. Если суммировать их идеи, то получается, что в концепции микро- и макрокосма заложены два подхода, например, в учении Платона² и Аристотеля³: если в платонической интерпретации эта концепция представлена в виде аналогии мира человека и Вселенной (хотя и термин «микромир» не фигурирует в диалогах Платона), то в аристотелизме преобладает идея о противопоставляемости человека и Космоса. Платоновский микро- и макрокосмизм продолжается в поздней античности, когда он занял существенную позицию в трудах многих неоплатонических мыслителей. Сюда добавим еще неоплатоническую космологию, которая имеет существенное влияние на воззрения Насира Хусрава, и которая основана на идее, что реальность, как целое, состоит из разных ипостасей, все они исходят из Единого и, наконец, возвращаются к своему происхождению, Единому. Человек занимает последнее место в этой иерархической конструкции как существо со способностью вознестись к высшим частям реальности. Такая система,

¹ Насир Хусрав. Трапеза братьев. – Душанбе, 2017. – С.125

² Платон. Сочинения в четырех томах. Т.3. Ч.1 / Под общ.ред. А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса; Пер. с древнегреч. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, изд-во Олега Абышко, 2007. – С. 510-525.

³ Аристотель. Метафизика. Соч.: в 4-х т. Т.3. - М.: Мысль, 1981. – С. 226-228.

несомненно, формирует благоприятные рамки для микрокосмического человека – последнего субъекта, изображающего циклический порядок реальности в целом. Сюда еще добавим ее теологический аспект, который Е.А. Фролова разъясняет через понимание «божественной книги» Насиром Хусравом: «Мир – это божественная книга или, как писал Насир Хосров, «вечная божественная запись»... Человек является микрокосмом, в котором отражена сущность природы. Как жизнь микрокосма определяет взаимодействие Мирового разума и Мировой души, так и человек существует благодаря соединению в нем Разума и Души. Он является формой, которую приняла Мировая душа, и в которой осуществляет, актуализирует себя Разум. Через человека Разум и Душа воздействуют на природу, на ее жизнь, сохранность среды его обитания...»¹.

Хотя концепция Насира Хусрава не может быть сведена к чисто аристотелевским, платоническим или неоплатоническим источникам, они в совокупности, несомненно, являются важным источником исмаилитского микрокосмизма. Сочетание их идей с исламскими представлениями в фокусе единства натурфилософских и космологических доктрин говорит об объединяющих чертах всех этих видов теорий, которые состоят в том, что аналогия между микромиром и макрокосмом имеют как философско-физическое, так и метафизическое значения. Поэтому мы считаем резонным рассматривать эту натуралистическую концепцию Насира Хусрава по четырем признакам – метафизический, физический, биологический и психологический факторы проявления материального сущего на примере человека. Однако необходимо отметить, что в таком формате разделения эти признаки в отдельно взятых дефинициях не имеют место в трудах Насира Хусрава, а имплицитно выделяются от его общего учения, например, о космологии и космогонии.

Насир Хусрав космос описывает как тело через человека, или фактически чаще – наоборот, человека через космос: «Поскольку тело людей есть

¹ Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. - М.: Языки славянских культур, 2010. - С. 79-80.

порождение от большого мира, то следует, чтобы органы чувств двух миров – большого и малого были равными и аналогичными»¹. В соотношении этих двух миров и их внутренних составов можно выделить несколько физических особенностей. Во-первых, смесь четырех элементов – воды, воздуха, земли и огня, а также четырех стихий – теплоты, холода, влажности и сухости, т.е. физико-химическая образованность космоса и человека. В «Зад ул-мусафирин» мыслитель отмечает, что «...соединение этих форм индивидов, т.е. теплоты, холодности, влажности и сухости, с их носителем, называемой материей, благодаря которой стихии получили существование, и форма мира стоит на стихиях, осуществляется действием души. Это есть Общая душа, частью которой в мире является человеческая душа. О правильности этого суждения нам свидетельствует образование от этих стихий идеальных сущих и принятие при этом других форм, следующих за предыдущей формой - нашего тела. Форма нашего тела для идеальных стихий подобна форме мира для общих стихий и действию этой частной души, находящейся в нас»².

Во-вторых, это астральный геокосм, т.е. концентрация телесных сущих в космическом пространстве, и значение небесного мира, который включает в себя как физические, так и духовные аспекты этих сущих. В космологии Насира Хусрава важно то, что космос составляет объекты малого мира, и предполагает, что человек состоит из тех же элементов, что космическая реальность. Эта теория ставит человека в среднее положение Вселенной: человек – это единственное существо, включающее в себя все творение и являющееся связью между материальным и духовным, и создателем особой культуры: «Следовательно, отмечаем, что, так как человек является плодом дерева этого мира, то в нем сконцентрированы все силы мира, и все изделия природных

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 239.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 250.

стихий и изделия живых существ, благодаря его превосходству над миром животных, то есть благодаря говорящей душе (*нафс-и сухангуй*). Ему присущи и другие продукты, которые не схожи ни с естественными и ни с искусственными изделиями. [К ним относятся] например, резка железа при помощи самого железа, совокупление лошади с ослом для рождения мула; использование боевых птиц, таких как ястреб, сокол и им подобных, подчинение себе таких свирепых животных, как слон, лев и т.п.»¹.

Эта уникальная всеобъемлющая позиция человека представляет его как устроителя универсального порядка, ибо он не просто подчиняется ее универсальным законам, а потому что он является частью Вселенной, но сам становится как бы этими законами, и может осознать их, глядя в себя. Отсюда в антропо-космоцентрической структуре Насир Хусрав видит человека либо как активного действующего лица со своими функциями по совершенствованию Вселенной, либо как пассивного приемника влияния свыше, с макрокосма. На человека, согласно философу, с момента сотворения мира «возложена обязанность исследовать части творения мира. Обязующим его является Разум (т.е. Всеобщий Разум – К.И.), который есть его попечитель, постоянно требующий от него выполнения обязанности и обязывающий его к поиску. Бог увещевает того, кто не сведущ в этом великом, важном деле»². Эти функции человека в рамках соотношения микро- и макрокосма имеют значение только с эпистемологической точки зрения, т.е. Насир Хусрав предполагает, что человек должен занять достойное место в этом натуральном мире только через приобретение знаний. Он писал, что «в этом общем создании, являющимся миром, есть знак мудрости. Действие нечто иное, чем мудрость, ибо немудрых действий много. Но благородство действия зависит от мудрости»³.

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение. Душанбе, 2016. - С.84

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. Душанбе, 2005. – С. 247-248.

³ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. Душанбе, 2005. - С. 253.

Это значит, что человек актуализирует макромир в своем сознании, когда он достигает знания окружающей действительности. Несмотря на очевидный акцент на духовный аспект человека, во взглядах Насира Хусрава идеи о предметах и их истинной природе занимают его разум. Отсюда в уме формируется т.н. психологический микрокосм посредством приобретаемых знаний, что является чем-то метафизическим. Вследствие чего можно говорить о разделении микрокосмизма Насира Хусрава на явные и неявные формы: первая – наиболее очевидная и наиболее легко узнаваемая форма аналогии, то есть контексты, в которых она связывается с термином «олами сагир». Второй очевидной формой аналогии является сравнение между человеком и макрокосмом, под которым подразумевается соответствие между этими двумя феноменами. Тем не менее, явные и неявные формы аналогии не рассматриваются отдельно, а по совокупности, в зависимости от их значимости, как части идеи о человеке. Следовательно, в этой главе материальные и духовные аспекты человека в основном рассматриваются как вместе взятые.

Аналогия между человеком и Вселенной Насиром Хусравом довольно часто приводится для того, чтобы прояснить основные принципы космологии, главным образом, путем сопоставления психофизической конституции человека и мира. В дополнение к ним Насир Хусрав включает в антропоцентрический структурный микрокосмизм использование понятия «Всеобщая Душа», так как предполагает, что и человек, и Вселенная являются психофизическими сущностями, подчиненными Всеобщей Душе, которая, как перводвигатель всего природного, является частью космологической системы: «Следовательно, субстанция, которая духовна и однородна с телом, нами называется Общей Душой. А если кто-то называет ее другим именем, то по поводу этого имени мы с ним препираться не будем, особенно после того, как он узнает, что эта

духовная субстанция есть Создатель телесного мира и состоит из субстанции ангелов, действующих по велению Всевышнего Бога»¹.

Тем не менее, аналогия микрокосма и макрокосма представлена в более обширной космологической форме, подходящей для космологической системы Насира Хусрава. Эту систему мы рассматриваем как интерпретацию неоплатонической эманации. Насир Хусрав добавляет к общеизвестной системе Плотина ещё семь уровней эманации: Бога (*Бори*), от которого происходят сначала Всеобщий Разум (*Акли Кулли*), затем Всеобщая Душа (*Нафси Кули*). Последний производит первоматерию (*хайулои аввал*), природу (*табиат*), небесные сферы (*афлак*), четыре элемента (*чахор унсур*). От четырех стихий образуются составные порождающие существа подлунного мира - (*муваллидат или мукаввинат*): минералы, растения, животные и человек².

Человеческий род в макрокосме представлен Адамом как микрокосм, о чем Насир Хусрав со ссылкой на аят Корана – «мы сотворили человека лучшим сложением»³ утверждает, что таково было сотворение человека в наилучшей форме⁴, и его тело есть сокращенная форма макрокосма и объединяет все, что встречается в космосе. Правильность этого суждения мыслителем подтверждается и тем, что «любое действие, сила и движение, исходящее от нас, основано на действии, силе и движении этого общего тела, дающего нам и пропитание»⁵.

Мыслитель, по крайней мере, в этом контексте, не вникает в детали космологической позиции конкретного Адама⁶. Более того, он ссылается на микрокосмического Адама, как на представителя человеческого рода, чем на человеческий архетип как микрокосм, и в своем философском толковании во

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 234.

² Насир Хусрав. Трапеза братьев. - Душанбе: 2017. - С.89-97

³ Коран. 95:4.

⁴ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 80.

⁵ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 538.

⁶ Назариев Р. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава. – Душанбе, 2011. - С. 110.

всех своих произведениях указывает на него в собирательном значении – *мардум* («люди или человечество»). Это подтверждает и Р.З. Назариев, отмечая, что «*мардум*» и «*халк*» в переводе с таджикского и арабского обозначают «люди» и «тварь», «народ» в значении имени собирательного, т.е. это материально-физическое понятие, противопоставляемое духовному (или существу иного порядка, нежели люди)».

Поэтому в его трудах, например, «Джамеъ-ул-хикматайн» встречается понятие «универсальный человек» (*инсани кулли*) и представляет не в форме отдельного человека, а в паре рода человечества – Адама и Евы. Этот парный «универсальный человек» – чисто интеллектуальное, духовное существо: «... пара, которая не была потомком кого-либо, но у них были дети. Это было начало человечества («*мардум*»). Эту пару, которую мы упомянули, зовут Адамом и Евой. И это религиозное правило настолько логично построено, что, конечно, не может быть опровергнуто»¹. В этом же месте философ соглашается с мнением древнегреческого философа Эмпедокла, который называет «эту ибда‘итскую пару» *инсани кулли*, т.е. универсальными людьми.

Индивидуальный человек – это комбинированная, разлагающаяся со временем форма в низшем, телесном мире («*алами джисмани*»), а «универсальный человек» – это чистая форма, не привязанная к материи, и относится к высшему, духовному миру («*алами рухани*). Объясняется, что не «универсальный человек», а индивидуальный физический человек, состоящий из материальных образований, и представляющий собой сочетание тела с душой, определенной разумом, является прообразом макрокосма. Эта связь также разъясняет космологическое положение человеческого архетипа: «Аналогично этому самым величайшим из благоволений частной души, находящейся в составе человеческого тела – малом мире, является то, что она связана с человеческим сердцем, которое находится в середине этого состава и

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 84.

распространяет блага по другим основным органам, управляющим телом. Однако блага в малом мире, т.е. в человеческом теле, исходят из его середины и распространяются к перифериям; в макром мире же, наоборот, блага исходят от периферии и направляются к центру, как было сказано раньше»¹.

В этом контексте важно то, что Насир Хусрав указывает на способность к размножению как в макром мире, так и в микромире, и эманация индивидуального от «универсального человека» имеет свои особенности параллелизма. Она заключается в том, что согласно теории Насира Хусрава, от Бога эманативно истекают Всеобщий Разум и Всеобщая Душа, и это происходит в духовном, бестелесном мире, и «тот мир, скрыт подобно ночи». От них такой же эманацией производятся частный «говорящий разум» и частные души в этом мире, который является «явным подобно дню», и в нем всё из числа мужского и женского пола: «Мужской пол в мире духовном действительно является разумом, а женский пол – душой. А в мире религиозном мужской пол действительно является глаголющим, а женский пол – основой. Соответственно, в телесном мире наилучшим порождением является человек. Соответственно, мужчина идет как подобие разума, а женщина – как подобие души; или мужчина выступает в качестве высшего мира, а женщина – в качестве низшего мира; он является приносящим пользу, а она – извлекающей пользу. С другой стороны, мужчина является подобием небесных сфер и звезд, которые приносят пользу; а женщина – подобием стихий, извлекающих пользу»².

В плане размножения рода человечества, точнее, отдельного человека в макрокосмическом и микрокосмическом значениях человека, философ отмечает, что «поскольку эти личности порождающие, то происходит и их

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 459.

² Насир Хусрав. Разрешение и спасение. – Душанбе, 2016. -С.72

образующий состав (*хайатхо*). Поэтому личности человечества умножаются и уменьшаются, а [их] вид не подлежит такому изменению»¹.

Тождественность или аналогия микрокосма-макркосма подчеркивает человека как «центр творения», который определяется как «вид среднего существа», имеющий двойную, промежуточную природу. Самое обычное дихотомное деление человека, как мы уже знаем, это то, что он есть существо, расположенное между двумя состояниями – телом и душой, т.е. идея о человеке как промежуточном уровне между материальным и духовным мирами. Вместе с тем, Насир Хусрав возвышая человека, убежден, что он способен достичь черт существ, находящихся в духовном мире – ангелов, и в то же время несет в себе силу зла, т.е. свойства животного также являются частью души человека: «... человек является посредником между животным и ангелом; человеку свойственна, как чувственная, так и разумная душа (*нафс-и 'акила*); душа одна свойственна животному, а другая – ангелу. Ангел на уровне актуализации своей сущности – непорочен, а животное – не способно к повиновению, ибо оба они принуждены в своем положении. И неизбежно, у ангела нет вознаграждения за покорность, а животного не ждет наказание за грех. А человека, находящегося в промежуточном положении между ними, ждет воздаяние за повиновение и наказание за грех»².

Здесь, по всей вероятности, Насир Хусрав не сбрасывает со счета роли души как оживляющего начала телесного организма. Эта идея, конечно, не была новой для мыслителя, и она имела хождение не только в древнегреческой философии, но и в рациональных школах мусульманской философии. Например, «Ихван ас-сафа», которые утверждали, что «... высказывание мудрецов о том, что мир – это большой человек, а человек – малый мир, следует нам разъяснить для того, чтобы найти его истинный смысл. Смысл же его

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 85.

² Насир Хусрав. Разрешение и спасение. - Душанбе, 2016. -С.128

заключается в том, что мир обладает телом и душой... Распространение действия потенции души мира во всех частях его организма подобно распространению действия силы души конкретного человека во всех частях и сочленениях его тела»¹.

Положение человека как существа подлунного мира, как было сказано, рассматривается в соотношении с другими существами сферы – *муваллидат*: минералы, растения и животные. Одним из ключевых аспектов этого положения является идея о человеке, олицетворяющем свойства этих сущих. Как наместник Бога на земле и как правитель всех видов этих существ, он отличен от любого другого *хайван* («живое существо»), и Насир Хусрав указывает на то, что цепь бытия и непрерывности между видами является важным аспектом в этом вопросе, и, что существует порядок и иерархия между этими существами в телесном мире: «Так, растения господствуют над природными стихиями, животные – над растениями, а человек – над всеми существами. И Всевышний Бог отдал человеку власть над растениями и животными тем, что Он послал ему свое Слово и из всего мира лишь его призвал быть Своим рабом. И связал его путами страха и надежды. Связав его путами творения, затем Он связал его путами знания. А знание – наивысший атрибут, посредством которого Господь особо выделил человека. Тогда человек обрел этот особый атрибут посредством оков знания, и стал отличаться от других рабов, которые не были закованы этими атрибутами»².

Различия между видами живых существ объясняются тем количеством способностей, которые имеются у каждого из них: так же, как разные виды животных имеют разное количество чувств, люди отличаются различными рангами в зависимости от их способности приобретать знания и их реализации. Помимо речи, сознательного восприятия и интеллектуальной способности,

¹ Цит. по: Назариев Р. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава. – Душанбе, 2011. - С. 108.

² Там же. - С. 108-109.

которые определяются как способности, отличают человека от животных. Насир Хусрав отмечает, что «у человека есть две силы, благодаря которым он отличается от других животных. Одна из них – знание, другая – действие по этим знаниям»¹. Но наиболее важная и отличительная способность человека – это мышление посредством разума: «В этом смысле поговорим о человеке, ибо с момента сотворения на него возложена обязанность исследовать части творения мира. Обязующим его является разум, который есть его попечитель, постоянно требующий от него выполнения обязанности и обязывающий его к поиску»².

Согласно Насиру Хусраву, каждая область подлунного мира имеет свои особые характеристики и утверждает, что все эти характеристики можно найти в человеке: человек разделяет со всеми этими видами свои особенности. Следовательно, у него есть четыре вида природы, которые изменяются подобно четырем элементам. Он участвует в генерации и коррекции, подобно минералам. Он питается и растет подобно растениям, чувствам и движениям, как животные, и может достичь бессмертия, как ангелы³.

Появление родовых черт других классов существ в обобщенной форме в человеке рассматривается как вариация элементарного микрокосмизма, не исключая то, что наравне с их общими свойствами, каждый отдельный вид животных имеет свои специфические характеристики. Насир Хусрав использует термин *нав* («вид») и *джинс* («род») для различия этих существ.

В «Разрешении и спасении» мыслитель отмечает, что «и душа в теле не такова, как вид в роде, [то есть не таковы, как] человек и животное, ибо человек и животное одинаковы в еде и в продолжении рода. Душа, покидая тело, не составляет с ним вида. А также душа в теле не такова, как род в виде, [то есть]

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 242.

² Там же. – С. 247.

³ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. – С. 128-129.

как животное в человеке. Ибо род соединен с видом множеством способов, хотя по форме они отделены друг от друга. А душа с телом не соединена родовой связью, поскольку душа тонка [по своей природе], а тело - плотное»¹.

Итак, поскольку элементы телесной организации человека являются объединенными с элементами, образующими все виды живых существ, то признаки этих существ присутствуют в организме человека. Особенно это касается естественных желаний человека с инстинктивными потребностями и желаниями животных: «Догадка для животных есть то же, что разум для человека, ибо действие догадки слабее действия разума. Стало быть, целевое движение человека зависит от мышления, являющегося действием разума, а целевое движение животных – от его догадки. Это движение животной души сводится либо к поискам пищи, либо к разыскиванию своей пары, либо к избеганию противника»².

Как в мире есть хищные животные, сатана и крупный рогатый скот, человеческому существу свойственны естественные человеческие свойства и потребности – убийство, желание победить, гнев, ненависть, зависть, совокупление, еда, питье и земные удовольствия, т.е. признаки, присущие этим животным. С другой стороны, поскольку человек ест и растет, Насир Хусрав уподобляет их признакам растения, а с точки зрения его чувств и способности двигаться, он подобен животным. Однако, по словам мыслителя, тот факт, что человек наиболее мудрен и знающ, то он является и наиболее совершенным и подчиняет себе другие существа: «Так, животное, обладающее чувством, убегающее от своего врага и ищущее свою пару, дабы его вид не исчез, обладает большей мудростью и знанием, чем растение, которое абсолютно лишено этих знаний. Поэтому животное господствует над растением, а человек,

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение.- Душанбе, 2016.- С. 58.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 80.

обладающей говорящей душой и мудростью, властвует над животными и растениями»¹.

Говорящая или постигающая душа человека избавляет человека быть самым низшим существом в природе и быть связанным с мирскими наслаждениями, как животные, которые получают знания о материальном мире только посредством чувств, и они, такие люди, подобно зверям, хотят получать удовольствие только от еды и питья, стремятся довольствоваться только половым актом или совместным проживанием, стремятся собрать богатство и товары земной жизни. Они по форме могут быть человеческими, но делами их души являются животными или растительными. Это означает, что согласно Насиру Хусраву, человек, как всеохватывающее существо, объединяющее все характеристики животных, имеет два разных аспекта: с одной стороны, это оценивается как нейтральная или положительная черта, а с другой – мыслитель видит в этом что-то явно отрицательное, которое связывается с нечто дьявольскими чертами в теле человека. Эти взгляды дают повод рассматривать их с двух разных позиций: в первом из них главная цель состоит в том, чтобы объявить фактическое положение человека среди остальных творений, в то время как со второй позиции, их можно разъяснить как описание потенциального развития человека. Животная сторона человека, нижняя часть человеческой души должна быть побеждена: «Бог наделил человека постигающим разумом, который способен различить добро и зло. Он (Бог – прим. переводчика) заложил в разуме чувство стыда, который не позволяет человеку поступить как животное. Следует знать, что человек не своеволен, как животное, благодаря заложенному в нем стыду... И так как человек по своему положению находится между двумя упомянутыми состояниями, одно из которых состояние животного, а другое – ангела, то он принуждаем разумной

¹ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 222.

душой. Ибо она (разумная душа) не повелевает ничего, кроме добра и повиновения»¹.

Из этих примеров видно соотношение свойств человека и животного, т.е. микрокосмизм человека также связан с совершенствованием человека. Это, согласно Насиру Хусраву, делается двумя различными способами: с одной стороны, как вытекает из вышеуказанного фрагмента, человеку следует избавиться от своих животных характеристик. Это напоминает более общее понятие о человеке как среднем существе между животным и ангелом и часто развивается в этом контексте в трудах мыслителя; с другой стороны, микрокосмическое положение связано с совершенным человеком, и для достижения совершенства необходимо сочетать лучшие характеристики существ, близкие к нему по его характеристикам: «Поскольку природа мира такова, как мы упомянули, и не найдем в ней аргумент для чего-то отличного от него, то полностью попадаем в сеть... Так, если мы не займемся ее внешней стороной, и не будем искать уподобленного в его подобия и символизированного в его символе, то также окажемся в его сети»². И в другом месте подкрепляет эту мысль: «Ее (частная душа – К.И.) соединение со своими родственницами есть проявление большого милосердия к людям, чем к растениям, путем ненасения им вреда, а также проявление большого милосердия к людям, чем к животным, путем их неубивания и непричинения страданий. Ибо растение [по роду и виду] – чужое человеку, человек же есть дополнение животного, животные в некотором роде человеку родственники, ибо они оба обладают чувственным духом»³.

Описание человека как всеохватывающего существа, объединяющего все характеристики не только животного, но и всего мира, присуще и суфизму. А.В.

¹ Насир Хусрав. Разрешение и спасение. - Душанбе, 2016. - С. 129.

² Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. - С. 503.

³ Насир Хусрав. Зад ал-мусафирин. Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М. Диноршоева. - Душанбе, 2005. – С. 539.

Смирнов, исследуя взгляды Ибн Араби, справедливо отмечает, что «любая небытийная соотнесенность в вечностной его стороне тождественна любой другой, и это означает, что всякая сущность «сбирает» все бытие в вечностной его ипостаси, т.е. может появиться во временном бытии как всякая иная. Может, но не появляется; единственное существо, которое реализует это «может», – человек. Он «сбирает бытие» не только в вечностной, но и во временной ипостаси: в нем воплощены все небытийные соотнесенности, или все сущее. Это значит, что человек тождествен миру, и все, что воплощено в мире, воплощено и в нем (хотя иначе)»¹.

Идея о телесной целостности человека и небесных тел дает представление о человеческом теле как об организме, состоящем из взаимодействующих частей и членов, что подчеркивает иерархию этой системы. Микрокосмизм внутренних органов в сравнениях Насира Хусрава особенно проявляется в параллелизме между функциями небесных тел и внутренними органами человеческого тела. Прежде всего, мыслитель утверждает, что сердце соответствует Солнцу: оба расположены в центре и они по своей природе одинаковы: «Тогда скажем, что от влияния Солнца в структуре тела человека появилось сердце, которое есть составное духа и этот орган расположен внутри и в центре тела человека, подобно тому, что Солнце расположено в центре небесных сфер, и подобно тому как жизнь мира зависит от Солнца, жизнь человека зависит от сердца. По своему свойству сердце – теплое и сухое, а его тепло приобретенное, так как получено от влияния Солнца, которое является естественным истоком тепла»².

Аналогично, в телосложении человека головной мозг отождествляется с Луною в ее свойстве холода и влажности. Головной мозг же Насир Хусрав называет «месторасположением говорящей души», где также образуются

¹ Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). - М.: Наука, 1993. – С. 119.

² Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. - С. 238.

воображение, запоминание, воспоминание и различение. Между сердцем и головным мозгом существует связь, подобно тому, что Солнце и Луна связаны между собой, а равновесие холода и влажности головного мозга зависит от тепла и сухости сердца. Насир Хусрав заключает: «Стало быть, скажем, что Солнце из макрокосма соответствует положению сердца из микромира, коим является человек, а Луна из макрокосма имеет положение головного мозга из микрокосма. Пять двигающихся звезд из макрокосма, который мудрецы называли *инсони кабир*, т.е. «большим человеком», соответствуют положению пяти органов чувств человека, которого они называли *олами сагир*, т.е. «малым миром». Это значит, что Сатурн, Юпитер, Марс, Венера и Меркурий в этом мире отождествляются зрению, слуху, обонянию, вкусу и осязанию... Поскольку тело человека есть дитя макрокосма, то следует, чтобы инструменты и органы обоих миров были равны и похожи друг на друга»¹.

Кроме того, Насир Хусрав отмечает, что в теле человека есть два глаза, один из них расположен в правой и другой – в левой части лица, но зрение бывает только одно; есть уши, одно из них направлено в правую, а другое – в левую сторону, но сила слуха в обоих из них одина; сила вкуса в теле человека два – рот и половой орган, первый из которых расположен на правую, а другой – на левую сторону; органом осязания в теле человека являются две руки, в которых протекает только одна сила осязания. Отсюда, заключает Насир Хусрав, «состав нашего тела также состоит из двух частей, подобно тому, как утверждали мудрецы, - небесная сфера состоит из двух частей. С середины головы человека, которую называют макушкой головы, откуда волосы распадаются на две стороны: часть из них – на правую, а другая – на левую, опускается одна линия между двумя бровями, оставляя один глаз направо, а другой – налево, и до середины ноздри... Эта линия, подобно тому, что

¹ Там же. – С. 239.

разделяет тело человека на две части, разделяет и небесные сферы и созвездия на две части в соответствии с мудростью [мудрых людей]...»¹.

Насир Хусрав описывает человеческое тело как самое совершенное из материальных тел, следуя в этом идее Корана, что человек был создан в самом прекрасном состоянии (95: 4). В приведенном выше отрывке человеческое тело также описывается как зеркало души, благодаря которому оно формирует картину всего мира, макрокосма. Естественно, что вопросы, имеющие отношение к этой теме, относятся к физиологическому аспекту телосложения человека и к дихотомии между материальным и духовным в человеке. В этих сравнениях и уподоблениях подчеркивается целостный способ скрепления духовного и материального благополучия человека, и во Вселенной в целом, что является существенным признаком гуморальной теории, о чем было объяснено выше.

Следует указать, что мыслитель развил идею, позаимствованную из философии Эмпедокла, полагавшего, что Вселенная создана из четырех основных элементов – земли, воздуха, огня и воды, и что все известные вещества представляют собой различные сочетания этих элементов. Четырем элементам соответствуют четыре качества: теплое и влажное (воздух), холодное и сухое (земля), теплое и сухое (огонь) и холодное и влажное (вода). Что касается человеческого тела, то в нем эти элементы принимают форму четырех жидкостей, или «соков» организма: крови, черной желчи, желтой желчи и слизи (флегмы)².

В разъяснении концепции микро- и макрокосм Насиром Хусравом широко применяется пифагорейская нумерология. Есть некоторые цифры, которые часто встречаются в физиологических сравнениях. Иногда кажется, что вся мотивация для аналогии подчеркивает важность этих чисел. В «Хан-ул-

¹ Носири Хусрав. Чомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). – Душанбе, 2012. - С. 238.

² Насир Хусрав. Трапеза братьев. - Душанбе, 2017. - С.178-237.

ихван», например, мыслитель упоминает, что двенадцати знакам созвездий соответствуют двенадцать органов тела человека – голова, лицо, шея, грудная клетка, живот, ягодица, две руки, две ноги, два мускула. Семь внутренних органов подобны семи небесным телам, они имеют такое же количество натур, сколько есть времен года¹. Важны в этой нумерологии моменты, когда Насир Хусрав непосредственно затрагивает *табиат* («природу»), т.е. натурфилософские вопросы. Например, с расшифровкой цифры шесть он утверждает, что «у природы есть шесть сил, как движение (*харакат*), покой (*сукун*), первоматерия (*хайуло*), форма (*сурат*), время (*замон*) и место (*макон*). Все то, чем обладают эти силы, находится под природой»².

Так, у Насира Хусрава сложился свой особый взгляд на природу мировоззренческой интерпретации естественной науки, с одной стороны, а с другой – связанный с его богословско-метафизическими идеями, которые укоренились в его натуралистическом учении. Его интерпретация созерцания природы как «всеобъемлющее чтение книги» в различных формах передана в его философских трудах.

Подводя итоги, скажем, что концепция микро- и макрокосм представляет собой некий контекст, где человек формирует микромир, в котором он, как представитель своего вида, но не как индивидуальный человек, а конкретно род человечества с определенными чертами. Эта форма тождественности двух миров во многом связана с космологическим положением человека, где акцент сделан на роли микрокосмического человека среди остальных созданных: аналогия определяет его отношение к другим видам и его положение во Вселенной как целое создание, всеохватывающее существо. Понятие о мире как о большом человеке наряду с антропоморфными чертами, встречающимися во Вселенной в целом, рассматривается в смысле взаимосвязи между

¹ Там же. - С.178-237

² Там же. – С. 195.

космологической системой и микрокосмизмом, а также в смысле того, что человек имеет общую двуединую природу, объединяющую характеристики минералов, животных и ангелов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги исследованной нами проблемы натурфилософии Насира Хусрава можно заключить следующее:

1) Философское мировоззрение Насира Хусрава зависело от социально-культурной ситуации, сложившейся в эпоху его жизнедеятельности. Процессы, происходящие в этот период, отразились и на его философское учение, в том числе натурфилософские идеи. В этом свою роль сыграли как политические, социокультурные, так и духовно-культурные факторы. К числу политических и социокультурных событий данной эпохи относится правление Саманидской династии, которая по своему духу была важна для Насира Хусрава как патриота своего народа и земли, и которая многими авторами описана как «золотой век» расцвета таджикской культуры. Патриотизм мыслителя выразился в любви к традициям предков, которые сохранились как в устном, так и в письменном виде. Напротив, появление династии тюркских Караханидов, Сельджуков и Газневидов, выступавших за легитимизацию власти Аббасидов, постепенно укрепляя армию за счет арабов, дайламитов и др., вызвало его недовольство и чувство отвращения мыслителя к подобным завоевателям его страны и грабителям ее богатства. И это, несмотря на то, что при Газневидах наблюдался подъем земледельческой культуры, которая была основным источником благосостояния, была развита торговля, города стали значимыми экономическими торговыми центрами, развивалась и материальная культура – архитектура, зодчество, прикладное искусство и т.д. Позитивное воздействие на мировоззрение и мышление философа оказали его встречи с имамом Фатимидов, а также их социально-политические, духовно-религиозные программы, что, в некоторой степени, совпало с идеалом мыслителя о добродетельном обществе и его управлении.

2) Натурфилософия, подобно другим разделам философии Насира Хусрава, по многим вопросам связана с теологической их интерпретацией, где особое место занимает Коран как «книга природы». В нем (Коране) ощутимо влияние древнегреческих философов, включая вопросы о субстанции и акциденции, материи и формы, пространстве, месте и времени, движении и покое, вплоть до изучения всех одушевленных и неодушевленных сущих телесного мира. Суть этих вопросов следует из единства онтологии и космологии, восходящих к перводвигателю мироздания. Перводвигатель же не может приводиться в движение ничем другим, в то же время он не может быть и самодвижущимся. Это присуще аристотелизму, который, как и неоплатонизм, оказал больше влияния, чем другие школы. Из неоплатонического учения Насир Хусрав заимствовал идею о триадической иерархической структуре, состоящей из Единого, Интеллекта и Души, чему соответствует исмаилитская триада Насира Хусрава – Бог, Всеобщий Разум и Всеобщая Душа, а также идея о том, что в том мире формы превосходят время, пространство и материю; тело, как таковое, не соотнобразуется с каким-либо конкретным типом тела; это может быть абсолютное тело, и оно представляет собой совокупность материи и форму телесности, а материя рассматривается, как имеющая значение только по отношению к формам, посредством которых она актуализируется и информируется.

Из числа происламских материалистических школ Насир Хусрав часто полемизирует с позициями дахритов, опровергая их концепцию *дахра* в смысле извечности и вечности, и приводит ее в соответствие со своим исмаилитским учением о душе и разуме, и далее, перенося ее к разъяснению своих натурфилософских идей. Он утверждает, что душа и разум субстанционально являются вечными как и дахр: изменчивость мира – главный аргумент Насира Хусрава против дахритов, в пользу его убеждения о сотворенности мира. К тому же, анализируя взгляды нескольких групп *таба'итов* (натуралистов),

мыслитель опровергает их идею о том, что природа есть тепло или влажность, которые, в принципе, относит к формам, а не к формообразователям и, что тело, по своей сути, образуется из материи и формы, но материя по своей субстанциональности стоит выше, чем форма, которая стала такой благодаря материи, обвиняя также таба'итов в том, что «они не видели разницу между акциденцией и формой». Вопрос о соотношении формы и материи Насир Хусрав изложил в полемике с *асхаби хайуло*, т.е. «приверженцами первоматерии», об идее о первоматерии, как о признаке извечности мира, а также и о том, что душа является исходящей от *хайуло* по причине ее наслаждающей тяге к нему и по своей невежественности – считает несостоятельной.

Влияние рациональных школ ислама на натурфилософию Насира Хусрава ограничено, и в бóльшей части касается теологических, метафизических, онтологических и гносеологических вопросов, как о сотворенности или извечности мира, соотношении духовного и телесного и др.

3) Методологические принципы для разработки натурфилософских идей Насира Хусрава основаны на базе следующих идей: во-первых, это нумерология, которая развивается им в упорядоченности мироздания. Идея упорядоченности сущих имеет отношение с философской логикой с релятивным их существованием, т.е. чем больше условности в начале одних сущих, тем больше они умалены по своим достоинствам в степенях мировой иерархии. Иерархическое упорядочение сущих в рамках теории нумерологии и определении их предела производится в сопоставительном ракурсе через дилеммы «больше-меньше», «до и после» или наоборот; во-вторых, герменевтическое разъяснение проблем философии Насира Хусрава, т.е. использование та'вила – аллегорического метода толкования, которое в эзотерическом значении содействует отступлению от шариатских норм в сторону философского понимания вопросов, к разграничению и обобщению

значения парадигмы «захира» и «батина», которая применительна к натурфилософским проблемам, выступает в роли связного в соединении духовного и материального; в-третьих, принцип тождества двух миров, или микро- и макрокосм, смешанный с аристотелевским взглядом о мире идей, и посредством которого мыслитель пытается объяснить природу, масштаб и источники знаний. В текстах мыслитель описывает тот объем знаний, который известен ему. Он пытается добиться этого путем внесения этих знаний в эту сложную синтезированную систему, делая акцент на логику; в-четвертых, логика рассматривается Насиром Хусравом как научная база, которая могла бы обеспечить обоснование и систематизирование научных, в том числе натурфилософских знаний. Логические приемы в интерпретации философских вопросов учения Насира Хусрава, в частности, его натурфилософских взглядов, тесно связаны с герменевтикой; в-пятых, Насир Хусрав обращается к опыту, основанному на чувствах, полученных от конкретных явлений природного значения, и поэтому для доказательства теоретико-умопостигаемых предположений они выступают как основные критерии истинности в натурфилософских объектах изучения. В этом проявляются признаки сенсуалистического редукционизма.

4) Философия природы (натурфилософия) Насира Хусрава включала в себя широкий круг дисциплин, где самой фундаментальной частью является *таби 'а* (араб. – «природа»), она также изучала все различные типы природных объектов: стихии, небеса, животных и самих людей. Поскольку в мусульманской философии, в том числе в ее натурфилософии, доминировала умозрительная методология, Насир Хусрав в некоторых частях своих трудов противопоставил ей опытную методологию. Этот опыт основывался на созерцательно-когнитивных процессах познания мира, вытекающих из чувств, близких к конкретным явлениям и процессам природы. В природе Насира Хусрава важное значение для развития материального мира играет движение,

посредством чего в самом единстве мира зарождается его многообразие. Насир Хусрав подтверждает это на примере начального проявления телесных существ и их свойств, помимо тех, что было указано выше: одни из них – тяжелые, которые стремятся вниз, а другие – легкие, поднимающиеся вверх. Они различны и отличаются признаком превосходства одних над другими, но едины в том, что, по сути, образованы от этих четырех стихий. В системе единства и многообразия мира Насира Хусрава физические процессы имеют двоякий характер: насильственная и естественная склонность тела могут одновременно сосуществовать в движимом теле, где происходит фундаментальное взаимодействие между различными материальными телами в процессе движения, в котором отсутствует только упоминание их конкретных величин скоростей подъема или падения (т.е. сила гравитации).

5) Концепция микрокосма и макрокосма занимала важное место в философии Насира Хусрава, которая базируется на идее о том, что признаки, части или отношения, возникающие в более крупном объекте, находятся в суммарном виде в некоторой меньшей единице телесного мира и между ними существует соответствие или сходство. В соотношении этих двух миров и их внутренних составов можно выделить физические особенности: смесь четырех элементов – воды, воздуха, земли и огня, а также четырех стихий – теплоты, холода, влажности и сухости, т.е. физико-химическая образованность космоса и человека; астральный геокосм, т.е. концентрация телесных сущих в космическом пространстве и значение небесного мира, который включает в себя как физические, так и духовные аспекты этих сущих. Космос составляет объекты малого мира и предполагает, что человек состоит из тех же элементов, что космическая реальность. Эта теория ставит человека в среднее положение Вселенной: человек - это единственное существо, включающее в себя все творения и являющееся связью между материальным и духовным и создателем особой культуры. Аналогия между человеком и Вселенной Насиром Хусравом

довольно часто используется для того, чтобы прояснить основные принципы космологии, главным образом, путем сопоставления психофизической конституции человека и мира. В дополнение к ним Насир Хусрав включает в антропоцентрический структурный микрокосмизм использование понятия Всеобщей Души, так как предполагает, что и человек, и Вселенная являются психофизическими сущностями, подчиненными Всеобщей Душе, которая как перводвигатель всего природного, является частью космологической системы. В целом, в этой концепции заложен смысл взаимосвязи между космологической системой и микрокосмизмом, а также в смысле того, что человеку присуща общая двуединая природа, объединяющая характеристики минералов, животных и ангелов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

І. Источники

а) на русском и таджикском языках

1. Аристотель. Метафизика//Аристотель. Соч. - М.: Мысль, 1976. Т.1. - 550 с.
2. Аристотель. О душе//Аристотель. Соч. М.: - Мысль, 1976. Т.1. - 550 с.
3. Ибн Араби. Геммы мудрости //А.В.Смирнов. Великий шейх суфизма. - М.: Наука, 1993. - С.147-287.
4. Ибн-аль-Араби. Мекканские откровения/ Пер. с араб. введ., прим. и библиогр. А.Д.Кныша. - СПб., 1995. - 280 с.
5. Локк Дж. Сочинения. - М.: Мысль, 1988. Т. 3. - 688 с.
6. Макиавелли Н. Государь. Минск, 1999. - 703 с.
7. Насир Хусрав. Сафарнамэ: книга путешествий/ Пер. и вступит. статья Е.Э.Бертельса. - М.; Л.: Academia, 1933. - 210 с.
8. Носир Хисроу. Избранное. - Сталинабад, 1954. - 200 с.
9. Носири Хусрав. Гулчине аз девони ашъор (Отрывки из Дивана стихов)/ Состав. и автор предисл. К. Айни. - Сталинабад, 1957 (на тадж. яз). - 179 с.
10. Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). - Душанбе, 2009 (на тадж. яз). Т.1. - 639 с.
11. Носири Хусрав. Девони ашъор (Диван стихов). - Душанбе, 2009 (на тадж. яз). Т.П. - 645 с.
12. Носири Хусрав. Джомеъ-ул-хикматайн (Свод двух мудростей). Душанбе, 2011(на тадж. яз). 303 стр.
13. Носири Хусрав. Зад ул-мусафирин (Припасы путников)/ Перевод с таджикского (персидского), вступит. статья и коммент. М.Диноршоева. - Душанбе, 2005. - 635 с.
14. Носири Хусрав. Зод-ул-мусофирин (Припасы путников). - Душанбе, 2010 (на тадж. яз). - 511 с.

15. Носири Хусрав. Избранное. Составитель и автор вступит. статьи академик М.Диноршоев. Д-Душанбе, 2003. – 348 с.
16. Носири Хусрав. Куллиёт (Сборник произведений). - Душанбе, 1991 (на тадж. яз). Т.1. - 638 с.
17. Носири Хусрав. Куллиёт. Девони ашъор (Сборник произведений. Диван стихов). - Душанбе, 2003 (на тадж. яз). Т.1. - 955 с.
18. Носири Хусрав. Куллиёт. Осори фалсафи ва дини (Философское и религиозное наследие). - Душанбе, 2003 (на тадж. яз). Т.2. - 944 с.
19. Носири Хусрав. Куллиёт. Осори фалсафи (Философское и религиозное наследие) - Душанбе, 2003 (на тадж. яз). Т.3. - 352 с.
20. Носири Хусрав. Сафарнома. - Душанбе, 1970 (на тадж. яз). - 118 с.
21. Носири Хусрав. Сафарнома. - Худжанд, 2003 (на тадж. яз). - 227 с.
22. Носири Хусрави Кубодиёни. Ваджхи дин (Лик веры). - Душанбе, 2002 (на тадж. яз). - 381 с.
23. Носир Хусрав. Стрела времени. - Душанбе, 1991. - 46 с.
24. Платон. Филеб. Государство. Тимей, Критий. - М.: Мысль, 1999. -655 с.
25. Платон. Законы. - М.: Мысль, 1999. - 831 с.
26. Платон. Государство. Законы. Политика. - М.: Мысль, 1998. - 798 с.
27. Платон. Диалоги. - Харьков, 1999. - 383 с.
28. Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. - СПб.: Алетейя, 1995. - 669 с.
29. Плотин. Эннеады. О двух материях. - Киев, 1996. - 236 с.
30. Плотин. Космогония. - М.: «REFL-book» и «Ваклер», 1995, - 298 с.
31. Плотин. Избранные трактаты. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.
32. аль-Фараби. Социально-этические трактаты. - Алма-Ата, 1973. - 399 с.
33. Фараби. Философские трактаты. - Алма-Ата, 1972. - 430 с.
34. аш-Шахристани. Книга о религиях и сектах/ Перевод с арабского, введение и комментарии С.М.Прозорова. - М.: Мысль, 1984. - 270 с.

ب) на персидском и дари языках:

۱- داعی خراسانی. کتاب بهدایة المومنین الطالبین. تألیف و سرسخن اسمیونوف. موسکو ۲۰۱، ۱۹۵۹. ص.

۲- ابو معین ناصر خسرو قبادیانی. جامع الحکمتین. به اهتمام محمد معین و هنری کربین، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۳ هـ.

۳- ناصر خسرو. گشایش و رهایش. به تصحیح فقیر محمد هونزای. لندن، ۱۹۹۸

۴- ناصر خسرو. وجه دین. به تصحیح غلامرضا اعوانی. تهران ۲۵۳۶ هـ.

۵- گزیده اشعار ناصر خسرو. با اهتمام دکتر شعار رنجبر. تهران ۱۳۸۱ هـ.

۶- ناصر خسرو قبادیانی بلخی. وجه الدین، تهران ۱۳۴۸ هـ.

۷- ناصر خسرو. وجه دین. برلین، ۱۳۴۳ هـ.

۸- ناصر خسرو. دیوان اشعار. به کوشش مهدی سهیلی. چاپ چهارم، تهران ۲۵۳۵ هـ. ۴۲۹ ص.

۹- ناصر خسرو. خوان الاخوان، ویراسته یحیی الخشاب. قاهرة، ۱۹۶۰

۱۰- ناصر خسرو. دیوان اشعار. به کوشش تقی زاده و مینوی، تهران، ۱۳۴۸ هـ. ۵۴۲ ص.

۱۱- ناصر خسرو قبادیانی بلخی. زاد المسافرین. تصحیح بذل الرحمن. تهران، ۱۳۴۱ هـ، ۵۱۸ ص.

۱۲- ناصر خسرو ابن هارث القبادیانی البلخی المروزی. دیوان. به کوشش جهان گیری نجات. تهران، ۱۳۷۵ هـ. ۵۴۲ ص.

۱۳- دیوان حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح مهدی محقق، مجتبی مینوی. تهران ۱۳۷۰ هـ، ۴۶۲ ص

۱۴- تاریخ اندیشه های اسلامی. جلد ۲. تهران ۱۳۷۸

۱۵- ناصر خسرو. وجه دین. به تصحیح غلام رضا اعوانی. تهران ۲۵۳۴

۱۶- ابو معین ناصر خسرو قبادیانی. جامع الحکمتین. به اهتمام محمد معین و هنری کربین، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۳ هـ.

۱۷- جامع الجوامع. مؤلف گمنام و سال طبع کباب نامعلوم، ۱۶۰۲

- ۱۸- ناصر خسرو. گشایش و رهایش. به تصحیح فقیر محمد هونزای. لندن، ۱۹۹۸
- ۱۹- ناصر خسرو. وجه دین. به تصحیح غلامرضا اعوانی. تهران ۲۵۳۶ هـ.
- ۲۰- گزیده اشعار ناصر خسرو با اهتمام دکتور شعار رنجبر. تهران ۱۳۸۱ هـ.
- ۲۱- ناصر خسرو قبادیانی بلخی. وجه الدین، تهران ۱۳۴۸ هـ.
- ۲۲- ناصر خسرو. وجه دین. برلین، ۱۳۴۳ هـ.
- ۲۳- ناصر خسرو. دیوان اشعار. به کوشش مهدی سهیلی. چاپ چهارم، تهران ۲۵۳۵ هـ. ۴۲۹ ص.
- ۲۴- ناصر خسرو. خوان الاخوان، ویراسته یحیی الخشاب. قاهرة، ۱۹۶۰
- ۲۵- ناصر خسرو. دیوان اشعار. به کوشش تقی زاده و مینوی، تهران، ۱۳۴۸ هـ. ۵۴۲ ص.
- ۲۶- ناصر خسرو قبادیانی بلخی. زاد المسافرین. تصحیح بذل الرحمن. تهران، ۱۳۴۱ هـ، ۵۱۸ ص.
- ۲۷- ناصر خسرو ابن هارث القبادیانی البلخی المروزی. دیوان. به کوشش جهان گیری نجات. تهران، ۱۳۷۵ هـ. ۵۴۲ ص.
- ۲۸- دیوان حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح مهدی محقق، مجتبی مینوی. تهران ۱۳۷۰ هـ، ۶۲ ص

II. Исследования и справочные издания

a) на русском и таджикском языках

1. Арабзода Н. Мир идей и размышлений Носира Хусрава. - Душанбе, 2003. - 262 с.
2. Арабзода Н. Исмаилитская философия Носира Хусрава. - Душанбе, 1997, - 307 с.
3. Асмус В.Ф. Античная философия. - М.: Высшая школа, 1976. - 543 с.
4. Ашуров Г. Философские взгляды Носира Хусрава. - Душанбе, 1965.- 113с.
5. Ахутин А.В. Понятие «природа» в Античности и в Новое время, («фюсис» и «натура»). М., 1988. -208 с.
6. Бартольд В.В. Ислам // Соч. Т.6. - М.: Наука, 1966. - 760 с.
7. Беков К. Мухаммад Шахристани – историк философии. – Душанбе, 1987. – 118 с.
8. Бертельс Е.Э. Насир-и Хосров и исмаилизм.- М.: Изд. вост. лит. 1959. -289 с.
9. Богомолов А.С. Античная философия.-М.,1985.2 изд. М.:Высш.шк.2006.- 390 с.

10. Богоутдинов А.М. Избранные произведения. – Душанбе, 1980. - 412 с.
11. Большаков О.Г. История Халифата. - М.; 1989. Т. 1. - 725 с.
12. Бузург-зода Л. Носир Хисроу. Избранное. Душанбе, 1954.
13. Виллер Э.А. Учение о едином в античности и средневековье. СПб.: Алетейя, 2002. - 668 с.
14. Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. - М.: Наука, 1966. - 664 с.
15. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
16. Гусейнов А.А. История этических учений. М.: «Гардарики», 2003, 896 стр.
17. Давлатбеков Н. Доисламские верования населения Западного Памира. Душанбе, 1995, 77 стр.
18. Дафтари Ф. Исмоилиён: таърих ва акоид (Исмаилиты: история и взгляды) / Пер.с англ. на тадж. яз. А.Мамадназарова. - М.: Ладомир, 1999. - 947 с.
19. Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма/ Пер. с англ. Додыхудоевой Л.Р. и Додыхудоевой Л.Н. - М.: Ладомир, 2003. - 274 с.
20. Дафтари Ф. Традиция исмаилизма в средние века/ Пер. с англ. Оджиевой З. - М.: Ладомир, 2003. -319 с.
21. Дафтари Ф. Легенда об ассасинах. Мифы об исмаилитах/ Пер. с англ. Додыхудоевой Л.Р. - М. 2009. -212 с.
22. Диноршоев М. Натурфилософия Ибн Сины. - Душанбе, 1985. - 255 с.
23. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. - Душанбе, 1968. - 156 с.
24. Диноршоев М. Аз таърихи фалсафаи тоҷик (Из истории таджикской философии). Душанбе, 1988 (на тадж. яз.).
25. Диноршоев М. Компендиум философии Ибн Сины. - Душанбе, -2010. -340 с.
26. Диноршоева З.М. Мухаммад аль-Газали и его отношение к философии. – Душанбе, 2002. – 159 с.
27. Диноршоева З.М. Гражданская философия аль-Фараби.-Душанбе,2006.-321 с.
28. Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. - Душанбе, 1976. - 144 с.

29. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. - Душанбе, 1987. - 428 с.
30. Додихудоев Х. Философский исмаилизм. Душанбе, 2015.
31. Закуев А.К. Философия «Братьев чистоты». Баку, 1961, 122 стр.
32. Зиёев Х.М. Суфийский орден мавлавия. –Душанбе, 2007. -275 с.
33. Зиёев, Х.М. Мавлавия и история её преобразований.– Душанбе. 2004. - 216 с.
34. Зиёев И. Проблема человека в философии Мухаммада Икбала. Д.-103 с.
35. Иванов А.С. Учение аль-Фараби о познавательных способностях. Алмата, 1977.
36. Игнатенко А.А. Философское наследие народов Востока и современность. – М.: ИФАН СССР. 1983.
37. Игнатенко А.А. Ибн Халдун. – М.: Мысль. 1980. – 160 с.
38. Игнатенко А.А. В поисках счастья. Обществ. полнт. воззрения араб. - ислам. философов средневековая. – М.: Прогресс. 1990. – 245 с.
39. История Востока. Восток в средние века. - М.: Восточная литература, 1999. Т. II. - 716 с.
40. История таджикской философии. С древнейших времен до XV в. – Душанбе, 2012. Т. II. – 786 с.
41. Карамхудоев Ш.Х. Сопоставительный анализ религиозно-философских идей Носира Хусрава и Джалаледдина Руми. Душанбе, 2011. – 180 с.
42. Касымжанов А.Х. Аль-Фараби. - М.: Мысль, 1982. - 198 с.
43. Кирабаев Н.С. Средневековая арабо-мусульманская философия. – Санкт-Петербург: Розамира, 2005. – 94 с.
44. Комилов Р. Социально-утопические учения в истории таджикской философии XIII-XV вв. - Душанбе, 1993. - 117 с.
45. Корнеева Т.Г. Философские взгляды Нәсира Хусрава (на материале трактата «Раскрытие и освобождение»). Дисс. к.ф.н. М., 2016.
46. Курбанмамадов А. Этическая доктрина суфизма. – Душанбе, 1987. – 108 с.
47. Литвинский Б.А. Памирская космология (опыт реконструкции)//«Страны и народы Востока». Вып. XVI. М.: «Наука», 1975, 303 стр.

48. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.
49. Лосев А.Ф. Античная история философии. - СПб.: Алтейя, 2001. - 256 с.
50. Маниёзов А., Шарипов Х. Хаками суханвар. - Душанбе, 2003. - 224 с.
51. Махмаджонова М.Т. Этические взгляды Джалолуддина Руми. – Душанбе, 2001. - 168 с.
52. Махмаджонова М.Т. Философия Джалолуддина Руми.–Душанбе,2007.-300 с.
53. Музаффари М. Введение в антропологию. - Душанбе, 1999. -127 с.
54. Муродова Т. Философия Носири Хусрава (на основе «Джомеъ-ул-хикматайн»-а). Душанбе, 1993.
55. Мусави С. Ш. Имомат, висоят ва хилофат. б/м издания, 1997. - 574 с.
56. Мухаммедходжаев А. Мироззрение Фаридиддина Аттора. - Душанбе, 1974. - 115 с.
57. Мухаммедходжаев А. Идеология накшбандизма. – Душанбе, 1990.– 112 с.
58. Назарамонов Ш.П. Проблема человека в философии Насира Хусрава. Дисс. к.ф.н.. Душанбе, 2014.
59. Назариев Р.З. Аллегорическая интерпретация философско-теологических проблем в исмаилизме. - Душанбе, 2008. - 219 с.
60. Назариев Р.З. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава. - Душанбе, 1990. - 350 с.
61. Никитина В.Б. Некоторые особенности лирики Носири Хусрава. Дисс. к. филол. н. - М., 1955. - 24 с.
62. Норбоев Ю.М. Метафизика Аристотеля и Насира Хусрава (сравнительный анализ). Дисс. к.ф.н. Душанбе, 2016. – 150 с.
63. Носири Хусрав: Дируз. Имруз. Фардо. Nasir Khusraw. Yesterday. Today. Tomorrow. Ответ. ред. С.Ниезов и Р.Назариев. - Душанбе, 2003. - 680 с.
64. Об исмаилизме. - Сталинабад, 1943. - 46 с.
65. Олимов, К. Мироззрение Абдуллаха Ансари / К. Олимов. – Душанбе, 1988. – 132 с.

66. Олимов К. Мироззрение Санои. - Душанбе, 1973. – 136 с.
67. Олимов К. Хорасанский суфизм. (Опыт историко–философского анализа). Душанбе, 1993. -292 с.
68. Петрушевский И.П. Ислам в Иране. - Л., 1966. – 400 с.
69. Рахимов М. Философия человека Абу Али ибн Сины (Авиценны). -Душанбе, 2005. – 332 с.
70. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. - М.: Наука, 1990. - 280 с.
71. Рожанский И.Д. Античная наука. М., 1980. -190 с.
72. Сагадаев А. В. Ибн Сина (Авиценна).- М.: Мысль, 1980.
73. Садыкова Н.Н. Философия Мирзо Абдулкодира Бедиля. Душанбе, 2007. - 248 с.
74. Самиев Б.Дж. Социально философский анализ взглядов таджикских просветителей от структуре социальных отношений конца XIX – начало XX вв.-Душанбе, 2007. - 270 с.
75. Семенов А. А. Семенов А.А. К догматике памирского исмаилизма (IX глава «Лица веры» Насир Хосрава). Ташкент, 1926. - 52 с.
76. Семенов А.А. Взгляды на Коран в восточном исмаилизме//«Иран» Т. I. Л., 1927.
77. Семенов А.А. Рецензия на берлинское издание «Сафарнамэ»//«Иран».Т.1. Л., 1927.
78. Семенов А.А. Исмаилитская ода, посвященная воплощениям Алия-бога // Иран. - Л., 1929. – 24 с.
79. Семенова А.А. Из истории фатимидского Египта. - М.: Наука, 1974.- 264с.
80. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). - М.: Наука, 1993. - 327 с.
81. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее прил. К анализу класс. Араб. Философии и культуры. – М.: Яз. славян. культуры, 2001. – 504 с.
82. Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры. Семиотика и изобраз. Искусство. – М.: ИФРАН, 2005. – 250 с.

83. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. - М: Восточная литература, 1998. - 527 с.
84. Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. - М.: Восточная литература, 1997. - 503с.
85. Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. - М.: Наука, 1978. - 274 с.
86. Фролова Е.А. История средневековой арабо-мусульманской философии. Уч. пособие. - М.: ИФРАН, 1995. – 175 с.
87. Хазраткулов М. Философские взгляды Садриддина Ширози. Душанбе: Дониш, 1985. -142 с.
88. Хазраткулов М. Тасаввуф. Душанбе, 1988. -124 с.
89. Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума. Пред., пер. с араб. и коммент. А.В. Смирнова. М.:Ладомир, 1995. – 510 с.
90. Хансбергер Э.К. Насир Хусрав. Рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа. М.: Ладомир, 2005. - 290 с.
91. Целлер. Э. Очерк истории греческой философии. - М.: Канон, 1996.-336 с.
92. Шамолов А.А. Сравнительный анализ этики Абу Хамида Газали и Насириддина Туси. - Душанбе, 1994. – 180 с.
93. Шарипов Х. Рози чохон. - Душанбе, 2004. – 352 с.
94. Шохуморов А. Концепция познания Носири Хусрава. Автореф. дисс. к.ф. н. - Душанбе, 1990. - 19 с.
95. Эдельман А. Носири Хусрау и его мировоззрение. Автореф. дисс. к. ф. н. - Сталинабад, 1955. - 24 с.
96. Эльчибеков К. Иерархия духовенства в исмаилизме и ее политическая роль. М, 1977.

в) на персидском и дари языках

۱- عبد الغنى برزینمهر. زندگی ناصر خسرو در لباله اشعارش. پیشور، ۱۳۷۷ هـ

- ۲- سید حسین نصر. نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت. تهران ۱۳۶۲ هـ، ۴۴۷ ص.
- ۳- رهاورد سفر. گزیده سفرنامه ناصر خسرو. با اهتمام سید دبیر سیاقی. تهران ۱۳۷۰ هـ.
- ۴- مهدی محقق. شرح سی قصیده از حکیم ناصر خسرو قبادیانی. تهران ۱۳۷۴ هـ، ۲۹۰ ص.
- ۵- رحیم مسلمانیان قبادیانی. پاره سمرقند. بازشناخت ناصر خسرو. تهران ۱۳۷۸ هـ.
- ۶- یادنامه ناصر خسرو. مشهد ۱۳۵۳
- ۷- دانای یمگان. کابل ۱۳۶۶ هـ. ۳۳۱ ص.
- ۸- مهدی محقق. شرح سی قصیده از حکیم ناصر خسرو قبادیانی. تهران، ۱۳۰۸، ۲۷۸ ص.
- ۹- دکتر آلیس س. هاتسبرگر. ناصر خسرو لعل بدخشان. ترجمه فریدون بدرهای. تهران، ۱۳۸۰، ۲۴۰ ص
- ۱۰- دانای یمگان. کابل ۱۳۶۶ هـ. ۳۳۱ ص.
- ۱۱- یادنامه ناصر خسرو. مشهد ۱۳۵۳
- ۱۲- عبد الغنی برزینمهر. زندگی ناصر خسرو در لباله اشعارش. پیشور، ۱۳۷۷ هـ

в) на европейских языках

1. An Anthology of Ismaili Literature. A Shi'ī vision of Islam. Edited by Herman Lendolt. Samira Sheikh and Kutub Kassam. London, 2008. pp. 348.
2. Browne E.G. Nasir Khusraw: Poet, Traveller, and Propagandist. JRAS, 1905
3. Corbin, Henry. History of Islamic Philosophy. Translated from French by Liadian Sherrad and Philipp Sherrad. London: Kegan Paul International, 1993: pp. 133-136.
4. H. Corbin, 'Nasir-i Khusrau and Iranian Ismailism,' in The Cambridge History of Iran: Volume 4, ed., R. N. Frye (Cambridge 1975), pp. 190;
5. Daftary F. The Isma'īlis: Their History and Doctrines, with a Foreword by Wilferd Madelung. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp.xviii+804.
6. Daftary F. Ismaili Literature. London-New York, 2004. pp. 469.

7. History of Islamic philosophy / ed. by S.H. Nasr and O. Leaman. L., N.Y.: Routledge, 2002. – 1211 p.
8. Ibrahim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. - Moscow, 1990. - pp. 347.
9. Ivanow V.A. Nasir Khusraw and Ismailism. Ismaili Society series B, no. 5. Bombay, 1948. pp.78.
10. Ivanow V.A. Problems in Nasir Khusraw's biography. Bombay, 1956. pp. xiv+88.
11. Lewis Cf. B. The origins of Isma'ilism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Califate, Cambridge, 1940, pp.114.
12. Madelung Y. Das Imamat inder frühen ismailitischen Lehre, Der Islam, 1961, vol. 37, pp.78-79.
13. Nasr S.H. The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Richmond, Surrey : Curzon Press, 1996. – 375 p.
14. Watt M.W Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh: Univ.Press,1972. - 196p.

III. Материалы из Интернета

1. Виц Б.Б. Атомистическая картина мира//Демокрит. М.: Мысль, 1979.
<http://ritz-btr.narod.ru/witz.html>
2. Заки М.А. «Сафар-наме» Насера Хосрова. www.amalgrad.ru/viewtopic
14.09.2010
3. Корбэн А. История исламской философии. <http://islamology.ru> . 13. 12. 2015
4. Корбэн А. История исламской философии. <http://www.farhang.al-shia.ru> /
30.01. 2016.
5. Смирнов А.В. Арабская философия (классический период).
<http://smirnov.iph.ras.ru/win/publicn/mvn/ind.htm>. 15.03.2016.