

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ
ТАДЖИКИСТАН
ХОРОГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. М. НАЗАРШОЕВА

На правах рукописи

Тавуров Курбонназар Соибназарович

ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ САЙИДА СУХРАБА ВАЛИ-И
БАДАХШАНИ

(На материале трактата «Тридцать шесть страниц...»)

Специальность 09.00.03 - История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата
философских наук

Научный руководитель-
Член-корреспондент АН РТ,
доктор философских наук,
профессор Додихудоев Х.

Душанбе — 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ И ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ САЙИДА СУХРАБА ВАЛИ.....	14
§ 1.1. Исторические условия жизни и деятельности Сайида Сухраба Вали	14
§ 1.2. Идейные истоки философии Сайида Сухраба Вали.....	29
§ 1.3. О трактате «Сию шаш сахифа...»	36
ГЛАВА II. УЧЕНИЕ САЙИДА СУХРАБА ВАЛИ О БЫТИИ.....	45
§ 2.1. Бытие. Первоначала мира и теология творения.....	45
§ 2.2. Учение Сайида Сухраба о движении и развитии	60
ГЛАВА III. ПРОБЛЕМЫ ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ САЙИДА СУХРАБА ВАЛИ.....	89
§ 3.1. Сайид Сухраб о роли чувства и разума в познании	89
§ 3.2. Таъвил и таълим. Интерпретация некоторых аятов Корана.....	106
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	130
БИБЛИОГРАФИЯ.....	137

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы. В современном Таджикистане проблемы философии и религии, знания и веры, светского и религиозного, традиции и современные ценности, религиозного экстремизма и терроризма являются злободневными не только для академической науки, но и для государства в целом. Для решения этих задач необходимо постоянное обращение к философскому и научному наследию прошлого, поиску рациональных идей (религиозных, философских и научных) для решения задач в переходном обществе Таджикистана. Творчество Сайид Сухраба Вали-и Бадахшани (далее Сайид Сухраб) и его трактат «Сию шаш сахифа дар масоили фалсафа бо таъвили баъзе оёти Куръон»¹ («Тридцать шесть страниц о проблемах философии с толкованием некоторых аятов Корана») является важным источником по некоторым актуальным проблемам современности и хорошо вписывается в эти проблемы. По словам А. Корбена, наследие Сайида Сухраба «является хорошим изложением философии исмаилизма.»²

Актуальность темы определяется не изученностью не только философии Сайида Сухраба Вали-и Бадахшани, но и философии низаризма XV века в целом. Историки религии и философии до сих пор больше занимаются изучением религиозных и философских учений Фатимидов (909-1171), чем подобными же учениями отколовшихся от них иранских низаритов Хасана ибн Саббаха (1090) и его потомков — современных исмаилитов-имамитов, мюридов имама Ага-Хана IV. Религиозное и философское учение Сайида Сухраба является апогеем или итогом философского исмаилизма, после которого развитие исмаилтской философии идет на спад, уступая место чисто религиозной тематике.

¹Сайид Сухраб Вали-и Бадахшани. Китаби сию шаш сахифа дар масоили хикмат ва таъвилоти баъзе аз оёти Куръон. Бо тасхеи Хушанги Иджаки. – Техран: Кейхан, 1961. – 81 С. В дальнейшем «Сию шаш сахифа...»

²Корбен А. История исламской философии/Прев. с французского и прим. Кузнецова. М.: Прогресс-Традиция, 2010.–С.163/http://platona.net/load/knigi_po_filosofii_arabskaja/korben_a_istorija_islamskoj_filosofii_2010/59-1-0-3861

Когда-то известный французский ориенталист А. Корбен писал: «...исмаилизм, бывший в X-XI вв. в авангарде исламской философской мысли, на столетия погрузился в молчание. Сейчас очень важно расслышать его подлинный голос».³ Данное утверждение Корбена устарело. В исследовании исмаилизма X-XI вв. достигнуты большие успехи. Однако слабым местом в исследовании истории и философии исмаилизма остается наследие низаризма, уничтоженного монголами в 1256 г.

Из небольшой группы мыслителей, которые занимались возрождением исмаилизма после краха Аламутского низаритского государства, нами выбран Сайид Сухраб Вали-и Бадахшани (XV в.) — почти неизвестный в науке философ и проповедник (даъи) исмаилизма времен трех имамов — Мухаммадашаха Ислама (ум. 868/1463), Мустансира Биллаха II (ум. 880/1475) и Абдуссалама (ум. 899/1493).⁴ Кроме того, в XV в. одновременно с Сайидом Сухрабом разработкой и проповедью исмаилизма занимались еще имам Джалаладдин Мустансир Биллах II или Шах Каландар (ум. в 1475 г) и Абу Исхак Кухистани (2-я половина XV в.). Абу Исхаку Кухистани приписывают «Хафт баб» («Семь глав»), изданный в 1934 г. Таким образом, единственным памятником низаритской философской мысли XV века остается работа Сайида Сухраба Вали «Китаби сию шаш сахифа дар масоили хикмат ва таъвилоти баъзе оёти Куръан» («Тридцать шесть страниц по вопросам философии с толкованием некоторых стихов Корана»)⁵. Характеризуя роль работы Сайида Сухраба и Абу Исхака Кухистани в истории философии исмаилизма, А. Корбен писал, что они «оставили после себя хорошие изложения исмаилитской философии».⁶

Но не только этим определяется актуальность темы диссертации. К этому добавим, что философия Сайида Сухраба является как бы мостом между

³Корбен А. История исламской философии/Пер. с франц. и прим. А. Кузнецова. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. С.163//http://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_filosofii_arabskaja/korben_a_istorija_islamskoj_filosofii_2010/59-1-0-3861

⁴Там же.

⁵Сайид Сухраб Вали-и Бадахшани. Китаби сию шаш сахифа дар масоили хикмат ва таъвилоти баъзе аз оёти Куръон. Бо тасхеи Хушанги Иджаки. – Техран: Кейхан, 1961. – 81 С.

⁶Корбен А. История исламской философии, – С. 59.

фатимидским и низаритским исмаилизмом, и связующим звеном между исмаилизмом и суфизмом после XIII в. Философия Сайид Сухраба содержит новые идеи, отличающие его творчество как от исмаилизма Фатимидов, так и от учения низаритов. Сайид Сухраб — мыслитель с радикальными для его времени философскими взглядами. Его учение проливает некоторый свет на философию средневекового низаризма и его успехов в современном мире. Пока оно остаётся белым пятном в историко-философской науке.

Степень научной разработанности темы.⁷ Можно определенно сказать, что настоящая тема в историко-философской науке абсолютно не исследована. Существуют лишь некоторые справочные и библиографические сообщения В. Иванова, А.А. Семенова, А.Е. Бертельса и М. Бакоева, Х. Додихудоева, Васильцова, Пунвала⁸ и упомянутого нами выше А. Корбена о Сайиде Сухрабе Вали. Кстати, отметим, что А. Корбен указывал на причины такого отношения к исследованию низаритской философии.

И действительно, советские исламоведы и крупные востоковеды Е.А. Беляев, Л.И. Климович, А.А. Семенов и другие в своих работах об исмаилитах тоже использовали труды ересиографов халифата.⁹ Например, все его идеи известного историка-арабиста Е.А. Беляева об исмаилитах, карматах и ассасинах позаимствованы из работ мусульманских ересиографов и западных антиисмаилитских трудов, дополненных антинаучными принципами коммунистического воинствующего атеизма. То же самое можно сказать о работе Л.И. Климовича «Ислам». В этой книге не только исмаилизм, но весь ислам описан в черном цвете. Разумеется, это не вина, а беда этих крупных ученых, вынужденных в угоду господствующей идеологии извращать историю религий Востока.

⁷Примечание: данный анализ относится к литературе по низаризму. Поскольку творчество Сайида Сухраба не изучено, мы хотели показать тот фон, который даёт нам возможность лучше понять его учение.

⁸Ivanow W. Ismaili Literature: A Bibliographical Survvey. Tehran, 1963.– P. 57-59.

⁹Беляев Е.А. Мусульманское сектанство. – М.: 1957. – С. 47-69, 70-80; Климович Л.И. Ислам. Очерки.–М.: Изд-во АН СССР, 1962.– 288 с.; Семенов А.А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме//Известия Российской Академии наук. –Т. 1.– Л.: Изд-во АН СССР, 1927. – С. 61-72; Он же: К догматике памирского исмаилизма (XI глава «Лица веры» Насыр-и- Хосрова. – Ташкент: Восказгосиздат, 1926. – 52+XI. – С. 5.

Точка зрения А.А. Семенова на исмаилизм противоречива и отличается от взглядов других исследователей. А.А. Семенов знал труд Сайида Сухраба, дал описание её рукописи.¹⁰ Но в одной из своих статей А.А. Семенов пишет: «В последнее время, как говорят, появились среди памирских и афганских исмаилитов печатные издания по разным вопросам исмаилитской доктрины, вышедшие в Индии с разрешения исмаилитского папы, His Highness Ага-Хана (Его Высочества Ага-Хана III – Т.К); на всех их указано, что они предназначаются только для последователей исмаилизма (нам лично пока ни одно такое издание не пришлось видеть). Вместе с этим передают также, что в главных руководящих сферах исмаилизма (в Индии) не так давно, будто бы, решено эту религию из тайной сделать явной и начать ее пропаганду среди мусульман, пользуясь всевозможными способами. Поскольку это верно, и каковы будут результаты такой пропаганды в случае ее осуществления — трудно сказать, но какое то несомненное оживление теперешнего исмаилизма, отголоски которого достигают даже до глухих памирских дебрей, в умелых руках может оказать большое влияние на мусульманство, где ныне, как известно, происходит большой сдвиг и проникновение новых идей. Конечно, здесь не будет страшного «Старца Горы» (Хасана ибн Саббаха – К.Т.) с его неумолимыми фидаями, не будет сильных крепостей и замков, откуда распространяли когда-то свое могущественное влияние средневековые ассасины, – XX в. ушел далеко от этого, и тем интереснее проявление влияния исмаилизма в современной обстановке».¹¹ С другой стороны, А.А. Семенов пишет, что «...в более ранние времена образованные мусульмане обольщались красноречивыми исмаилитскими автора-ми, образованными и умными, служившими одному из высоких идеалов человечества, науке, знанию вообще, которое было

¹⁰Семенов А.А. Описание исмаилитских рукописей, собранных А.А. Семеновым//Известия Российской Академии наук.– Петроград, 1918.– С. 2171-2202.

¹¹Семенов А.А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме//Известия Российской Академии наук. –Т. 1.– Л.: Изд-во АН СССР, 1927. – С. 61.

положено в основу исмаилизма».¹² Эти слова акад. А.А. Семенова можно отнести и к творчеству Сайида Сухраба.

А.А. Семеновым была проделана большая работа по сбору, описанию и частично исследованию исмаилитских рукописей, собранных им в разные годы в Средней Азии, главным образом в Бухаре и Бадахшане.

Ныне, благодаря новым научным исследованиям западных и восточных исследователей, образ низаритского исмаилизма в науке радикально меняется. Он связан с научной критикой исторических мифов и легенд об ассасинах, о Хасане ибн Саббахе, созданного им государства и его идеологии. В этом вопросе следует отметить заслугу А.М. Богоутдинова, Б. Гафурова, М. Диноршоева, Ф. Дафтари, Джамала Надийа Эбу, Х. Додихудоева, В.А. Иванова, А. Корбена, Т. Муродовой, Р. Назариева, Сайида Хусейна Насра, А.В. Смирнова, М.Т. Степанянц, Л.В. Строевой, А.М. Раджпута, Мумтаза Али Тадждина, Е.А. Фроловой, Шафика Вирани, А. Шохуморова и многих других исследователей в разных странах мира.¹³

¹² Там же, – С. 62.

¹³ Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии.– Сталинабад (Душанбе): Таджикгосиздат, 1961; Гафуров Б. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М.: Наука, 1972; Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. – М.: Наталис, 2011; Он же: Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. – М.: Ладомир, 2003; Он же: Легенды об ассасинах. Мифы об исмаилитах. – М.: Ладомир, 2000; Он же: Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в средние века. Сб. статей. Пер. с англ.– М.: Ладомир, 2006; Джамал, Надийа Эбу. Выживание монголов: Низари Кухистани и непрерывность традиции исмаилитов в Персии. – Лондон-Нью-Йорк: И.Б. Таурис при сотрудничестве с Институтом исследований исмаилизма, 2002; Диноршоев М. Философия Насириддина Туси.– Изд. 2-е. – Душанбе: Дониш, 2012; Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. – Душанбе: Дониш, 1976; Додихудоев Х. Философский исмаилизм. – Душанбе: Эг-Граф, 2014; Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. — Душанбе: Ирфон, 1987; Иванов В.А. Очерки по истории исмаилизма/Пер. с англ.– СПб, 2011; Муродова Т. Философия Носири Хисрава.– Душанбе: Дониш, 1994; Назариев Р. Социальная философия «Ихван ас-сафа» и Насира Хусрава.–Душанбе, 2011; Nasr S.H. General Introduction/An Anthology of philosophy in Persia: Ismaili thought in the Classic Age. Vol. 2. Ed. By S.H. Nasr with Amenrazavi. Oxford: Oxford University Press, 2001; Семенов А.А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме – ИРАН, Т. I, 1926; Семенов А.А. К догматике памирского исмаилизма. – (XI глава «Лица веры» Насыр-и-Хосрова). – Ташкент, 1926; Семенов А.А. Описание исмаилитских рукописей, собранных А.А. Семеновым/Известия Российской Академии наук, 1918; Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М.: Наука (издательская фирма «Восточная литература»), 1993; Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2001; Смирнов А.В. Формула совершенства: завершенность круга//Хамид ад-дин аль-Кирмани. Успокоение разума. Пред., перев. с араб. и коммент. А.В. Смирнова. М.: Научно-изд. Центр «Ладомир», 1995; Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. М.: Наука, 1978; Rajput, Ali M. Hasani-i-Sabbah: His Life and Thought. – NY, 2014; Shafique N. Virani. The Ismailis in the Middle Ages. A History of Survival, A Search for Salvation.– Oxford University Press, 2007. Tajiddin Mumtaz Ali. History of the smailis/http://ismaili.net/heritage/book /export/html/7803; Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебное пособие. – М.: 1995.

Одним из первых среди исследователей низаритского исмаилизма был крупный русский востоковед В.А. Иванов (1886-1970). Некоторые считают его апологетом исмаилизма, имея в виду его деятельность в «Исмаилитском обществе», основанном им в 1946 году в Бомбее: «Что касается исмаилитских историков (и особенно новейших), то их труды проникнуты явной происмаилитской тенденциозностью, а следовательно, *не имеют научного значения*».¹⁴ Часть своей жизни В. Иванов проводил при дворе имама Ага-хана III и при его поддержке занимался сбором исмаилитских рукописей, их каталогизацией, исследованием, изданием текстов и переводом на английский язык, сделав их достоянием широкой публики. Надо подчеркнуть, что В.А. Иванов служил науке, а не Ага-хану III. Такой же работой занимался А.А. Семенов, работая в Ташкенте, а затем в Душанбе. Но первым позитивным и совершенно объективным исследованием философии низаритского исмаилизма можно считать работу французского востоковеда А. Корбена «История исламской философии», одна из глав которой посвящена «реформированному исмаилизму» (А. Корбен) Аламута, к которому относился и Сайид Сухраб, оставивший «вместе с Абу Исхаком Кухистани (2-я половина XV в.) хорошие изложения исмаилитской философии»¹⁵.

Огромна заслуга Ф. Дафтари в исследовании не только истории и учения Фатимидского исмаилизма, но и низаризма. Его работа «Таърих ва акоиди исмоилийя» («Истории и учения исмаилитов») является первым исследованием истории низаризма, включая её посталамутский период. Посталамутскому периоду истории низаризма посвящена пятая глава его книги.¹⁶ Он посвятил опровержению мифов и легенд об ассасинах две большие книги.¹⁷ В исследовании исмаилизма немалую роль играли и

¹⁴ См.: Беляев Е.А. Мусульманское сектантство. – С. 47.

¹⁵ Корбен А. История исламской философии/ http://platon.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_filosofii_arabskaja/korben_a_istorija_islamskoj_filosofii_2010/59-1-0-3861

¹⁶ Дафтари Ф. Таърих ва акоиди исмоилийя/Тарч. аз англ. Ф. Бадрои.– Техран: «Фарзон», 1996.– С. 497-622.

¹⁷ Дафтари Ф. Легенды об ассасинах. Мифы об исмаилитах/Пер. с английского Л. Додыхудоевой.– М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2009.– 212 С.; Он же: Афсонаҳои аврупои дар бораи исмоилиён. – Душанбе: «Эр-Граф», 2011.– 260 С.

русские, и таджикские советские востоковеды. Это, например, И.П. Петрушевский, Н.А. Смирнов, Б.Г. Гафуров, Л. Бузург-заде, К.С. Айни.¹⁸

О Сайиде Сухрабе упоминает и Ф. Дафтари,¹⁹ не касаясь его учения. Почти у всех речь идет о его книге, её описании и ничего определенного о собственно философии Сайида Сухраба. Обо всем этом говорится в работе А.Е. Бертельса и М. Бакоева «Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской автономной области экспедицией 1959- 1963 гг.».²⁰

Надо отметить, что рукопись книги Сайида Сухраба «Сию шаш сахифа» впервые была использована Х. Додихудоевым, но без указания фамилии автора, как исмаилитское сочинение анонимного характера.²¹ Материалы рукописи использованы им при изложении некоторых общих проблем философии исмаилизма, без специального анализа концепции самого Сайида Сухраба. Таким образом, можно считать, что в огромной литературе по истории и философии исмаилизма о Сайиде Сухрабе практически ничего нет.

Настоящая работа является первой попыткой монографического анализа религиозно-философского мировоззрения Сайида Сухраба Вали.

Объектом исследования является философия Сайида Сухраба по его книге «Сию шаш сахифа дар масоили хикмат ва таъвилоти баъзе оёти Куръон» («Тридцать шесть страниц с толкованием некоторых аятов Корана»). Небольшая по объему книга Сайида Сухраба охватывает почти все теоретические проблемы средневекового исмаилизма, разработанные задолго до него, начиная от понимания Первоначал, структуры мироздания и кончая учениями чисто религиозного характера. Широко используя исмаилитскую герме невтику Сайид Сухраб каждой проблеме даёт свою трактовку, внося с старые проблемы новое содержание.

¹⁸ О вкладе этих ученых в исследовании исмаилизма см.: Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. – Душанбе: «Ирфон», 1987. – С. 20-40; См. также: Русские ученые об исмаилизме.– СПбУ: Нестор-История, 2014. – 312 с.

¹⁹ Дафтари Ф. Таърих ва акоиди исмаилия. Гарчумаи д-р Бадраи. – Техран: «Фарзон», 1996. – С. 504.

²⁰ Бертельс А., Бакоев М. Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской автономной области экспедицией 1959- 1963 гг.».– М.: «Наука», 1969.– С. 69-71.

²¹ Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. – Душанбе: «Дониш», 1976.

В качестве **предмета исследования** выделены наиболее интересные онтологические и гносеологические идеи Сайида Сухраба, показывающие оригинальность его философии внутри философского низаризма с учетом того влияния, которое на него оказали предшествующие исмаилитские мыслители периода Фатимидов (909-1171), Аламута и посталамутского времени, а также суфизм.

Цели и задачи исследования. Целью настоящего исследования является анализ низаритской философии Сайида Сухраба и определения его места в возрождении, сохранении и развитии исмаилитской философии XV в. Для достижения этой цели автором были поставлены следующие задачи:

- изучение главного философского трактата Сайида Сухраба «Сию шаш сахифа» и анализ его философских взглядов;
- выявление связи философии Сайида Сухраба с философскими учениями IX-XIV вв., философским исмаилизмом, восточным перипатетизмом и суфизмом, другими течениями и школами общественной мысли его эпохи;
- выявления отличия философии Сайида Сухраба от философии его предшественников в понимании бытия и познания и некоторых вопросов герменевтики;
- выявления особенностей философии Сайида Сухраба и их связи с философией дахритов;
- критический анализ связи философии Сайида Сухраба с его отношением к проблемам веры, шариата, имамата исмаилитов;
- определения места философии Сайида Сухраба в философской системе исмаилизма посталамутского периода.

Методологию и методы диссертационного исследования. При исследовании темы диссертации автор опирался на традиционную методологию и методы исследования проблем истории философии, а также на опыт ведущих философов страны и ученых научных центров Российской Федерации и дальнего зарубежья в исследовании истории философии.

Научная новизна работы заключается в том, что в ней впервые философия Сайида Сухраба стала предметом историко-философского анализа с вводом в научный оборот его трактата «Сию шаш сахифа». В диссертации впервые исследованы:

– идейные истоки философии Сайида Сухраба в лице учений исмаилитов-фатимидов, в частности, Насира Хусрава, мыслителей посталамутского периода, восточных перипатетиков и деятелей суфизма, шиитско-исмаилитских имамов;

– учение о первоначалах мира и общих вопросов онтологии;

– проблемы познания и знания, таъвил (геменевтика) и таълим (обучение) и их связи с ролью имама в приобретении знания;

– рационализм Сайида Сухраба и его отношение к священным текстам;

– выявляется значение философии Сайида Сухраба в развитии философского исмаилизма.

На защиту выносятся следующие основные положения:

– Сайид Сухраб был хранителем и продолжателем философии низаритского исмаилизма посталамутского периода и вместе с тем завершителем, наряду с Абу Исхаком Кухистани, философского исмаилизма в XV веке.

– Философия Сайида Сухраба по своим идейным истокам тесно связана с философским исмаилизмом Фатимидов в лице Насира Хусрава, восточным перипатетизмом, суфизмом и другими течениями доаламутского и посталамутского периодов истории исмаилизма.

– В целом, онтологическое учение Сайида Сухраба содержит традиционные положения философского исмаилизма о первоначалах мира, и даже некоторые положения ислама о творении мира. Но Сайид Сухраб дополняет онтологию радикальными идеями о вечности мира во времени и признанием его изменения и развития.

– Теория познания Сайида Сухраба сохраняла традиционные учения о чувственном и рациональном познании, но связывал ее с онтологией путем обращения к астрологии и мистической эмбриологии.

– Особое место в теории познания Сайида Сухраба занимает учение о роли имама времени в познании духовного мира, мира религии и священных текстов как главный правообладатель в толковании священных текстов и руководства общиной верующих.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Теоретические выводы и положения диссертации могут быть полезными для исследования философии и религии посталамутского периода развития исмаилизма, его связях с суфизмом и компаративного исследования главных течения исламской философии эпохи Сайида Сухраба. Они могут быть использованы в лекциях по разным курсам истории философии и истории ислама, спецкурсах и семинарах для студентов вузов и аспирантов, а также для объективной оценки средневекового низаризма.

Степень достоверности и апробация результатов. Достоверность положений и выводов диссертации подтверждается использованными первоисточниками и специальной литературой. По материалам диссертации автором опубликованы пять статей, в том числе четыре в журналах, вошедших в перечень изданий, утвержденных ВАК Минобрнауки РФ; прочитаны лекции студентам Хорогского госуниверситета и докладах на научных конференциях ХоГУ и Института гуманитарных наук АН РТ.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии.

ГЛАВА I.

ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ И ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ САЙИДА СУХРАБА ВАЛИ

§ 1.1. ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ САЙИДА СУХРАБА ВАЛИ

Сайид Сухраб Вали вступил на арену культурной жизни Ирана и Средней Азии спустя два столетия после уничтожения (1256) монголами государства исмаилитов-низаритов в Аламуте. Крушение государства Аламута и физическое уничтожение его населения, их материального и духовного наследия была огромной трагедией для низаритов Ирана. Однако жизнь, творчество и пропагандистская деятельность Сайида Сухраба Вали приходится на период, известный под названием Анджуданского возрождения, когда во второй половине XV века имам из рода Касимшахи Мустансир Биллах II (ум. 880/1475) переселился в Анджудан, в центральной Персии, и явил себя свету, провозгласив продолжение аламутского имамата. Это событие привело к новому подъему низаритской философии и к возрождению низаритской литературы. Последующие имамы неустанно распространяли свое влияние на разбросанные и раздробленные низаритские общины, рассеянные по Персии, Сирии, Индии и Средней Азии.

Известно, что монголы после захвата Аламута в 1256 г. при содействии иранских противников исмаилитов уничтожили население и богатейшие библиотеки низаритов с целью искоренения философских и религиозных идей исмаилизма в Иране. Вместе с «еретической» литературой исмаилитов были сожжены и научные сочинения по всем отраслям нерелигиозных наук того времени и более древних времен. Массовое уничтожение населения Аламута и других низаритских крепостей вместе с их материальным и духовным наследием создало у врагов исмаилитов впечатление, что исмаилизм исчез навсегда. Казалось, что после казни низаритского правителя

Аламута имама Рукн ад-Дина Хуршаха (1257) монголами, исмаилизм был обезглавлен и дальнейшее существование общины исмаилитов-низаритов без имама уже невозможно. Об этом сообщают участник сожжения библиотек низаритов Джувейни и хронолог Рашидуддин.²²

Однако, низаритский исмаилизм выжил, сохранив свой имамат и возродив из «пепла» свои философские и религиозные учения, скрываясь, помимо использования такийя, под суфийскими орденами и их учениями. Н. Джамал пишет: «Раненым, но не уничтоженным, вопреки сообщениям современных мусульманских историков, сообществу исмаилитов все же удалось выжить, также, как и линия их имамов после имама Рукн ад-Дина Хуршаха. На самом деле, сын и преемник имама Рукн ад-Дина Хуршаха, имам Шамс ад-Дин Мухаммад (655/1257 – приб. 710/1310), как сообщается, был спрятан группой даи в безопасном месте прежде, чем монголы заняли их крепости, и в последствии был увезен в Азербайджан, где исмаилитский даъват был активным в течение долгого времени».²³

Первым мыслителем, который положил начало возрождению философии исмаилизма, был Саъдаддин ибн Шамсаддин Низари-йи Кухистани (1247-1320). Вслед за ним идет Хасан Махмуд Катиб (VII/XIII в.), затем Сайид Сухраб Вали-и Бадахшани (далее Сайид Сухраб) и его современник Абу Исхак Кухистани (вторая пол. XV в.).

Судя по его имени Сайида Сухраба, он происходил из Бадахшана, провинции Афганистана, которая в XV в. превратилась в один из центров интеллектуальной жизни низаритов-исмаилитов. По другой версии, более правдоподобной, Сайид Сухраб происходил из Герата и проповедовал исмаилизм сначала в Герате и Кабуле, и оттуда в качестве даъи был направлен в Бадахшан для пропаганды низаризма. Сайид Сухраб остановился в Юмгане, в селении, где находится гробница Насира Хусрава, и занимался пропагандой низаритского исмаилизма в Бадахшане и прилегающих к нему

²² Дафтари Ф. Таърих ва акоиди исмаилия. Пер. с англ. Ф. Бадрои. - Тегран: Фарзан, 1996. - С. 497-624.

²³ См.: Jamal, Nadia Eboo. Surviving the Mongols. Nizari Guhistani and the Continue of Ismaili Tradition in Persia.– London – New York, 2002. – С. 51.

регионах Индии и Китая. В путешествии по Бадахшану его сопровождал некий Сайид Умар Юмгани, чей потомки и последователи затем продолжили исмаилитский даъват на территории Бадахшана, а затем в Хунзе, Гилгите и Читрале.²⁴

Герат был одним из крупных экономических и культурных центров государства Тимуридов. «Государство Тимуридов теперь было ограничено Средней Азией и собственно иранскими областями (до р. Сефид-руд и гор Пушт-и кух на западе). Султан Шахрух сделал столицей Тимуридского государства Херат, который в XV в. превратился в крупнейший торгово-ремесленный город и центр культурной жизни. Султан Шахрух, в отличие от Тимура, старался опираться не на монголо-тюркских кочевников, а на оседлую иранскую (таджикскую и персидскую) знать, преимущественно на гражданскую бюрократию и духовенство. Эти группы класса феодалов играли руководящую политическую роль. Этим объясняется тот факт, что историки XV в., отражавшие точку зрения названных групп класса феодалов, – Хафиз-и Абру, Фасихи, Абд-ар-реззак Самарканди, Доулетшах и Мирхонд – идеализируют и всячески расхваливают личность Шахруха, рисуя его исключительно мудрым и справедливым правителем, всегда победоносным, идеальным мусульманским государем. Шахрух не заслужил этих похвал: он отличался лишь средними государственными способностями; совсем не воинственный, даже трусливый, он не совершил никаких военных подвигов; в личных отношениях он был не лишен черт лицемерия, коварства и мстительности. Однако, опираясь на иранскую оседлую знать, он довольно круто изменил внешнюю и внутреннюю политику Тимура».²⁵

Администрация Шахруха, как сказано, опиравшаяся на иранскую чиновную и духовную знать, старалось возродить производительные силы Ирана. Так, был восстановлен г. Исфахан. С этой целью, а также дабы успокоить крестьянство, Шахрух вернулся к газанхановой политике точной

²⁴ Tajddin, Mumtaz Ali. History of the Ismailis//<http://ismaili.net/heritage/book/export/html/17803>

²⁵ Пигулевская И. В., Якубовский А. Ю и др. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в. - Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1958. - С. 233.

фиксации феодальной ренты. Доулетшах, со свойственным представителям тимуридской историографии пристрастием, говорит, что «от времен Адама до этих дней райяты ни в какое время и ни в какую эпоху не видели такого успокоения и освобождения от забот, какое они обрели в дни державы его (Шахруха)».²⁶

Современная историческая наука отвергает подобную оценку деятельности Шахруха. Недовольство подданных политикой Шахруха постоянно возрастало. Не случайно время его правления отмечено крупными восстаниями сельских и городских низов, возникновением сект и суфийских орденов и другими явлениями народного сопротивления.²⁷ Великим везиром и фактически соправителем Шахруха был сын его Байсункур-мирза (ум. в 1433 г.), отличившийся значительными государственными способностями. Он собрал при гератском дворе многих поэтов и ученых и был известен как крупнейший библиофил: он создал в Герате придворную мастерскую переписчиков книг и составил обширную библиотеку.²⁸

Если учесть, что главный дошедший до нас труд Сайида Сухраба «Сию шаш сахифа» написан в 1452 г., то во времена правления Шахруха (1405-1447) прошли (приблизительно) молодые годы его жизни. Другие годы жизни и деятельности этого мыслителя приходятся на время правления султана Абу Саида (1451-1469) и его потомка Султан-Хусейна ибн Мансура ибн Байкара, который правил Гератом до начала XVI в.²⁹ Если предположить, что Сайид Сухраб родился и вырос в Бадахшане, то и здесь его жизнь проходила при правлении Тимуридов. Тимуриды были вытеснены из Бадахшана только к началу XVI в.³⁰

Кстати, таджикские историки отмечают, что и Бадахшан был присоединен к державе Тимура правнуком Тимура Абу Саидом. Об эпизоде

²⁶ Там же – С. 234.

²⁷ См.: История стран зарубежной Азии в средние века.- М.: Наука, 1970. - С. 359.

²⁸ См.: Пигулевская и др. История Ирана с древнейших времен. – С. 233-234.

²⁹ См.: Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М.: Наука, 1972.- С. 488.

³⁰ Искандаров Б.И. История Памира. – Хорог: Мерос, 1995. – С. 76.

завоевания Бадахшана тимуридами академик Б.И. Искандаров писал: «Во второй половине VI/XII в. Тохаристан (в широком смысле, с Бадахшаном) находился под властью боковой ветви династии Гуридов, резиденция которой находилась в Бамиане и которая, подобно другим ветвям этой династии, была устранена в начале VII/XIII в. хорезмшахом Мухаммедом, Бадахшан не был затронут монгольским нашествием, утверждает В. В. Бартольд, — и до IX/XV в. оставался под властью местной династии.

... Даже Тимуру и его преемникам после ожесточенной борьбы удалось добиться только признания их верховной власти. Лишь при правнучке Тимура Абу Саиде, эта область была включена в державу Тимура. Последний правитель, шах Султан-Мухаммед Бадахши, еще до этого отказался от следования предписаниям (дастур ул-амал), оставленным Александром Великим и сочинил персидский диван под псевдонимом Лали. Он без сопротивления подчинился войску, посланному Абу Саидом, и отправился в Герат; мирза Абу Бекр, один из сыновей Абу Саида, был поставлен правителем Бадахшана. Вскоре после этого царевич вернулся из Кашгара; Абу Бекр был изгнан; Бадахшан пришлось завоевывать снова, вследствие чего Абу Саид приказал в 871/1466-67 гг. казнить шаха Султан-Мухаммеда. Абу Бекр был позже вытеснен из Бадахшана своим братом Султан-Махмудом, правителем Хисара».³¹

Имеются сведения, что в книге «Нурнамэ» («Книга света») Сайид Сухраб указывает, что его жизнь и деятельность проходили во времена посталамутских низаритских имамов Мухаммадашаха Ислама (ум. 868/1463), Мустансира Биллаха (ум. 880/1475) и Абдуссалама (ум. 899/1493).³² Иначе говоря, правление тимуридов совпадает со временем руководства исмаилитской общиной имамами, о которых упоминает сам Сайид Сухраб.

Социально-политическая, экономическая и культурная жизнь эпохи Сайид Сухраба подробно описана в исторической литературе, посвященной

³¹ Искандаров Б.И. История Памира. – Хорог: Мерос, 1995. – С. 76-77.

³² См.: Tajddin, Mumtaz Ali. History of the Ismailis//<http://ismaili.net/heritage/book/export/html/17803>

истории Ирана и Средней Азии. Она характеризуется как «период роста феодальной раздробленности и народных восстаний... Обострение классовых противоречий и стремление народных масс освободиться от иноземного ига и хищнической эксплуатации вызвало в Иране, как в сопредельных странах (Средняя Азия, Азербайджан, османская Турция) ряд народных восстаний между 30-80-ми годами XIV в. и в первой половине XV в.».³³

Авторы «Истории Ирана с древнейших времен до XVIII века» отмечают: «Особенностью народных движений XV в. было то, что теперь крестьяне и ремесленники уже не выступали вместе с мелкими иранскими феодалами. Народные движения XV в. происходили под идеологической оболочкой уже не умеренных шиитов имамитского толка, как в XIV в., а под оболочкой так называемых «крайних» (арабск. гали, множ. число гулат) шиитских сект. Общей чертой «крайних» шиитов была вера в периодические воплощения божества в людях; такими воплощениями считались: Моисей, Иисус, Мухаммед, Али, шиитские имамы и основоположники «крайних» шиитских сект. «Крайние» отвергали большую часть догматов и обрядов правоверного (суннитского) ислама, у них заметен был резко выраженный уклон к пантеизму. В среде «крайних» проповедовались идеи общности владения землею, утопии социального равенства.»³⁴

Среди «крайних» шиитских сект в XV в. выделилась секта хуруфитов («буквенников») – хуруфийа (ар. хуруф, мн. число от харф – «буква, буквы»), сложившаяся еще в конце XIV и начале XV века в Хорасане. Основатель секты Фазлаллах Астарабади (род. ок. 1340 г., по некоторым источникам, был сослан Тимуром в Ширван, где сын Тимура Мираншах умертвил Фазлаллаха своими руками в 1393/4 г.)³⁵ Это явилось причиной особой ненависти хуруфитов к династии Тимуридов, в частности к Мираншаху, которого хуруфиты именовали Мараншах («змеиный царь») и считали

³³ История Ирана с древнейших времен до XVIII века. – С. 211.

³⁴ См. там же.

³⁵ См.: Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII - XV веках. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1966. – С. 304.

антихристом – ад-Даджжаль. Хуруфи был плодовитым и независимым мыслителем, высказывавшим новые мысли, критиковавшим правоверный ислам. Отрицая догматику правоверного ислама, он создал своеобразное учение о развитии человечества. Из его сочинений наиболее известен трактат «Джавидан-и Кабир» («Великий вечный»). Секта хуруфитов вскоре распространилась на широком пространстве — в Иране, Азербайджане, Сирии и османской Турции — среди ремесленников и городской интеллигенции.³⁶

Выдающимися последователями хуруфитов были азербайджанский поэт Несими, казненный в 1417 г. как еретик (с него содрали кожу) в сирийском городе Алеппо (Халеб), и крупный поэт Касим-и Анвар («Распределитель светочей»), писавший стихи на языках азербайджанском, гайянском, персидском, долго живший в г. Херате (умер в 1434 г.); ему приписывали учение об общности имуществ.³⁷

21 февраля 1427 г. на жизнь султана Шахруха было совершено покушение в соборной мечети г. Херата неким Ахмедом Луром, учеником Фазлаллаха Хуруфи. Султан был тяжело ранен в живот, покушавшегося изрубили султанские слуги, а по найденному в кармане его одежды ключу особой формы удалось разыскать дом, где он снимал помещение, и установить его личность. Следствием было выяснено, что покушение было организовано тайным хуруфитским кружком, собиравшимся в этом доме, во главе которого стоял маулана Ма'руф, известный каллиграф; подозрение пало и на Касим-и Анвара, которого, ввиду его громкой славы, казнить не решились, ограничились лишь высылкой из Хорасана.³⁸

По мнению некоторых исследователей (В. А. Гордлевский и др.), в XV в. образовалась другая, позже очень распространенная в Иране и сопредельных странах среди кочевников, крестьян, ремесленников и городских низов, тай-

³⁶ См.: там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

ная секта «крайних» шиитов — «ахл-и хакк» («люди истины»), иначе «али илахи» («алибожники», «обожествляющие Али»)³⁹.

В 1441/2 г. произошло народное восстание в Хузистане. Во главе его стал сейид Мухаммед, по прозвищу Муша'ша' (араб. «Блестящий»), основатель особой секты «крайних» шиитов, называвший себя предтечей Махди и проповедовавший скорое пришествие Махди и установление царства всеобщего равенства и справедливости на земле. Под его знаменем собралось, по словам историка Джа'фари, до 10 000 «невежд, бродяг и воров» (этими и подобными эпитетами феодальные историографы Ирана обычно называют городскую бедноту и крестьян), которые подняли восстание в местности между Хувейзой и Шуштером. Они свергли и уничтожили династию местного феодального владельца (эмира). Знатных людей и духовных феодалов (шейхов и сейидов) они истребили, их дома и имущество были разделены. Джа'фари называет «ахл-и хакк» («люди истины»), этими прозваниями часто именовали сторонников радикальных течений в народных движениях. Это обычные для противников низаритов обвинения, но насколько данное восстание было связано с движением низаритов, пока трудно установить.⁴⁰

Восстание народных масс в Хузистане вызвало тревогу у феодальной знати соседних областей. Против повстанцев Муша'ша' выступил ширазский шейх-ал-ислам с феодальным ополчением Фарса. По словам историка Джа'фари, «когда оба войска сошлись, произошла великая битва. И так как та община (последователи Муша'ша') были фидаи, обрекшие себя на смерть, они держались мужественно, и войско ширазское пред ними обратилось в бегство».⁴¹ Муша'ша' осадил г. Хувейзу. Тогда местные феодалы обратились за помощью к одному из царевичей Кара Коюнлу, Исфенду, который, придя с войском из кочевников, в кровопролитной битве одержал победу над восставшими и рассеял их, опустошив затем Хузистан. Но через несколько

³⁹ Об али-илахах более подробно см.: Беляев Е.А. Мусульманское сектантство. – С. 83-84.

⁴⁰ Более подробно см.: История Ирана с древнейших времен до XVIII века. – С. 211.

⁴¹ Пигулевская и др. История Ирана, – С. 234-235

лет Муша'ша' вернулся, восстание вспыхнуло снова, и восставшим удалось создать в районе Хувезы небольшое государство сербедарского типа, просуществовавшее до начала XVI в. История этого движения пока совсем не изучена.»⁴²

Мы не знаем, играли ли исмаилиты-низариты какую-либо роль в вышеуказанных восстаниях. Во-первых, исмаилиты, скрывающиеся под хырккой суфизма, должны были быть сторонниками пассивного сопротивления реакции монгольских и тимуридских правителей. Чисто гипотетически низариты, связывая себя с суфизмом, не должны были участвовать в каких-либо силовых методах борьбы с феодальными властями. Но, во-вторых, пострадавшие от монголов низариты вряд ли могли простить своих заклятых врагов и не участвовать в борьбе с ними на стороне угнетаемых масс. Кажется, замечание историка Джаъфари о том, что сторонники Муша'ша' назывались «фидаями» (как воины Хасана Саббаха), также «философами и исма'илитами», не просто описание участников восстаний из «невежд, бродяг и воров», но указание на участие в этих восстаниях членов тайных организаций исмаилитов-низаритов. Хотя все эти народные движения происходили при жизни Сайида Сухраба, у нас нет никаких оснований, что он был активным участником этих событий. Возможно, Сайид Сухраб играл роль стороннего наблюдателя и занимался лишь пропагандой низаритского исмаилизма в Герате и Бадахшане.

Однако, философию Сайида Сухраба нельзя отрывать от социальных коллизий и культурного процесса его времени. Выше было отмечено, что XIII-XV вв. были временем развития и распространения суфизма, возрождения религии и философии исмаилизма, возникновения новых суфийских тарикатов.

Следует отметить, что монгольское завоевание и затем господство Тимуридов отразилось неблагоприятно на культурной жизни Ирана, но не

⁴² См.: там же.– С. 235-236.

могло привести к полному ее падению. Монгольские ильханы, начиная с Хулагу-хана, не понимали и не ценили персидской поэзии, но охотно брали на службу ученых: математиков они использовали в финансовом ведомстве и на строительных работах, медиков — как врачей, астрономов — как придворных астрологов (звездочетов), историкам давали заказ — восхвалять завоевания и деяния Чингисхана и его потомков. Так, по поручению Хулагу-хана крупнейший математик и астроном Насириддин Туси (умер в 1277 г.) построил обсерваторию в Мараге с большой библиотекой. Здесь работали «астрономы не только местные, но и индийские и китайские. Около 1260 г. Ата Мелик-и Джувейни составил на персидском языке большой исторический труд «История миропокорителя» (Чингисхана).

На рубеже XIII и XIV вв. везир (министр) Газан-хана Рашид ад-дин Фазлуллах Хамадани (1247—1318 гг.) составил по-арабски недошедшую до нас энциклопедию по естественным наукам, а вслед за тем по-персидски большой исторический труд «Джами'-ат-таварих» («Сборник летописей»), важнейший исторический источник.

В Ширазе родился и провел юношеские и старческие годы гениальный персидский поэт, тонкий мастер стиха Муслих-ад-дин Саъди (1184— 1291 гг.), автор всемирно известных сборников дидактических рассказов— «Бустан» («Плодовый сад») и «Гулистан» («Цветник»), а также четырех сборников газелей (лирических стихотворений), элегии на взятие Багдада Хулагу-ханом и др. Он отразил темные стороны феодального общества и господства монгольских ханов.

В XIII в. жил Низари Кухистанский — поэт, воспевавший вино, любовь и радости жизни.

В XIV в. творили поэт-панегирист и лирик Сальман Саведжи и лирик Хаджу Керманский, продолжавший традиции Низами.

Одним из величайших персидских поэтов был Хафиз (около 1300— 1389 гг.), живший в Ширазе и умерший там же в нищете. Стихи Хафиза отличаются несравненным мастерством формы и тонким лирическим

чувством. Тематика его стихов — красота и любовь, свобода чувства, цветы, вино, радости жизни, скорбь об унижении человека, страдание неразделенной любви, горе разлуки, обличение ханжества и лицемерной официальной морали. Любовные газели Хафиза ревнители мусульманства пытались истолковать как аллегории «мистической любви к богу», но эти попытки не находят почвы в творчестве Хафиза.

Народная, антифеодалная тенденция в персидской поэзии представлена крупным поэтом, участником сербедарского движения, Ибн Намином (умер в 1368 г.) и Убейдом Закани (умер в 1370 г.), в своих сатирах гневно обличавшим растленные нравы и паразитизм феодальной знати («Этика аристократии» и др.), ханжество и лицемерие духовенства. Закани изобразил народное восстание против феодалов в аллегорической поэме о восстании мышей против угнетавших и пожиравших их длинношерстных котов. Хуруфитские уравнивательные тенденции отразились в творчестве крупного поэта XV в. Касим-и Анвара.

В XV в. жил поэт-крестьянин Ибн Хусам Кухиستانский. Во время пахоты в поле он писал стихи на ручке лопаты.

Разруха и ужасы монгольского и тимурова нашествий и беспросветный гнет завоевателей — монгольской и тюркской кочевой знати — благоприятствовали росту влияния суфизма (мистицизма), с его проповедью «бегства от мира», отказа от общественной деятельности, ухода к аскетизму и к замкнутой созерцательной жизни. Крупнейшим из мистических поэтов был живший в Малой Азии, но писавший по-персидски дервишеский шейх Джелал-ад-дин Руми (1207—1273 гг.), тонкий лирик и мастер стиля. Однако в стихах Руми мистицизм и пантеизм переплетаются с гуманистической проповедью свободы мысли, веротерпимости, с протестом против угнетения человека человеком. Суфийские теории в стихах излагали крупные поэты — Шабистари (XIV в.), Аухади (XIV в.), талантливый Магриби (умер в 1406 г.), сейид Шах Ниъметуллах Кермани, основатель впоследствии очень влиятельного в Иране дервишеского ордена ниъметуллахийэ. Эти теории

отразились также в творчестве великого поэта таджиков и персов — Джами (1414—1492 гг.) — современника Сайида Сухраба.

Дошедшее до нас религиозно-философское творчество Сайида Сухраба небогато. Главный философский труд Сайида Сухраба «Сию шаш сахифа», как указано выше, написан в 1452 году в Бадахшане, о чем в заключение книги указывает сам автор. Но по утверждению акад. А.А. Семенова, со слов бухарских исмаилитов, Сайиду Сухрабу принадлежала еще одна работа под названием «Рисолаи равзат ал-муаллимин» («Цветник учителей»),⁴³ но книга эта нигде не зафиксирована, хотя в тексте «Сию шаш сахифа» Сайид Сухраб указывает о наличии у него такого трактата. В тексте «Сию шаш сахифа» указан также «Трактат о тайне семени» («Рисолаи асрори нутфа»),⁴⁴ но о ней больше ничего не известно. Кроме этих двух трактатов, Сайиду Сухрабу приписывают ещё одну книгу под названием «Нурнамэ»⁴⁵ («Книга Света»), о которой никакой информации нет. Известны также рукописные варианты «Сахифат ал-назирин» Сайида Сухраба как «Сахифа»⁴⁶ и как «Сахифа ан-назирин» («Страница Созерцающих»), о которой Васильцов пишет: «Сочинение Сахифа ан-назирин принадлежит перу полулегендарного ученика Насир-и Хосрова Сайида Сухраба Вали Бадахшани. Трактат состоит из 36 глав (сахифа), в которых затрагиваются различные вопросы, касающиеся космологии, сотворения Адама и исмаилитской интерпретации его грехопадения, исповедания ислама в исмаилитско-суфийском духе, нравственного совершенствования человека, представляя достаточный интерес для уяснения взаимоотношений восточно-бухарского суфизма и восточно-бухарского исмаилизма».⁴⁷

⁴³ См.: Семенов А.А. Описание исмаилитских рукописей, собранных А.А. Семеновым//Известия Российской Академии наук, 1918.-С. 2190-2191.

⁴⁴ См.: Сайид Сухраб Вали-и Бадахшани. Китаби сию шаш сахифа дар масоили хикмат ва таъвилоти баъзе аз оёти Куръон. Бо тасхеи Хушанги Иджаки. – Тегран: Кейхан, 1961. – С. 19.

⁴⁵ См.: Tajddin, Mumtaz Ali. History of the Ismailis//<http://ismaili.net/heritage/book/export/html/17803>

⁴⁶ См.: Очерки философии исмаилизма. - Душанбе: «Дониш», 1976. – С. 37-38, 48-49, 53, 57-58, 64, 68, 70.

⁴⁷ Васильцов К.С. Сайид Сухраб Вали-и Бадахшани и его трактат «Сахифа ан-назирин» (рукопись из собрания СПб ФИВ РАН С 1700)//XXIV научная конференция «Источниковедение и историография стран Азии и Африки/10-12 апреля 2007/Материалы конференции. - СПб.: Изд-во СПбУ, 2007. - С. 29.

В коллекции рукописей, собранных А. Е. Бертельсом и М. Бакоевым в Горном Бадахшане, числится такая же рукопись под названием «Сахифот ал-нозирин», в предисловии которой автор называет себя Гийасаддин Али ибн Хусайн ибн Амирон ал-Исфахани. По утверждению авторов «Каталога», содержание указанной рукописи совпадает с опубликованной работой Сайида Сухраба «Сию шаш сахифа дар масоили хикмат ва таъвилоти баъзе оёти Куръон» («Тридцать шесть глав по вопросам философии с толкованием некоторых аятов Корана»)⁴⁸. По-видимому, такое название трактату присвоено издателем критического текста Хушангом Иджаки, в соответствии с содержанием самой работы Сайид Сухраба. По содержанию трактата Сайид Сухраб был выходцем из народа.

Судя по содержанию «Сию шаш сахифа» Сайид Сухраб был последователем Насира Хусрава (1004-1077). При изложении своих учений он часто ссылается на сочинения Насира Хусрава, называя его по имени или просто «худжжат ал-кудс» («святой худджат»), пользуясь его авторитетом в среде верующих для доказательства истинности собственных взглядов. Однако, в отличие от Насира Хусрава, Сайид Сухраб в своем трактате и, особенно в части таъвил (герменевтики), придерживается более радикальных философских взглядов, присущих всему низаризму второй половины XII в. и последующих веков. В его религиозно-философских взглядах, в отличие от философии его предшественников, часто встречаются суфийские идеи, в целом присущие посталамутскому низаризму Низари-йи Кухистани, а суфийские термины встречаются почти с начала и до конца его работы. Но идеи какого тариката суфизма Сайид Сухраб использовал, установить трудно. Ведь в его время существовали многие течения суфизма, в том числе таких влиятельных авторитетов, как Джалалуддин Руми и Абдурахман Джами.

⁴⁸ Бертельс А., Бакоев М. Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской автономной области экспедицией 1959-1963 гг. - М.: «Наука», 1967. - С. 69-70.

Судя по содержанию «Сию шаш сахифа», Сайид Сухраб хорошо знал религию и философию исмаилизма в их фатимидской (по сочинениям Насира Хусрава и ранних иранских философов) и низаритской версиях. Как следует из его трактата, он хорошо знал учения перипатетиков (машшаъ) и ишрака, других течений средневековой религиозно-философской мысли. Его трактат говорит и о том, что он был идеологом низаризма или «реформированного аламутского исмаилизма» (А. Корбен) хотя, как было отмечено, очень часто ссылается на Насира Хусрава, представителя фатимидского исмаилизма, не указывая конкретные труды мыслителя. Только один раз Сайид Сухраб цитирует «Диван» Насира Хусрава и полностью приводит касыду, в которой изложена диалектика Универсального разума и Универсальной души.⁴⁹ Для нас, однако, важно, что трактат «Сию шаш сахифа» является ценным источником по философии исмаилизма XV в., и может пролить немалый свет на все ещё неизученные страницы этой религиозной и философской школы ислама.

По своей структуре и по методу изложения религиозных и философских проблем трактат «Сию шаш сахифа» отличается от известных нам работ Насира Хусрава и других исмаилитских авторов. В отличие от своих далёких и близких предшественников, Сайид Сухраб каждую главу (сахифа) разделяет на три части. В первой части каждой главы приводятся известные догматы ислама, во второй – взгляды мудрецов-философов и в третьей части приводит собственные взгляды, основанные на герменевтике (экзегетике) исмаилизма и отрицающие две первые части. Содержание последней части ближе к взглядам дахритов или материалистов, нежели к учению исмаилитских философов, выступавших с критикой дахритов, включая Насира Хусрава. По существу Сайид Сухраб идёт дальше всех философов и его взгляды кажутся более радикальными, чем, например, материализм Абу

⁴⁹ Сию шаш сахифа... – С. 13-17. См.: Носири Хусрав. Девони ашъор. Рушноинома. Саодатнома. – Душанбе: Шучоиён, 2009. – С. 263-266.

Бакра ар-Рази (ум. 925).⁵⁰ Но обо всем этом скажем ниже, в других главах настоящей работы.

Следует отметить, что Бадахшан, как левобережный, так и правобережный р. Пяндж, был богат религиозной и философской литературой не только по исмаилизму, но и по иснаашаризму, суннизму (например, отрывки из сочинений имама Газали) и суфизму. В доме каждого сейида-исмаилита имелась большая коллекция рукописей книг, доступных каждому грамотному исмаилиту. Бадахшанские исмаилиты, по наблюдениям А.А. Семенова, «неплохо знали эти течения, хотя часто путались между их религиозными доктринами».⁵¹

Мы уже привели мысль А. Корбена о том, что заслуга Сайида Сухраба и его современника Абу Исхака Кухистани (2-я половина XV в.) заключается в том, что они «оставили после себя хорошее изложение исмаилитской философии».⁵² И действительно, в небольшом по объему трактате «Сию шаш сахифа» Сайид Сухраб Вали сумел изложить почти все традиционные для исмаилитов философские и теологические учения, известных нам по сочинениям Насира Хусрава и его предшественников – иранских исмаилитских философов X-XI вв. Мухаммада Насафи (ум. 943), Абу Хатима ар-Рази (ум. 934), Абу Йакуба ас-Сджистани (ум. после 971), Хамидаддина аль-Кирмани (ум. после 1021) и Муайяд фид-Дина Ширази (ум. 1077/1078) и др. Возможно Сайид Сухраб был знаком с сочинениями указанных мыслителей, но ни один из них не упоминается им. Можно утверждать, что Сайид Сухраб не только сохранил, но в определенной степени развил философию низаризма, присоединив к ней идеи суфийской мудрости и даже некоторые радикальные философские мысли, позаимствовав их из известных нам анонимных исмаилитских трактатов и, вероятно, школы дахритов.

⁵⁰ О материализме Абу Бакра ар-Рази см.: Диноршоев М. Плюралистическая философия Абу Бакра ар-Рази. – Душанбе: Дониш, 2013. – С. 140-182.

⁵¹ Академик А.А. Семенов в своих работах, посвященных памирскому исмаилизму, постоянно подчеркивает этот факт из жизни верующих исмаилитов, с которыми он имел встречи, особенно духовенства, которое способствовало сохранению исламского наследия в Бадахшане и распространению различных рукописей исмаилитских авторов почти по всей Средней Азии.

⁵² Корбэн А. История исламской философии. – С. 59.

Отсюда в философии Сайида Сухраба возникает эклектизм, выражающийся в механическом сочетании разных религиозных и философских учений — суфийского мистцизма, признании сотворения или эманации и одновременно вечности мира во времени, признания развития природы и противоречивое учение о Первоначалах в духе философии Насира Хусрава и т.д.

§ 1.2. ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ САЙИДА СУХРАБА

Насира Хусрава Сайид Сухраб, как уже отметили выше, считал своим учителем. Он часто ссылается на его философские идеи, называет его «святым» худжжатом. Однако Насир Хусрав и Сайид Сухраб принадлежали к разным направлениям исмаилизма. Насир Хусрав придерживался, развивал философию и религию фатимидского исмаилизма, а Сайид Сухраб был продолжателем линии низаризма, последователем Хасана Саббаха. Иначе говоря, Насир Хусрав был деятелем «старого призыва» (даъвати кадим), Сайид Сухраб же был даъи «нового призыва» (даъвати чадид) почти через двух столетий после разгрома Аламутского государства. Сайид Сухраб не мог ограничиться философскими идеями худжжата Фатимидов. Поэтому в его воззрениях можно обнаружить идеи многих школ и течений религиозно-философской мысли IX-XV вв.

Надо сказать, что будучи представителем аламутского низаризма Сайид Сухраб и его современник Абу Исхак Кухистани (ум. 1498), автор «Семь глав» («Хафт баб»),⁵³ своим учением завершают философский исмаилизм. Одновременно с философским исмаилизмом Сайида Сухраба и Абу Исхака Кухистани, начиная с имама Джалаледдина Мустансира Биллаха II (ум. в 1480 г.), современника этих мыслителей, который сочинил «Наставление для духовного рыцарства» (Пандийат-э джаванмарди), начинается переход к новой линии развития религиозно-догматических учений исмаилизма, среди

⁵³ Pandiyat-i-jawanmardi or Advices of Manliness. Trans. and ed. W. Ivanow. – Leiden, 1953. – 40 p.

которых на первое место ставятся вопросы веры и морали, учение о имаме и имамате и связанных с ним проблем управления разрозненными низаритскими общинами в Иране, Сирии, Средней Азии, Индии и других странах. В это время философский исмаилизм уже не играет большой роли в творчестве и мировоззрении исмаилитов, роль, которую он играл ещё в XV веке. Как важная часть штудий исмаилитских мыслителей, он отступает на задний план, сохранив свою значимость только в таълиме низаритских имамов XV и последующих веков. Правда, в начале XX в. философский исмаилизм в некоторой степени возрождается в творчестве Шофитура в Шугнана и Мубарака Вахани в Ишкашима, но смешанный с суфийской мудростью классиков суфийской поэзии и философии.

Трактат «Хафт баб» Абу Исхака Кухистани по своему содержанию очень близок к работе Сайида Сухраба «Сию шаш сахифа».⁵⁴ Это говорит о том, что оба мыслителя относились к одному направлению исмаилизма и развивали линию низаризма второй половины XII века, связанную с объявлением Дня Воскресения Хасаном зикри-хи с-саламом в 1164 г. Вопрос о сущности «Дня Воскресения» самый сложный вопрос, который все ещё остаётся нерешенным. Существуют разные версии о сущности и смысле этого шага имама Хасана, но ни одну из них нельзя считать приемлемой.

Судя по всему, сделать это его побудило именно провозглашение Великого Воскресения в Аламуте. В то время как гнозис двенадцатиричного шиизма стремится сохранить равновесие между захир и батин, исмаилитский гнозис однозначно говорит о превосходстве скрытого, внутреннего смысла, эзотерической реальности (батин) над всяким внешним, экзотерическим проявлением (захир), т.к. мера исполнения последнего зависит от духовного прогресса адепта. Вот почему для исмаилитов экзотерика - это скорлупа, которую надо разбить. Это выполняет тавиль, исмаилитское толкование, «выводящее» данные шариата к их гностическому основанию (хакикат). Если

⁵⁴ См.: Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. – Душанбе: Дониш, 1976. – 145 с. Он же: Философия крестьянского бунта. – Душанбе: Ирфон, 1987. – 432 с. Он же: Философский исмаилизм. – Душанбе, 2014. – 495 с.

верный адепт находится в согласии с духовным смыслом, то исполнение законов шариата перестает быть обязательным для него. Это совпадает с философским смыслом «хадиса о могиле».⁵⁵

Советский историк Л.В. Строева, руководствуясь учением марксизма о религии, писала, что «прежде всего облегчалась жизнь человека, до этого строго регламентировавшаяся шариатом».⁵⁶ В. А. Иванов тоже подчеркивает народный характер учения о «Дне Кийамата». Когда, — пишет он, — фатимидская организация ослабла, народный плодотворный энтузиазм смел прочь результаты трех долгих веков теоретической работы и «Великое Воскресение» в Аламуте 559/1164 г. санкционировало новую народную версию исмаилизма».⁵⁷

Подробное описание истории и смысла «Дня Кийамата» приводит в своем капитальном труде «Исмаилиты: их история и доктрины» Ф. Дафтари.⁵⁸

Недавно найден и опубликован новый источник — «Девони Коимиёт» («Диван Воскресения») низаритского мыслителя XIII века Хасана Махмуди Котиб, целиком посвященный этому вопросу, но философское содержание этого ценного сочинения пока не исследовано. Знакомство с текстом «Дивана» показывает, что его автор положительно оценивает деятельность Хасана зикри-хи с-салама, объявившего в 1164 г. «День Воскресения», а себя открытым имамом времени.

Непосредственными предшественниками Сайида Сухраба по философии низаризма, оказавшие большое влияние на его философские взгляды, были

⁵⁵ Вот смысл этого хадиса в передаче А. Корбена: «Точный смысл философии для исмаилитов нужно искать в исмаилитском толковании следующего хадиса Пророка: «Между моей могилой и телом, в котором я проповедую, раскинулся сад садов Парадиза», развитом в Касыде Абу'ль Хайтама Гургани. Естественно, этот тезис не может быть понят в буквальном, экзотерическом смысле (захир). Тело проповеди — это буквальный смысл, позитивная религия с ее догмами и императивами. Что же касается могилы, то это философия (фальсафа). Она необходима в той мере, в какой экзотерический аспект позитивной религии и ее догм проходит в этой могиле процесс распада и диссолютивной смерти. Сад парадиза, лежащий между этим телом и этой могилой, — это сад гнозиса, поле Воскресения, на котором посвященный получает жизнь, не подверженную тлению и разрушению. Эта концепция придает философии необходимость инициатической фазы. Данное явление уникально в Исламе; в нем весь дух шиитского гнозиса и смысл Да'вата, исмаилитского призыва (исмаилитской керигмы)». — Корбен А. История исламской философии. Пер. с франц. и прим. А. Кузнецова// <http://www.twirpx.com/file/35344>

⁵⁶ Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. — М.: Наука, 1978. — С. 186.

⁵⁷ Цит. там же, — С. 187.

⁵⁸ Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. — Ин-т исслед. исмаилизма. — М.: Наталис, 2011. — С. 446-466.

низаритские мыслители Насириддин Туси (1201-1274) [его книга «Сад благочестия» (Равзат ут-таслим) считается исмаилитским произведением], Саъдаддин ибн Шамсиддин Низари-йи Кухистани (1247-1320) и, вероятно, Хасан Махмуд Катиб (VII/XIII в.). Надо полагать, что Сайид Сухраб был знаком с «Диваном» Катиба. В тексте «Сию шаш сахифа» Сайид Сухраб также положительно оценивает деятельность имама Хасана зикри-хи с-салама и отрицательно относится к захир шариата.

Говоря о значении произведений Низари-йи Кухистани для понимания сущности низаризма посталамутского периода, Ч.Г. Байбурди пишет, что «произведения Низари, которые являются одним из немногочисленных источников аламутского периода исмаилизма, длившегося с начала XII века до конца XV века, дают возможность почерпнуть богатейшее сведения о состоянии учения исмаилитов и политической позиции, занимаемой ими после разгрома аламутских исмаилитов».⁵⁹ Однако, главной заслугой Низари считается возрождение и продолжение им философии низаритского исмаилизма после уничтожения огромного наследия низаритской культуры монголами.⁶⁰ «Вторжение монголов оказало длительное влияние на общину исмаилитов в целом и низаритов в Персии, в частности, которая снова никогда больше не смогла иметь ту же степень политического, интеллектуального и религиозного влияния, которое она имела в течение четырех или пяти веков существования ислама».⁶¹

Творчество Низари-йи Кухистани относится ко времени, когда в памяти мыслителя было свежо событие, связанное с уничтожением монголами исмаилитов Аламута, их культуры и казни имама Рукн ад-Дина Хуршаха (1255-1257). То есть Низари-йи Кухистани «жил во времена падения

⁵⁹Байбурди Ч. Г. Жизнь и творчество Низари — персидского поэта XIII-XIV вв. Автореф. дисс., указ., – С. 10.

⁶⁰ См.: Jamal, Nadia Eboo. Surviving the Mongols. Nizari Quhistani and the Continue of Ismaili Tradition in Persia.– London – New York, 2002. – 190 p.

⁶¹ Там же. – С. 51.

Аламут»⁶² и это событие определил смысл и направления философско-религиозного творчества Низари-йи Кухистани.

Огромна роль Низари-йи Кухистани в дальнейшей судьбе низаризма после разгрома исмаилитского государства в Аламуте, влияния его учений на последующее развитие исмаилизма в Иране, Афганистане и Средней Азии. Ему принадлежит заслуга возрождения низаритской исмаилитской философии, внесения в ней элементов диалектики и идеи развития материального и духовного миров, учений суфизма, гедонизма, критики современных ему социальных порядков и морали политической и социальной элиты общества, поддержка социальных низов в их борьбе за справедливость в социально-экономической и политической жизни. Многие из этих идей мы находим в творчестве Сайида Сухраба.

В своей онтологии Сайид Сухраб, вслед за Низари-йи Кухистани и в противоречии с критикой Абу Хатимом ар-Рази и другими иранскими философами X-XI вв., а также Насиром Хусравом материализма Абу Бакра ар-Рази, обосновывает вечность мира и изменения его во времени, о чем будет сказано в соответствующей главе.

Вторым идейным источником для философских взглядов Сайид Сухраба можно считать суфизм. Из всех течений суфизма Сайид Сухраб упоминает только ишракизм, вероятно самый близкий к исмаилизму учение в аспекте трактовки света, как одного из важнейших постулатов исмаилизма всех времен, включая современный. Известно, что концепция ишракизма разделяла неоплатонистское представление о мире, его бытии, движении и красоте как об эманации божественного света. Детальное изложение этой философии содержится в одноименном трактате средневекового ближневосточного мыслителя Шахаб ад-Дина Сухраварди (12 в.).⁶³

Как мы отметили выше, идеи суфизма в низаризм были введены Низари-йи Кухистани, хотя главная идея суфизма о духовном слиянии человека с

⁶² Там же. – С. 53.

⁶³ Nasr S. H. Three Muslim sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Aravi. – Cambridge, 1964. – P. 83.

Богом была введена в низаризм Хасаном зикри-хи с-саламом в объявленном им «Дне Воскресения». Но, с одной стороны, при жизни Низари суфизм стал одним из важнейших течений общественной мысли. С другой – низаризм нуждался в легализации, и суфийские идеи и особенно терминология стали той идеологической ширмой, за которой скрывались низаритская религия и философия Низари-йи Кухистани, а затем Сайида Сухраба, Абу Исхака Кухистани и всех последующих низаритских мыслителей до XX в. включительно. В это время исмаилитские писатели более подробно освещали суфийские доктрины, параллельно развивая исмаилитскую догматику.⁶⁴

К Низари восходит традиция включения великих суфийских теоретиков в группу исмаилитских даъи XIII-XIV вв., а это означало, что знание их учения являлось обязанностью любого грамотного низарита последующих веков. К таким даъи Низари относил Санаи (ум. в 1151 г.); Аттар (ум. в 1230 г.); Джалаледдин Руми (ум. в 1273 г.), Шамс Табризи ; Азиз Насафи (XIII в.); Подтвердить или опровергать данное утверждение Низари не представляется возможным. А. Корбэн утверждает, что «Крепость Аламут, как и другие командорства исмаилитов в Иране, была разрушена монголами в 1256 г. Исмаилизму осталось только уйти в подполье, накинув плащ (хирку) суфизма. Вопрос о том, какое влияние на происхождение и идеи суфизма оказали исмаилиты, еще даже не поставлен. А между тем из числа исмаилитов вышло большое количество суфийских мэтров: Санаи (ум. в 1151 г.); Аттар (ум. в 1230 г.); Джалаледдин Руми (ум. в 1273 г.), по отношению к которому роль Ходжата выполнял Шамс Табризи; Азиз Несефи (XIII в.); Касим-и Анвари (ум. в 1434 г.). Иногда вызывает сомнения, принадлежит ли текст суфию, подвергшемуся влиянию исмаилизма, или исмаилиту, на которого повлиял суфизм. Это, например, случай знаменитой поэмы Махмуда Шабестари (ум. в 1317 г.) «Цветник тайны» (Гульшан-э раз), путеводителя по иранскому суфизму, прокомментированного и

⁶⁴ См.: Мирхасан Г. Хаёт ва осори Мубораки Вахони//Мубораки Вахони. Толибу-ул-матлуб. Мураттиб, муаллифи пешгуфтор ва лугот Гулхасан Мирхасан. – Душанбе: Ирфон, 2014. – С. 3-45.

дополненного исмаилитами».⁶⁵ Надо отметить, что данная традиция у памирских исмаилитов сохранилась до нашего времени.

Однако, во времена Сайида Сухраба существовали множество суфийских тарикатов, но который из них имел в глазах мыслителя преимущество, ещё предстоит исследовать. Активность суфийских тарикатов в XV в. в связи с обострением социальных противоречий возрастала, возникали новые ордена, в частности учение современника Сайида Сухраба Абдурахмана Джамии (1414-1492). Оба мыслителя жили в Герате, но были ли они знакомы, трудно установить. В конце XIV и начале XV вв. на территории Средней Азии и Ирана возникали другие течения и интеллектуальные движения типа хуруфизм, «ахл-и хакк» («люди истины»), ниъметуллахийэ (основатель сайид Шах Ниъматуллах Кирмани) и крупное восстание под руководством Муъшаъша, сторонников которого называли «фидаи» по типу воинов Хасана ибн Саббаха. Хуруфитские уравнивательные тенденции, близкие низаритам-исмаилитам, отразились в творчестве крупного поэта XV в. Касим-и Анвара, современника Сайида Сухраба. Вероятно, все эти течения и социально-политические движения имели определенное влияние на мировоззрение Сайида Сухраба, но прямых указаний на это в литературе отсутствует. Это касается и основателя и идеолога движения нуктави⁶⁶ Махмуда Писихани (XIV в.), учение которого на Западе характеризуется как «мистический материализм».⁶⁷ Махмуд был учеником основателя хуруфизма Фазлаллаха Астарабади (род. ок. 1340-каз. в 1394), но затем отошел от хуруфизма за связи с каббалистическими учениями и основал собственную религию. И в хуруфизме, и в учении Махмуда были элементы, которые могли заинтересовать Сайида Сухраба. Это учение о вечности мира и циклическом развитии человечества.

⁶⁵ Корбен А. История исламской философии. Пер. с франц. и прим. А. Кузнецова// <http://www.twirpx.com/file/35344>

⁶⁶ Название «нуктавизм» (англ. «pointism») происходит от слова «нукта» (точка), которую Махмуд Писихани считал основой всего сущего. Из точки в алфавитном порядке возникли буквы, а затем слова. Это связано с каббалистикой, которую Махмуд позаимствовал у хуруфитов. – См.: Abbas Amanat. The Nuqtawi movement of Mahmud Pisikhoni and his Persian cycle of mystical-materialism//Mediaeval Isma'ili History and Thought. – Ed. by Farhad Daftari. – London: Cambridge University Press, 1996. – P. 288-289.

⁶⁷ Ibid. – P. 288.

О том, что Сайид Сухраб в своих философских исканиях использовал идеи машшаъ и ишракизма, говорит тот факт, что он утверждал, что то, что уразумел настоящий отшельник принадлежит мудрецам перипатеизма (машшаъ) и ишракитам, с точки зрения которых Универсальный Интеллект есть причина возникновения всего сенсительного и интеллигентного (чувственного и умственного) и с добавлением, что в каждой из доктрин он имеет особое название и Универсальный Интеллект употребляется в различных терминах.⁶⁸ Точно также Сайид Сухраб описывает нафси кулл (Универсальную душу), приведя все известные термины, обозначающие данное Первоначало мира в различных философских системах.⁶⁹ Здесь Сайид Сухраб отмечает общность учения о первых началах мира всем религиозно-философским течениям до него и в его время и вместе с тем указывает на особое их понимание в низаризме.

Таким образом, можно считать, что идейным истоком философских воззрений Сайида Сухраба можно считать весь предшествующий исмаилизм, начиная от учений общих для шиитов-иснашаритов и исмаилитов имамов и кончая философией первого послеаламутского низаритского мыслителя XIII-XIV вв. Насириддина Туси, Саъдаддина ибн Шамсаддина Низари-йи Кухистани и поэта-философа Хасана Махмуди Катиб. Но главным источником для философских размышлений Сайида Сухраба остаётся философско-религиозное учение Насира Хусрава, переработанное в духе низаритских учений XII-XIII вв., о чем можно судить по онтологическим и гносеологическим доктринам нашего мыслителя, особенно в части учения о Первоначалах мира, материи и т.д. Но вначале рассмотрим структуру и содержание трактата «Сию шаш сахифа...».

§ 3.2. О ТРАКТАТЕ «СИЮ ШАШ САХИФА...»⁷⁰

⁶⁸ См. настоящую работу. – С. 35-36.

⁶⁹ Там же, – С. 37.

⁷⁰ Для удобства в тексте и в сносках нами использовано сокращение «Сию шаш сахифа...»

Одним словом, Сайид Сухраб конспективно, без лишних комментариев и полемики с представителями других религиозных и философских школ, как в учебном пособии, объясняет все, что он считал нужным знать верующему низариту. Вместе с тем можно сказать, что «Сию шаш сахифа» – это предельно сжатый энциклопедический труд по философии и религии исмаилизма. Вероятно, поэтому Сайид Сухраб считает «Сию шаш сахифа...» вероучительным трактатом, написанным для удовлетворения религиозных нужд верующих, хотя по некоторым вопросам он выходит далеко за пределы религиозных проблем, о чем мы расскажем позже.

Трактат «Сию шаш сахифа...» содержит такие философские темы, как пояснение Слова «Кун!», сущности Универсального интеллекта и Универсальной души, о материи, пространстве и времени, о природе, о всеобщем теле, о строении космоса, о трех царствах природы, о строении человеческого тела и человеческой души, её разрядах, смерти и бессмертии. Далее в трактате Сайид Сухраб излагает вопросы религии, разного рода мифы, о рае и аде, о пророчестве и чудесах пророков и т.д.

Трактат Сайида Сухраба «Сию шаш сахифа дар масоили хикмат ва таъвилоти баъзе оёти Куръон» («Тридцать шесть глав по вопросам философии с толкованием некоторых аятов Корана») небольшое по объёму (82 стр.) религиозно-философское произведение, отражающее основные вопросы веры и философии исмаилитов. Трактат написан в 1452 году во времена правления имама Мухаммадашаха Ислама (ум. 868/1463).

В кратком предисловии к своему трактату Сайид Сухраб, благословляя Бога и обращаясь к помощи имама времени, пишет, что в данной работе он поставил перед собой цель раскрыть содержание и суть всего того, что он усвоил из учения мудрецов прошлого и что он сумел сохранить в своей памяти. И затем передать его слабым и новообращенным (мустачибон), чтобы они находили правильный путь в вере и философии.⁷¹ Как и Насир

⁷¹ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа,..– С. 1.

Хусрав, Сайид Сухраб считал, что многое в исламе извращено разными течениями, и он считает необходимым донести до верующих истинную веру. Для решения этой задачи Сайид Сухраб в популярной форме излагает почти все основные вопросы, которые должны знать верующие. Когда читатель впервые познакомится со структурой «Сию шаш сахифа...», то ему покажется, что это чисто религиозный трактат. В действительности это не так. В реальности это пособие для ознакомления верующих с проблемами, которые выходят за рамки чисто религиозного понимания основных догматов веры, необходимые верующим. Трактат можно считать пособием по таъвилу — шиистко-исмаилитскому эзотерическому толкованию аятов Корана.

Но о главной цели трактата «Сию шаш сахифа» Сайид Сухраб почему-то сообщает в своем заключении, в котором говорится: «В чем причина сотворения мира и можно ли созерцать Бога или нет? По этому вопросу в голову приходили некоторые соображения, как однажды из уст некоего дервиша мы услышали следующий бейт Насира Хусрава:

Кас чӣ медонад, ки з-ин гунбад бурун аҳвол чист,
Сар фурӯ кардӣ агар шахсе бар ин болостӣ». ⁷²
(Кто знает что есть за пределами этого купола (свода),
Поклонись тому, кто знает сверх этого).

Эту же мысль Насир Хусрав в другой форме высказывает и в «Сафарнома», где он пишет: «В городе Каин я познакомился с одним человеком, который, как говорили, обладал познаниями во всех науках — и в медицине, и в астрологии, и в логике.

Он задал мне вопрос: «Что ты скажешь, есть ли какая-нибудь материя за пределами небесного свода и звезд»?

⁷² Там же, – С. 68-69.

«Материей, – ответил я, – условились называть только то, что находится под этим небесным сводом, все остальное же нет».

«А как ты скажешь, – спросил он, – есть за пределами этих сводов что-нибудь нематериальное?»

«Неизбежно, – ответил я, – ибо поскольку наблюдаемый мир ограничен, пределом его условились считать свод сводов. Пределом же называют то, что отделяет одно от другого. Следовательно, приходится сделать вывод, что нечто, находящееся за пределом небесного свода, должно к-то отличаться от того, что находится в его пределах».

«Так, – продолжал он, – если разум заставляет признать, что существует нечто нематериальное, то есть ли у него в свою очередь предел? Если есть, то до каких пор оно простирается? Если же нет, то каким образом безграничное может быть преходящим?...»

О таких вещах мы толковали некоторое время между собой.

«Все это чрезвычайно смущает меня», – молвил он.

Я заметил: «Кого это не смущало?...».⁷³

В отличие от Насира Хусрава у Сайида Сухраба сформулирован основной вопрос средневековой философии: создан ли мир богом или он существует от века.⁷⁴

Сайид Сухраб пытается ответить на этот вопрос, опираясь на учения Насира Хусрава и многих известных ему школ религиозной и философской мысли. Он «плавает» между двумя концепциями и окончательно не плывет к определенному берегу, признавая и творение мира Богом и его вечность во времени, о чем будет сказано в процессе анализа его труда.

В трактате «Сию шаш сахифа...» каждой категории философии посвящена отдельная глава (сахифа). Вместе с тем, все главы тематически связаны и вопросы в них излагаются в определенной последовательности.

⁷³ Носир Хисроу. Избранное. – Душанбе: Таджикгосиздат, 1954. – С. 120-121; Носири Хусрав. Сафарнома. – Душанбе: Бухоро, 2014. – С.159.

⁷⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2-е. Т. 21.– С. 283.

С первой главы по десятой включительно Сайид Сухраб рассматривает вопросы космогонии, космологии и излагает содержания основных категорий бытия: материи, природы, абсолютного тела, о порядке или структуре космоса, пространстве и времени, о трех царствах природы и связанных с ним вопросов и силах в них. В метафизике Сайида Сухраба учение о Боге, его атрибутах и отношения к миру опущено, хотя своё изложение религии и философии исмаилизма он начинает с божественного слова «Кун!» («Будь!»), признавая его причиной появления первых сущих или первых начал мира. В этом вопросе Сайид Сухраб находится на грани дуализма, но избегает его разъяснением, что слово Повеления «Кун!» и Бог едины, как едины Луна и свет Луны. Но об этом ниже.

С первой главы по десятой включительно Сайид Сухраб рассматривает вопросы космогонии, космологии и излагает содержания основных категорий бытия: материи, природы, абсолютного тела, о порядке или структуре космоса, пространстве и времени, о трех царствах природы и связанных с ним вопросов и силах в них. В метафизике Сайида Сухраба учение о Боге, его атрибутах и отношения к миру опущено, хотя своё изложение религии и философии исмаилизма он начинает с божественного слова «Кун!» («Будь!»), признавая его причиной появления первых сущих или первых начал мира. В этом вопросе Сайид Сухраб находится на грани дуализма, но избегает его разъяснением, что слово Повеления «Кун!» и Бог едины, как едины Луна и свет Луны. Но об этом ниже.

Последующие шесть глав (XI, XII, XIII, XIV, XV и XVI) посвящены антропологии и психологии (о человеке, структуре его тела, о силах (кувва) человека, о его душе, её видах и бессмертии и подобии с ангелами, пери и дивами). После этих вопросов Сайид Сухраб в специальной главе (глава XVII) рассматривает «бытие» (хаст).

В целом все эти вопросы расположены в следующем порядке:

1. Об исследовании слова «Будь!» («Кун!»).
2. Об исследовании Универсального интеллекта (Акли кулл).

3. Об исследовании Универсальной души (Нафси кулл).
4. Об исследовании материи (хаюло).
5. Об исследовании природы.
6. Об исследовании абсолютного тела (чисми кулл).
7. Об исследовании порядка небес (афлок).
8. О пространстве и времени.
9. О трех царствах и все, что их касается.
10. О силах, существующих в каждом из трех царств.

Последующие шесть глав (XI, XII, XIII, XIV, XV и XVI) посвящены антропологии и психологии (о человеке, структуре его тела, о силах (кувва) человека, о его душе, её видах и бессмертии и подобии с ангелами, пери и дивами).

11. О строении человеческого тела.
12. О человеческих силах.
13. Об объяснении человеческой души.
14. О бессмертии души человека.
15. О степенях человеческой души.
16. Напоминание об ангелах, пери, дьявола и шайтана.

17. О бытии мира с точки зрения философов. Собственно категория «бытие» («хаста») рассматривается только в этой главе и после изложения всех вопросов онтологии, как показано выше. Такое рассмотрение вопросов онтологии для Сайида Сухраба имеет свою логику. Определяя сущность бытия, или устанавливая бытие мира как такового, Сайид Сухраб связывает с ним категории «движение» и «развитие» как присущие материальному и духовному миру свойства. Говоря о духовном мире, мыслитель прежде всего имеет в виду «мир религии», а затем все, что связано с душой и познанием. Тезис Сайида Сухраба об изменении религии во времени противоречит учению о неизменности религии ислама, как самой совершенной веры, как последнего божественного откровения человечеству. Однако он соответствует общепринятому в исмаилизме учению о «священной истории»,

о циклах пророчества и последовательной смене шариатов во времени. Каждый натык (глаголющий пророк) приносит в мир новый шариат, отменяя шариат предыдущего. Каждый новый шариат более совершенен и это совершенство завершается шариатом ислама, за которым последует приход Махди, который не приносит нового шариата, но открывает внутреннюю истину (хакикат) шариата, отменяя его внешние установления. В этой связи Сайид Сухраб с одобрением напоминает читателю опрометчивую, с точки зрения ислама, отмену захир шариата имамом Хасаном зикри-хи-с-саламом в 1164 году в Аламуте,⁷⁵ известное в науке как «Великое воскресение» («Кайим ал-кийамат»). Кийамату уделено много внимания, о чем будет сказано в своем месте.

Сайид Сухраб, как будет показано ниже, не входит в подробности религиозного акта Хасана и ограничивается анализом этого явления в теоретическом плане.

Далее следуют главы, в которых Сайид Сухраб рассматривает некоторые религиозные нарративы, посвященные Адаму и Еве, Иблису и других, подобных им:

18. О появлении Адама и Евы с точки зрения древних.
19. Рассказ об Иблисе с точки зрения таъвил.
20. Продолжение рассказа об Иблисе.
21. О пророчестве, посланнике великом, васи, осведомленном и уполномоченном.
22. Об объяснении откровения, вдохновения и сне [и ниспослание], таъвил и причине напврвления пророков к народам.
23. Указание на добро (савоб) и наказания, возмездие (икоб).
24. Об объяснении «поледний путь» и о причинах страха людей перед ним.

⁷⁵ Подробно об этом см.: Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. – М.: Наталис, 2011. – С. 446-450; Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. – М.: Наука, 1978. – С. 182-187; Додихудоев Х. Философский исмаилизм. – Душанбе: Эр-Граф, 2014. – С. 180-185; Тавоно М. Политическая и социальная философия государства Аламута. – Душанбе: Бухоро, 2015. – С. 96-97.

25. Об истоке и возвращении.
26. О разных названиях кийамата, приведенных натыком.
27. О некоторых делах, которые могут случиться в кийамате.
28. О таъвиле двух миров, которые именуют «этот мир» и «тот мир».
29. Указание о промежуточных телах (хашрхо) между минералами, растениями и животными.
30. Страница о деяниях (аъмол – действиях) человека и записях их ангелами.
31. Указание о счетах грехов (гуноххо), весах, мосте Сират и барзах (срединное).
32. Указание на Сират и барзах.
33. О рае и вратах рая.
34. О реках рая.
35. О гуриях и райского дерева (дарахти тубо).
36. Указание на ад (геенну), о вратах ада и их ключах.

Как видно из названия глав, Сайид Сухраб не касается многих философских и религиозных проблем низаризма. Он не обсуждает даже традиционные для исмаилизма вопросы о Боге и его атрибутах, о природе Корана, о пяти столпах исламской веры и т.д. В то же время много внимания он уделяет таъвилу и таълиму и особенно кораническим нарративам, которые больше связаны с суеверием, чем с позитивной религией. Именно эти нарративы больше всего Сайид Сухраб подвергает таъвилу, сведя их природе человека и его животным чувствам. Ниже мы их рассмотрим в отдельном параграфе данной работы.

Таким образом, выше изложенное показывает, что Сайид Сухраб был одним из двух мыслителей (наряду с Абу Исхаком Кухистани), которые «хорошо изложили» философию исмаилизма в XV веке в условиях господства монгольских правителей, разоривших Иран и соседние мусульманские государства и не дали исчезнуть этой философии после разгрома библиотек Аламута и других крепостей исмаилитов. Сайид Сухраб

и его современник Абу Исхак Кухистани продолжили линию философа и поэта Низари и его предшественников, в своих философских исканиях опирались на богатые идеи философии исмаилизма и, в особенности, философии Насира Хусрава.

Сайид Сухраб был плодовитым мыслителем, но из всех его сочинений до нас дошел его идинственный трактат «Сию шаш сахифа дар масоили хикмат ва таъвилоти баъзе оёти Куръон», богатый новыми философскими идеями, о чем будет сказано в соответствующих главах настоящей диссертации.

И так, Сайид Сухраб жил и творил во времена, когда в Иране и Средней Азии господствовали потомки монгольских завоевателей, разорившие страны региона. В XV продолжалась раздробленность Ирана. Несмотря на это в указанном веке появились новые центры культуры, как Герат, где открывались библиотеки, родились последние в средневековье течения религиозно-философские мысли (хуруфизм, «ахл-и хакк» («люди истины»), дальнейшее развитие получило суфийское течение нийметуллахия, движение нуктавия и «фидаи»), яркие личности как Абдурахман Джами (1414-1492), Алишер Навои (1441-1501) и многие другие поэты, ученые и других в различных отраслях культуры. Сайид Сухраб вырос в этой среде и стал одним из ярких, но мало известных миру, философов XV века.

Из всех произведений Сайида Сухраба сохранился лишь трактат «Сию шаш сахифа», в котором, как отмечено выше, мы находим не только «хорошее изложение философии исмаилизма», но и её дальнейшее развитие.

ГЛАВА II.

УЧЕНИЕ САЙИДА СУХРАБА ВАЛИ О БЫТИИ

§ 2.1. Бытие. Первоначала мира и онтология творения

В своей онтологии Сайид Сухраб рассматривает проблему первых началах мира, которые участвуют в возникновении и становлении бытия. Его философия начинается, как мы видели выше, с изложения сути слова «Будь!», Универсального интеллекта (Акли кулл) и Универсальной души (Нафси кулл),⁷⁶ и связанную с ними эманацию первоматерии (хайюла), её атрибутов (движение, пространство, время). Одновременно он пишет о строении космоса и трех царствах природы – минералов, растений, и животных. Много внимания Сайид Сухраб уделяет выяснению сущности человека, строению его тела и природы его души, её разрядах, а также её бессмертию.

Сайид Сухраб не обсуждает проблему соотношения Бога и мира или отношения Бога к природе. Он в качестве первого Первоначала берет Слово «Будь!» и пишет: «Знай, что Слово «Будь!» среди всех народов считается причиной возникновения всего сущего, как это указано в Коране: «Наше слово для чего-нибудь, когда Мы его пожелаем, – что Мы скажем ему: «Будь!» и оно бывает».⁷⁷ Сайид Сухраб предупреждает, что Слово «Бишав!», известный деятелям религии, означает знание воздействия Творца (Мубдеъ), который по своей природе не нуждается в ином и это воздействие нельзя понимать как воздействие другого, чтобы не возник дуализм (дуи). Таким образом, «Будь!», как божественное Повеление, является вечным

⁷⁶ Акли кулл и нафси кулл в литературе на русский язык переводятся по-разному. Нам кажется, что в философии наш перевод является более подходящим.

⁷⁷ Коран. Сура 16, аят 42(40); Сура 36, аят 82; Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа... – С. 4.

началом бытия, причиной всего материального и духовного. Вместе с тем, Сайид Сухраб утверждает, что высказавший эту мысль прилагает Слово «Будь!» к имамату и вилайату в соответствии с аятом «Творите по своей возможности, мы тоже действуем».⁷⁸ Сайид Сухраб говорит, что все существующее и возникшее по велению (амри) и созданное (халки) возвращается к власти (вилайат) имама и нуждается в ней и там, где упоминается имам и имамат, преследует эту цель и что он не нуждается в другом. И человек, который является и сохраняет достоинства имамата и вилайата называется имамом. Поэтому имама на языке деятелей таълима считают проявлением (мазхар) «Будь!». Далее Сайид Сухраб объясняет связь между «Будь!» и Первоначалами в пределах философской традиции исмаилизма.

Ба худаш кас нашнохт тавонист,
Зоти у хам бо у тавон донист.⁷⁹

Анализируя этот вопрос по трактату Насира Хусрава «Кушоиш ва рахоиш» Т.Г. Корнеева пишет: «Повеление Бога является первым сущим и обладает абсолютным бытием (хаст-и мутлак), от которого проистекает бытие необходимое (хаст-и воджиб) – Всеобщий Разум.

В повелении Бога потенциально существуют все вещи, как в семечке финика потенциально существуют ткани финиковой пальмы, ее волокна, колючки и плоды с семенами. Слово Бога объединяет в себе все причины и все следствия, не переставая при этом быть первопричиной: «Слово – такая причина, следствие которой объединено с ней и неотделимо. Если бы ее следствие отделилось, подобно другим следствиям, то оно (Слово – Прим. Т.К.) не было бы совокупностью (тамам)». Следствием Слова Бога является Всеобщий Разум, который составляет с Повелением Бога единое целое: «Поскольку

⁷⁸ Коран. Сура 11, аят 122.

⁷⁹ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа,.. – С. 5.

в мире причины связаны со следствиями и неотделимы друг от друга, то когда убираешь причину, исчезает и следствие. Эта первая причина, которая есть Слово, более достойна того, чтобы не быть отделенной от своего следствия. Все сущее находится под началом ее (первой причины – Прим. Т.К.) следствия, которым является Разум»⁸⁰ Такие мысли мы у Сайид Сухраба не находим, хотя идею о божественном Слове он мог позаимствовать у Насира Хусрава.

Такими первоначалами Сайид Сухраб считал Универсального интеллекта и Универсальную душу. Об Универсальном интеллекте Сайид Сухраб пишет: «Знай, что появление Универсального интеллекта связано с [Божественным] повелением «Будь!», но надо думать не в том смысле, что он является следствием без причины, а следствием известной причины наподобие Луны и её света. И мудрецы давали такое определение, согласно которому «Разум – это элементарная абстрактная субстанция (ал-ақл джавхари басити мучаррад), вне телесности и вне времени. То есть Разум элементарная субстанция, которая в своем бытии не нуждается в ином и элементарен, поскольку не имеет частей, которые бы обусловили его бытие. Он не связан с телесными вещами, то есть его бытие не зависит отчего-то телесного. Разум не связан и со временем (мучаррад аст аз муддат), т.е. бытие времени и пространства и все, что с ними связано, существуют благодаря Разуму»⁸¹ После этих определений Разума Сайид Сухраб приводит нижеследующую строфу суфийского содержания:

«Ба ҷаҳон хуррам аз онам, ки ҷаҳон хуррам аз ўст,

Ошиқам бар ҳама олам, ки ҳама олам аз ўст»⁸²

(«Я рад миру от того, что радость мира от него,

⁸⁰Корнеева Т.Г. Философские взгляды Насира Хусрава (на материале трактата «Раскрытие и освобождение»)- Диссер. на соискание ученой степени канд. философ. наук.– М.: ИФ РАН, 2015.– С. 75-76.

⁸¹ Сию шаш саҳифа.,– С. 5-6.

⁸² Там же, – С. 6. Можно предположить, что эти строфы принадлежат известному суфийскому шейху Абусаиду Абул Хайру (967-1049). Более подробно о нем см.: История таджикской философии с древнейших времен до XV в. В трех томах. Т. III. – Душанбе: Дониш, 2013. – С. 138-140.

Влюблен в мир всего, потому что он весь от него»).

Однако, можно заметить, что у автора этой строфы речь идет о Боге, а у Сайида Сухраба о Разуме. Для объяснения своей позиции Сайид Сухраб приводит точку зрения многих школ философской мысли и, в частности, пишет: «То, что уразумел настоящий отшельник принадлежит мудрецам перипатеизма (машшаъ) и ишракитам, с точки зрения которых Универсальный интеллект есть причина возникновения всего сенсительного и интеллигибельного (чувственного и умственного) и с добавлением, что в каждой из доктрин он имеет особое название и Универсальный Интеллект употребляется в различных терминах: свет (нур), дух (рӯх), перо (қалам), самость (зат), точка (нукта), первоначало (мабдаъ), дух мира (рӯхи олам), человек смысла (одами маънӣ), первопричина (иллати аввал), первое следствие (маълули аввал), божественное перо (хомаи илохӣ), время повеления (муддати амр), субстанция истины (чавҳари ҳақиқат), вид видов (чинс ал-ачнос), мир величия (олами чабарут), великий антропос (инсони кабир), первое определение (таъини аввал), первый [божественный] свет (тачалли аввал), абсолютная материя (ҳаюлои мутлақ) и другие подобно этим».⁸³

Далее Сайид Сухраб методом экзегетики (герменевтики, таъвил) «выводит» сущность Универсального интеллекта из значения каждой буквы слова «ақли кулл». Полагая, что Божественное слово «Кун!» указывает на Универсальный интеллект, и считая последнего основой всего существующего, Сайид Сухраб полагает, что буква «каф» указывает на Разум, а Разум указывает на Универсальную душу, которая всегда связана с Разумом и снизошла, чтобы создать мир чувственных вещей. В конце своего философствования об Универсальном интеллекте Сайид Сухраб приводит читателя к выводу, что буква «каф» и два «лом» в слове «кулл» соответственно означают исмаилитские понятия «чадд», «фатх» и «хайёл». «И эти пять букв в [подлунном мире] указывают на

⁸³ Там же.

пять иерархов религии – пророка, асаса, имама, баба и худджата. Каждый из указанных пределов (хадд) противостоит другому в подлунном мире. Все остальное относится к высшему [надлунному] миру и познание этих слов недостижимо и не будет достижимым без учителей (муаллимон)».⁸⁴ Здесь Сайид Сухраб опять ссылается на концепцию «обучение» (таълим), введенная в исмаилизм основателем низаризма Хасаном Саббахом с целью укрепления концепции имама и всей высшей иерархии низаритской веры. Концепция таълим имела в низаризме такое значение, что их противники стали называть низаритов таълимитами. Возможно, первым мыслителем, называвшим низаритов таълимитами, был имам ал-Газали (1058-1111), посвятившим критике учений низаризма несколько объемистых сочинений. Имам ал-Газали был современником появления низаризма и их государства в Иране. Судя по его сочинениям, он хорошо знал доктрины низаритов и резко критически относился к ним. Критика имамом ал-Газали учения низаритов об учителе подробно освещена в работах Х. Додихудоева,⁸⁵ к которым мы и отсылаем читателей. Только отметим, что ал-Газали больше всего уделял внимание доктрине таълим и в учителе-имаме видел замену пророка ислама имамом низаритов. Однако в этом вопросе ал-Газали исмаилиты опровергали, поскольку считали, что имам идет после пророка (натыка) и призван истолковывать его учение и обучать им паству. Исмаилиты отвергают так же все имена, которыми ал-Газали их именует, кроме названия «исмаилиты».⁸⁶ Кстати, отметим, что в доступных нам сочинениях имама ал-Газали термин «низариты» не встречается.

Переходя к «исследованию Универсальной души» (тахқиқи нафси кулл), Сайид Сухраб пишет: «Знай, что популярна мысль о том, что Универсальная душа произошла из Универсального интеллекта. Но нельзя думать, что было время, когда Универсальный интеллект

⁸⁴ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа, – С. 7-8.

⁸⁵ Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. – Душанбе: Ирфон, 1987. – С. 15-36. Он же: Философский исмаилизм. – Душанбе: Эр-Граф, 2014. – С. 37-68.

⁸⁶ См.: Corbin H. The Ismaili Response to the Polemic of Ghazali//Ismaili Contributions to Islamic Culture. Ed. S.H. Nasr. – Tehran, 1977. – P. 74-77.

существовал, а Универсальная душа не существовала. Появление Универсальной души с Универсальным разумом происходило в один миг (ба як дафъа) и суть этой метафоры в том, что все, что обладает атрибутом бытия как сенсительное, так и интеллигентное, не может существовать без формы (сурат) и Универсальная душа есть форма Универсального интеллекта. Истинная индивидуальность (ташаххаси хақиқӣ) каждой вещи, из которой состоит истинная форма, никогда не отделяется от той вещи. Наоборот, именно она и есть эта вещь. Например, свет Солнца, составляющая его истинную индивидуальность, и отделяющая его от других существующих вещей, никогда не существовал отдельно и Солнце есть не что иное, как этот свет».⁸⁷

Ссылаясь на мнения предшествующих философов, Сайид Сухраб утверждает, что «Универсальная душа определяет индивидуальность каждой небесной и земной вещи, родов, видов и индивидов, и которая определяет истинную форму каждой существующей вещи и превосходства одних перед другими. И Универсальная душа имеет разные названия: скрижаль запоминания (лавҳи маҳфуз), хранительница смысла (хазоини маънӣ), вторая определённая (йақини сонӣ), место небес и звёзд (маҳалӣ афлок ва анҷум), океан среды (дарёи муҳит), божественная скрижаль (лавҳи илоҳӣ), элементарная субстанция (чавҳари басит), пространство (место) форм (макони сувар), божественная книга (дафтари илоҳӣ), божественный трон (курсии илоҳӣ) и так далее».⁸⁸

Сайид Сухраб, перечисляя названия Универсальной души, не раскрывает их смысл и не указывает где, кто и как ими пользовался.

Сайид Сухраб подробно излагает взаимосвязь и взаимодействие между Универсальным интеллектом и Универсальной душой, их роли в возникновении мира материальных и духовных вещей, их движения и покой, пространства и время, и их сущности. Если у классиков

⁸⁷ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа., – С. 8.

⁸⁸ Там же. – С. 8-9.

исмаилитской философии движение и покой, как правило, связывались с Универсальной душой, то у Сайида Сухраба мы находим новый подход к этому вопросу. Он утверждает, что движение и покой присущи Универсальному интеллекту и Универсальной душе. Но если для Универсального интеллекта в силу его самости движение и покой являются имманентными, то у Универсальной души движение и покой возникают через её стремления достичь качества Универсального интеллекта. Сайид Сухраб пишет: «Знай, что Универсальному интеллекту присущи движение и покой по той причине, что его самость ни в чем не нуждается и не нуждается в чем-то постороннем, он вполне есть «Будь!» (басо «Кун!» аст) и, настаивая на своё явление, стал подвижным. И великие мудрецы [движение Универсального] интеллекта истолковывают как творческое движение. У Универсальной души тоже есть движение и покой. Они возникли по той причине, что Универсальная душа, как захир (внешнее), пожелала достичь степени Универсального интеллекта, который есть батин (внутренне, скрытое) и чтобы батин стал захир, а захир превратился бы в батин, чтобы единство (вахдат) Интеллекта и Души стало истинным».⁸⁹ Такая идея у предшественников Сайида Сухраба, насколько нам известно, не встречается. В подтверждении своих слов Сайид Сухраб полностью приводит касыду Насира Хусрава, посвященная Универсальному интеллекту и Универсальной душе и выражающая, как нам кажется, их диалектику. Мы приводим только фрагмент этой касыды Насира Хусрава:

«Болои хафт чархи мудаввар ду гавхаранд,
К-аз нури хар ду оламу одам мунавваранд.
Андар машинаи адам аз нутфай вучуд
Хар ду мусвваранд, вале номусвваранд.
Махсус нестанду нагунчанд дар хавос,

⁸⁹ Там же. – С. 9.

Н-оянд дар назар, ки на мазлум, на анваранд.
Парваардагони дояи кудсанд дар кидам,
Гавхар наянд, агарчи ба авсоф гавхаранд.
З-ин суи офаринишу зи он суи коинот
Беруну андаруни замона мучоваранд.
Андар чахон наянд хам эшону хам чахон,
Дар мо наянду дар тани мо рухпарваранд.
Гуянд хар ду чахонанд аз ин кибал
Дар хафт кишваранду на дар хафт кишваранд.
Ин рухи кудс омаду он зоти Чабраил,
Яъне фариштагони парронанду бепаранд.
Бе бол дар нишемани суфло кушода пар,
Бе пар бар ошёнаи улво хамепаранд.
Бо гарму сард иолами хушку тари замон,
Чун хоку бод хамнафаси обу озаранд.
Дар ганчхонаи азалу махзани абад
Хар ду на чавхаранд, вале ном чавхаранд».⁹⁰

«Над семью движущихся сферами находятся две субстанции,
От света которых озарены и мир, и человек.
В отрицании небытия от основы бытия,
Обе видны и вместе с тем не видны.
Не являются ощущаемыми и не уместятся в ощущении,
Не видны глазу поскольку ни затемнены, ни освещены.
Воспитанники святого воспитателя от вечности,
Не субстанции, хотя по сути субстанции.
В мире подлунном и по сторону космоса,
Вне времени и во времени они соседи.
Не в мире они, ни в космосе,

⁹⁰ Носири Хисрав. Девони ашъор. Чилди 1.– Душанбе:Шучоиён, 2009. – С. 263-264.

Вне нас они, но в нашем теле животворны.
Говорят, что так оба мира они в том смысле,
В семи климатах они и не там они.
Явился этот святой дух и самость Джабраил,
То есть ангелы летучие они и не летучие.
Без крыльев в мире низшем открывают крылья,
Без крыльев улетают на вершину небес.
С теплом, холодом мира, сухости и влажности времени,
Как земля и ветер являются друзьями воды и огня,
В казне времени...)

Таким образом, Сайид Сухраб признаёт творение мира как сложного процесса, начинающегося с творческой божественной воли «Будь!» и завершающегося взаимодействиями Универсального интеллекта и Универсальной души в творении всего многообразия в мире. Сайид Сухраб старается выводить из учения об Универсальном интеллекте и Универсальной душе некоторые положения религиозных доктрин низаризма относительно высшей иерархии исмаилитов и таким путем соединяет философию с религией, сохраняя вместе с тем их автономность. Таъвил Сайида Сухраба этих явлений низаритской веры выглядит более или менее совпадает с учением Насира Хусрава, чем у его более ранних исмаилитских предшественников.

В онтологии Сайида Сухраба все идеи вращаются вокруг двух начал — Универсального интеллекта и Универсальной души. Вместе с тем, имплицитно везде чувствуется присутствие Бога. Божественное слово «Будь!» нигде не теряет своего творческого значения в создании структурных элементов мира, хотя Сайид Сухраб пытается все творческое начало приписать Универсальной душе. В процессе творения нет никакой эволюции, как это можно наблюдать у доаламутских исмаилитских философов. Но когда Сайид Сухраб пишет о трех царствах природы (минералов, растений и животных), то он как бы забывая об

этом, пытается доказать эволюцию, развития природы, изменения всего во времени и пространстве. Но об этом позже.

Так, Сайид Сухраб, говоря например, о появлении материи (хайюла) или абсолютного тела (чисми кулл) из Универсальной души, тут же предупреждает, что нельзя это представить себе таким образом, что Универсальная душа существовала, а материя – нет. Универсальная душа и материя возникли в один миг.⁹¹ Такой стиль изложения философских проблем затрудняет понимание мысли автора. Возможно, она продиктована условиями времени для безопасного занятия философией, поскольку низаризм и в XV веке оставался преследуемым течением общественной мысли.

Продолжая исследование (тахкик) последствия сотворения Универсального интеллекта и Универсальной души, Сайид Сухраб шаг за шагом излагает свои взгляды на материю и форму её бытия, их связи с Первоначалами мира. Его понимание процесса эманации материи отличается от известных концепций исмаилитских философов IX-XI вв. Он более подробно останавливается на определения «материи», чем его предшественники по философии исмаилизма.

О материи Сайид Сухраб пишет: «Знай, что когда Универсальная душа поставила перед собой цель сотворить собственное подобие, от этого её движения появилась материя. Из материи появилась форма этого мира, и разнообразие, которое мы видим, в действительности вложена в материю. Хайюла (материя) – арабское слово, означающее, что из неё состоит каждая вещь. Вначале была первичная материя (хайюлаи аввали). Смысл «хайю» «составлено» и смысл «аввали» – первичность. В целом «хайюла» означает «первичная готовность» (омодагии аввал). По этой причине материю (хайюла) называют «бездейственной субстанцией» (чавхари минфеъл) потому, что она, кроме принятия формы, которая к ней присоединяется,

⁹¹ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа., С. 11.

никаким действием не обладает».⁹² Эти определения повторяют традиционные для арабо-мусульманской средневековой философии дефиниции материи и только отличаются по форме изложения. Здесь же Сайид Сухраб утверждает, что «требуется исследовать то, как материя возникла из Универсальной души. И нельзя думать, что между материей и Универсальной душой существует пропасть. Материя есть одна из качеств и одна из степеней (мартаба) Универсальной души. Материя имеет три степени. Первая степень — сущность (хувийат). Сущность (хувийат) материи означает бытие (хасти), количество (камийат) и кайфийат (качество) – её состояние (чигунаги). И когда сущность приняла некоторое количество, то есть, когда бытие стало определенным количеством, в материи стало возможным возникновение длины, ширины и высоты. Соединение в материи этих трех свойств и качества делают её чувственно воспринимаемой вещью».⁹³ Из этих слов Сайида Сухраба понятно, что он разделял точку зрения мыслителей прошлого, считавших материю пассивным, но необходимым условием возникновения конкретных осязаемых вещей, обладающих определенным качеством и количеством. Однако остаётся непонятным как такая материя может быть качеством или одной из степеней Универсальной души? Можно заметить, что Сайид Сухраб как бы забывая о своем определении материи, говорит о присоединении формы к материи естественным процессом, а не чьей-то деятельностью. Хотя можно предположить, что такое соединение происходит благодаря деятельности Универсальной души. Но для Сайида Сухраба сама материя есть форма Универсальной души, а последняя является формой мира, космоса, а то и совпадает с ней. С точки зрения Сайида Сухраба материя имеет несколько видов. Он пишет:

«Ученые в целях установления порядка в обучении (таълим) делят материю на два вида – первичная материя (хайюлаи аввал), которая также

⁹² Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа., – С. 11.

⁹³ Там же, – С. 11.

называется «источник» (нутфа), и вторая материя, которую называют также общей материей. Некоторые философы для определения материи делят её на четыре вида: первичная материя, общая материя, естественная материя и строительная материя (хаюлаи саноеъ).⁹⁴ О первичной материи мы уже говорили. Общая материя – это абсолютное тело (чисми мутлак), которое от повеления и утверждения принимает формы вещей мира видимого, вещественного. Абсолютная материя – это четыре элемента, из которых общая природа производит разные формы минералов, растений и животных. А строительная материя состоит из вещей, из которых люди определенных профессий создают разные предметы, как дерево для плотника, железо для кузнеца и так далее».⁹⁵

Взгляды Сайида Сухраба на материю отражали, вероятно, учения разных школ философии, а не только Насира Хусрава. У Насира Хусрава нет идеи о том, что материя есть форма бытия Универсальной души или, как писал Сайид Сухраб, качество или «степень Универсальной души». Этот тезис содержит много вопросов, на которые у Сайида Сухраба невозможно найти ответа. Действительно, если материя есть степень Универсальной души, то почему она пассивна и без внешнего воздействия неспособна к какому-либо действию? Для Сайида Сухраба материя во всех отношениях остается тем материалом, из которого разные творческие сущности (Универсальная душа, общая природа и человек) создают свои вещи. Такое утверждение можно понимать в отношении человека или о строительной материи (проще - материя как материал для творчества ремесленников).

Об отношении материи к форме Сайид Сухраб пишет не много. Но и здесь можно обнаружить оригинальную идею, не совпадающую с идеями исмаилитских и неисмаилитских предшественников Сайида Сухраба по данной проблеме. Если для мыслителей до XV века форма существует независимо от материи и бытие материи зависит от формы, то Сайид Сухраб

⁹⁴ Хаюлаи саноеъ дословно переводится «материя ремесел»

⁹⁵ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа., – С. 12.

считает, что форма возникает из материи. «Из материи появилась форма этого мира и разнообразие, которое мы видим, в действительности вложена в материю».⁹⁶ Такое утверждение противоречит взглядам самого Сайида Сухраба о том, что материя, кроме способности принимать некоторую форму, другими способностями не обладает. Однако ниже мы увидим, что все эти оговорки о материи и форме, одна противоречащая другой, для Сайида Сухраба необходимы в целях обоснования объективного изменения и развития материального и духовного (религии) мира.

Вслед за материей из Универсальной души происходит общая (универсальная) природа. Сайид Сухраб объясняет это следующим образом: «Знай, что у деятелей философии популярно учение, согласно которому, когда Универсальная душа хотела обратить внимание на познание подробности своего совершенства (тахсили тафсили камоли худ гашт), возникла общая (универсальная) природа (табиати кулл). Однако возникновение общей природы нельзя мыслить таким образом, что Универсальная душа уже существовала, а общая природа возникла после и что между Универсальной душой и общей природой по необходимости существовала пауза (магоират). В этом вопросе надо думать так, что общая природа явилась началом (мабдаъ) движения Универсальной души и силой из сил Универсальной души».⁹⁷ С общей природой Сайид Сухраб связывает, кроме вещественных начал, возникновение духовных существ и ангелов (малаике). Общая природа – это понятие, которое имеет большое значение в космологии и философии Сайида Сухраба.

Вслед за общей природой возникает общее тело (чисми кулл). Сайид Сухраб пишет: «Знай, что обычно считается, что общее тело при помощи общей природы и материи произошло из Универсальной души. Но нельзя думать, что бытие общего тела следует за бытием общей природы, материи и Универсальной души, что привело бы к разрыву связи между ними в их

⁹⁶ Там же, – С. 11.

⁹⁷ Там же, – С. 12.

самости (зат) и бытии. Надо думать, что началом движения Универсальной души есть общее тело, которое по определению называется небесной сферой».⁹⁸ Иначе говоря, общее тело — это универсум, космос, за которым неизвестно существование чего-либо, о чем уже было сказано.

В примечании к указанному тезису, Сайид Сухраб замечает: «Из слов, высказанных [мною] в предыдущих главах, вопрошающему очевидно стало известно, что повеление «Буд!», Универсальный разум, Универсальная душа, материя, общая природа и общее тело в своей совокупности едины (вохиданд) и только по описанию этими названиями, в целях обучения, (таълим) они разделяются».⁹⁹ То есть для Сайида Сухраба мир есть единое целое со своим Разумом и Душой. Единство всех этих шести творящих начал Сайид Сухраб демонстрирует на примере зерна пшеницы, брошенной в пашню, в которой возникает сила, благодаря которой оно развивается. Это сила соответствует Повелению «Будь!», а качество, которое возникает в нем, соответствует силе Универсального разума. И определенность зерна, которая проявляется в неотделимости от него силы и качества, подобны Универсальной душе. Из способностей, имеющиеся в том зерне, часть превращается в корни, другие в листья и в колосья. Это материя. Сила, которая часть зерна уносит в землю и превращает в корни, а другие части выносит на поверхность и создаёт из них листья и колосья есть общая природа. Совокупность корней, листьев и колосьев составляет общее тело. И все это не является свойством только зерна пшеницы».¹⁰⁰ Иначе говоря, тело есть совокупность сил и свойств, исходящих из вложенных в него способностей. Весь этот процесс происходит в одном зерне пшеницы. Здесь существуют еще время и пространство. И для всего этого требуется поиск смысла.¹⁰¹ Очевидно Сайид Сухраб хочет сказать, что весь телесный мир подчиняется этой «закономерности», что должно доказать истину учения о

⁹⁸ Там же, – С. 17.

⁹⁹ Там же, – С. 17.

¹⁰⁰ Там же, – С. 17-18.

¹⁰¹ Там же.

шести началах мира и их участия в создании или творении всего, что находится в подлунном мире. Приведённый отрывок показывает процесс возникновения, развития и завершения бытия каждой вещи, а не мгновенное её творение наподобие сотворения первых начал мира. Нам представляется, что Сайид Сухраб здесь выступает как натурфилософ, стремящийся охватить в своем учении мир как целое. И его возникновение происходило в определенном порядке, начиная от Слова «Будь!» через мистических ступеней к пониманию определенной закономерности в становлении его бытия.

Сайид Сухраб считал, что для указанного процесса развития необходимо пространство (макан) и время (заман). Одну из глав своего трактата «Сию шаш сахифа» он так и называет «Об исследовании необходимости пространства и времени». В этой главе он пишет: «Знай, что время и пространство – две необходимые из всех [условий существования] бытия. Мудрецы считают ощущаемый мир (олами махсусот) младенцем (тифл-дитя), время – воспитателем, а пространство уподобляют колыбелью. Сущность времени, с точки зрения философов, заключается в следующем: постоянное изменение бытия, которое по сути не имеет конца и завершения и оно не имеет продолжение и устойчивости. В традиции его называют «настоящее время» и прошлое время есть это настоящее, которое прошло, и время будущее (замони мустакбал) должно быть это настоящее время, которое ещё не наступило. Такая сущность времени учитывает состояний и акциденций вещи, разделенных на четыре элемента [бытия]»,¹⁰² т.е. на воздух, воды, огня и земли и их природы — сухости, влажности, теплоты и холодности. Сайид Сухраб приходит к выводу о линейности времени, в противоречии с господствующим мнением о его цикличности.

В вопросах понимания времени и пространства и их связи с движением Сайид Сухраб формально следует за Насиром Хусравом. Взгляды Насира Хусрава о движении, пространстве и времени хорошо показаны в работах

¹⁰² Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 19.

известных таджикских философов А. Ашурова,¹⁰³ и Т. Муродовой¹⁰⁴ и Н. Арабзода.¹⁰⁵ Здесь нет необходимости повторения этих взглядов. Только отметим, что в действительности Сайид Сухраб идёт дальше своего учителя, изменяя и дополняя его концепции новыми идеями, противоречащими исламу и самому исмаилизму. Такими идеями, в первую очередь, были идеи Сайида Сухраба о вечности мира и его способности к развитию.

§ 2.2. УЧЕНИЕ САЙИДА СУХРАБА О ДВИЖЕНИИ И РАЗВИТИИ

Такой тезис, на первый взгляд, коренным образом противоречит утверждению Сайида Сухраба о сотворении мира из ничего в один миг. Но, как было указано выше, Сайид Сухраб излагает в «Сию шаш сахифа» учения разных школ философии и религии и необязательно точка зрения о сотворении мира посредством божественного повеления в одно мгновение отражает его собственные онтологические или космологические взгляды. И несмотря на изложения им теории эманации, приспособленной к теологии ислама, в других частях «Сию шаш сахифа» он открыто провозглашает вечность мира во времени. Да и выражение «в один миг» в философии Сайида Сухраба не имеет абсолютного значения. В действительности, как мы отметили выше, возникновение мира по концепции Сайида Сухраба происходит в определенной последовательности: Универсальный интеллект, затем Универсальная душа, потом материя, четыре элемента, три царства природы, человек и общества. «Знай, что общеизвестно, что эмпирей (фалак ал-афлок) следует за абсолютным телом, после него возникло созвездие (знак Зодиака), после него сфера Сатурна, затем Юпитер, после Марс, после Солнце, за ним сфера Венеры, после Меркурий, затем сфера Луны. Ниже сферы Луны вначале расположен шар огня (кураи оташ), затем шар воздуха,

¹⁰³ Ашуров Г. Философские взгляды Носири Хисрава. – Душанбе: Дониш, 1965. – С. 76-80.

¹⁰⁴ Муродова Т. Философия Носири Хусрава. – Душанбе: Дониш, 1994. – С.

¹⁰⁵ Арабзода Н. Носири Хусрав (таджики назариёти фалсафи). – Душанбе: Маориф, 1994. – С. 79-97; Он же: Чахони андешаи Носири Хусрав. – Душанбе: Нодир, 2003. – С. 124-145.

за ним вода и после земля».¹⁰⁶ Сухраб обещает дать анализ этого учения в книге «Рисолаи асрори нутфа» («Трактат о тайнах спермы»), но она утеряна.

Нам думается, что наличие такой последовательности появления структурных элементов мироздания в космологии Сайида Сухраба говорит о том, что он все же признавал идею эволюции мира, хотя пытается уйти от её открытого признания вводом в свое учение мысль о сотворении в один миг, придавая ей вид теологии творения. Но идея о том, например, что абсолютное тело возникло из Универсальной души, но нельзя думать, что Универсальная душа уже существовала, а абсолютное тело нет и что между их возникновением не было никакого отрезка времени, только игра слов. Вообще учение об Универсальной душе в философии Сайида Сухраба очень противоречиво. Она создаёт и управляет всем физическим и духовным и одновременно воплощается в них. Многое из того, что он говорит об Универсальной душе не сходится с исмаилитской философской и религиозной традицией, особенно с иранским философским исмаилизмом. Наверное, Сайид Сухраб неслучайно отмечает, встречаясь с трудностями и противоречиями собственного учения, что понимание его тезисов невозможно без обучения (таълим) паствы имамом времени и деятелями исмаилитской иерархии – асаса, худджата, даъи и других. И в то же время предупреждает читателя, что «Понимание смысла этих слов связано с признанием и познанием имама времени и если повезет кому-то в этом познании, то понять их станет легко. Если нет, то он никогда не поймёт смысл этих слов».¹⁰⁷ Вместе с тем, Сайид Сухраб утверждает: «Если мыслящий [человек] подумает о смысле этих слов, то обнаружит много интересного и чудесного».¹⁰⁸ И на самом деле, как, например, понимать его слова о том, что, ссылаясь на Насира Хусрава, «Бог сотворил человека по своему образу и подобию» и «Человек, наделенный говорящей душой, есть

¹⁰⁶ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 19.

¹⁰⁷ Там же, – С. 12.

¹⁰⁸ Там же, – С. 9.

форма Универсальной души. Бог бережет уши своих рабов от неверных слов».¹⁰⁹

Исмаилитские философы X-XII вв. считали говорящую (человеческую) душу следом или частицей Универсальной души в теле человека. Или воздействием её на тело, вследствие чего возникает в нем говорящая душа. Однако, тезис Сайида Сухраба о том, что человек есть форма Универсальной души, теоретически подкрепляет многие важные философские утверждения исмаилитов.

Сайид Сухраб пишет, что сотворение человека имело определенную цель, но эту цель не определяет. Однако, из учения Насира Хусрава мы знаем, что цель сотворения человека – сохранения природы. В «Ваджхи дин» («Лик веры») Насир Хусрав подробно освещает этот вопрос, доказывая, что все в мире сотворено ради человека, а человек создан, чтобы сохранить природу. Эту задачу человек может решать, владея разумом и знаниями. У Сайида Сухраба человек свою задачу может решать силой Универсальной души, будучи её формой. Мы этим ограничимся и вернемся к вечности мира.

Надо отметить, что идея о вечности мира в средневековой философии Ближнего и Среднего Востока имела место в открытой или некоторой скрытой форме у многих ученых и философов, в том числе исмаилитских. Несмотря на возражения некоторых философов,¹¹⁰ следует подчеркнуть, что тенденция к признанию вечности мира в исмаилитской философии существовала всегда. Г. Лей писал: «Зачатки материалистической философии возникли еще до того, как группа мутазилитов приступила (приблизительно с 723 года) к переводам древнегреческих научных и философских сочинений на арабский язык. Мутазилиты начали свою деятельность с введения рационализма в теологию и в конечном счете из просветителей превратились в философов, у которых материалистический элемент стал проявляться все

¹⁰⁹ Там же, с. 9-10.

¹¹⁰ Корнеева Т.Г. Философские взгляды Насира Хусрава (на материале трактата «Раскрытие и освобождение»).- Автореф. диссер. на соискание ученой степени канд. философ. наук. М.: 2015. – С. 7.

сильнее».¹¹¹ Ещё сильнее такие идеи проявлялись у «Братьев чистоты», Ибн ар-Раванди, представителей школы дахритов. В этой связи российский философ Е. А. Фролова пишет: «Во всяком случае, эта проблема извечности мира настолько характерна для арабской средневековой мысли, что в X в. обсуждалась даже в придворных кругах».¹¹² Е.А. Фролова даже считает, что «Закария ар-Рази (ум. в 925 г.), крупный философ, склонявшийся к исмаилизму, писал: «Необходимо, чтобы материя была изначальной. Материя же не существует без пространства и поэтому пространство так же изначально, как и материя».¹¹³ Следует отметить, что тезис Е.А. Фроловой о склонности Закария ар-Рази к исмаилизму является сомнительным. Все известные исмаилитские мыслители подвергали критике философию Закария ар-Рази и особенно резко выступал против него один из основоположников философского исмаилизма, его современник Абу Хатим ар-Рази (ум. 934).¹¹⁴

Что касается Сайида Сухраба, то он нигде не упоминает философов, склонных к материализму и его критика направлена против захиритов, пренебрегающих батином аятов Корана и признающих только захир – внешний смысл его стихов. Сайид Сухраб скорее всего был продолжателем традиции исмаилизма в понимании мира и его бытия в его низаритском или постнизаритском варианте, которому свойствен признание вечности мира. Постнизаритские философы исмаилизма возрождали и развивали те утверждения, которые пропагандировал Фатимидский верховный даъи (даъи ал-дуъот) Муаййад Фид-Дин аш-Ширази (ум. 970) в своих лекциях для будущих даъи Фатимидов, руководствуясь принципом таъвил (толкование) стихов Корана. Например, об одном

¹¹¹ Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. Пер. с немецкого. – М.: Издательство иностранной литературы, 1962. – С. 73.

¹¹² Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие. – М., 2006. – С. 71.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ Додихудоев Х. Полемика Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази//Ишрак: ежегодник исламской философии: 2013, № 4– М.: Вост. лит, 2013. – С. 140-161; Ниёзбеков Д.Т. Философские взгляды Абу Хатима ар-Рази. – Автореферат дисс. На соискание ученой степени канд. филос. наук. – Душанбе, 2014. – С. 15-16.

из важнейших аятов Корана о сотворении мира в шесть дней¹¹⁵ аш-Ширази говорил: «Я прояснил вам, что день начинается с восхода солнца. Если не было никакого солнца и никаких небес, как мы можем говорить о днях и ночах, и периоде этих шести дней? ... Небеса и земля здесь не означают небеса и землю, с которыми мы являемся знакомыми. И дни не означают дни в смысле, в котором мы понимаем их».¹¹⁶ Аш-Ширази указывает на логические погрешности данного аята: как можно говорить о шести днях сотворения, когда до сотворения мира не существовали ни день, ни ночь, ни солнце, ни земля, ни время, ни пространство? Аш-Ширази полагает, что смысл аята в том, что Бог сотворил шесть циклов пророчества от Адама до Мухаммеда, а мир существовал вечно. У аш-Ширази такой открытой вывод отсутствует, но он напрашивается из контекста его лекции «О значении шести дней, в которых Бог сотворил Небеса и Землю».¹¹⁷ Позже из этой мысли аш-Ширази низаритские мыслители сделали соответствующие выводы. Например, автор трактата «Рисолаи акоиди исмоилийя» пишет: «В Коране говорится, что Всевышний Бог сотворил Небо и Землю в шесть дней и что начало этого Неба и Земли восходит к эпохе Адама... Если следовать внешнему смыслу этого аята, то это абсурдно, ибо в таком случае необходимо признать, что до сотворения этих существовали другие Небо и Земля, чтобы были сотворены (ныне) существующие, и чтобы причина их существования стала известной. Это ведет к противоречиям и бесконечным утверждениям, что тоже абсурдно. Мир всегда существовал, и будет существовать, ибо если скажем, что было

¹¹⁵ См.: Коран, сура 7, аят 52(54).

¹¹⁶ Цит. по кн.: Додихудоев Х. Философский исмаилизм. Указ., – С. 155-156.

¹¹⁷ Life and Lectures of al-Muayyad fid-din al-Shirazi. Ed. Muscati J. and Moulvi A.M. Karachi: Ismaila Assoc.Pakistan, 1950/<http://www.ismaili.net/Source/10-09/mu4.html>

время, когда не было творения, то необходимо признать и то, что не было творца. Но это нелепо. Следовательно, этот аят имеет другой смысл: в эпоху Адама был создан мир шариата, который продлится шесть тысяч лет».¹¹⁸ В другом месте этот автор пишет: «В Коране [говорится], что начало сотворения мира восходит к Адаму... Это тоже абсурд, ибо сотворение мира в Коране относится к эпохе Адама, тогда как мир всегда существовал и будет существовать и доказательств тому много».¹¹⁹

Сайид Сухраб тоже пишет: «Знай, что бытие мира нельзя представлять себе таким образом, что было время, когда мир в том виде, в каком он существует ныне, не существовало, не было небес и звезд, [четырёх] элементов, царств природы (минералы, растения и животные) и человека, потому что если представить себе [бытие мира] таким образом, то необходимо, чтобы атрибуты Бога «творящий» (холики) и «дающий пропитание» (розики) и другие не были бы и затем возникли, поскольку пока нет «творений» и «обретающие пропитания», не могли быть атрибуты «творящий» и «дающий пропитание». И атрибуты Бога существуют всегда. Следовательно, появление этого мира в целом и в совершенстве по той причине, что он является атрибутом Творца, не было времени, что его не было и те, кто не понимает истину, подобны разбойникам на пути [искателей] истины и у которых сатанинские силы воображения господствуют над силой божественного (рахмони) разума и они прячутся за тысячами захиритской болтовни и своими порочными аналогиями сочиняют разные сказки».¹²⁰ Здесь, как видно, Сайид Сухраб в противоречие с догматом исмаилизма, отрицающим атрибутов Бога, объявляет мир атрибутом Бога, чтобы считать его вечным.

В традиции низаритской философии XIII-XV вв. идея о вечности мира занимала существенное место. Она открыто провозглашалась Абу Исхаком

¹¹⁸ Рисолаи акоиди исмоилийа. – Рукопись из собрания СПб ФИВ РАН В 2490. – С. 151-152.

¹¹⁹ Там же, – С. 146-147.

¹²⁰ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа., – С. 37.

Кухистани, Сайид Сухрабом и в некоторых анонимных трактатах по исмаилизму, таких как цитированный выше «Рисола дар акоиди исмоилийя» («Трактат о воззрениях исмаилитов»),¹²¹ «Хафт баб ё Каломи пир» («Семь глав или Слово старца»),¹²² «Миръот ал-мухакикин» («Зерцало искателей истины»)¹²³ и другие. Но можно ли считать учение Сайида Сухраба и его единомышленников о вечности мира материализмом в классическом понимании как тип решения основного вопроса философии в его средневековой форме: сотворен ли мир Богом или он существует от века? На этот вопрос трудно ответить. В нашем случае отношение Бога к миру опосредовано божественным Словом («Будь!») и мистическими Первоначалами, которые считаются причиной возникновения мира, всех его структурных элементов и атрибутов. В этом положении учение Сайида Сухраба о вечности мира нет ни материализма и даже нет тенденции к материализму в нашем понимании. Такие концепции, как у Сайид Сухраба, современный российский философ А. Дугин характеризует, рассматривая разные типы идеологии, следующим образом: «Второй тип идеологии — это идеология «творец-творение», которую можно назвать также чисто консервативной. Она соответствует экзотерической, внешней, стороне религиозных учений, хотя по инерции эта идеология может проявляться и доминировать и в безрелигиозном обществе. Наиболее чистой формой этой идеологии являются церковные организации католического образца или тип исламской уммы (в первую очередь, суннитской). Как правило, именно к ним точнее всего применимы понятия «теократии» или «клерикализма». Можно определить этот тип также как мировоззрение «потерянного Рая». В отличие от полярно-райского принципа, этот тип мировоззрения помещает субъекта не в центре Мира (на полюсе), а на его периферии; сам же мир отождествляется здесь не с раем, а с Творением,

¹²¹ Рисолаи акоиди исмоилийя. – Рукопись из собрания СПб ФИВ РАН В 2490.

¹²² Хафт баб ё Каломи пир. Бо тасхеи А.М. Карими Ширази. – Бомбей, 1934.

¹²³ Миръот ал-мухакикин. – Рукопись из собрания СПб ФИВ РАН С 1700.

отделяющим субъекта от Творца. Естественно, что этот периферийный субъект, субъект после грехопадения, после изгнания из Рая, уже не осознается как божественный Господин, которому полностью подчиняется космос (как продолжение его воли). Он становится Изгнанником, отделенным от Творца Творением, превратившимся отныне в двусмысленную категорию, так как, с одной стороны, это Творение срывает Творца (негативный аспект), а с другой стороны, несет на себе печать Творца, а значит, косвенно открывает его (позитивный аспект). С этого постулата начинается развитие религиозной мысли, могущей идти самыми разнообразными путями — от чистой апофатики (отрицания возможности познания Творца через Творение) до чистой катафатики (утверждение возможности познания Творца в Творении — вплоть до их отождествления у «пантеистов»). Как бы то ни было, идеология Творец-Творение или креационизм (от латинского «creare» — «творить») во всех своих формах и вариациях всегда противоположна гностическому подходу «полярно-райской» идеологии, которой тематика Творения или несовпадения Творца и Твари вообще чужда. Собственно, между этими двумя типами мировоззрений и проходит основная линия идеологической борьбы в истории».¹²⁴

Но роль методологии может сыграть понятие «мистический материализм», позаимствованный А. Дугиным у западных исследователей исламской философии. У А. Дугина это понятие имеет универсальный характер как «идеология волшебной материи» или «абсолютный пантеизм». Этот тип идеологии, утверждает А. Дугин, отрицает и полярный рай и пару Творец-Творение. *Можно отождествить его также с чистым атеизмом.* Здесь субъект рассматривается не как полярный Господин, чьим внутренним «Я» является сам Бог, но и не как изгнанник из Рая, отделенный от внешнего Бога, Бога-Объекта, Творением. В данном случае

124 Дугин А. Метафизические корни политических идеологий//Милый Ангел. – М.: 1990, № 1// <http://angel.org.ru/1/korni.html>

субъект берется как одна из частиц космоса, в которой отражается этот космос и больше ничего. Иными словами, у такого субъекта нет ни внутреннего, ни внешнего Бога, и сам он есть не что иное, как зеркало внешнего мира и одновременно элемент этого мира. Таким образом, чистый атеист или «мистический материалист» фактически наделяет космос качеством божественности, коль скоро понятия Причины и Бога в сущности совпадают. Это и дает нам основание определить данную идеологию как «пантеизм» — «всебоговость», отождествление всего (Космоса, Мира) с Богом. Одной из наиболее ярких разновидностей такой позиции является космизм, который можно рассматривать, в принципе, как синоним пантеизма.¹²⁵

От этого третьего типа идеологии неотъемлема концепция эволюции, то есть постепенного и однонаправленного улучшения качества космоса в сторону совершенства, о чем у нас речь пойдет ниже. У Дугина данная идеология использована для критики марксизма, научного материализма, против учения о развитии и прогрессе. Если носители идеи «Рай-Полюс», пишет он, стремятся осуществить единовременный и окончательный скачок из не-рая и от не-субъекта в Рай и в Субъект; если носители идеи «Творец-Творение» заинтересованы в сохранении онтологического статус-кво (где апофатический подход уравнивался бы катафатическим); то носители идеи «Волшебная Материя» более всего заинтересованы в непрерывном и постепенном улучшении космоса, чей естественный инерциальный ход и есть, в конечном счете, само это улучшение. Поэтому на уровне идеологии смысл эволюции и прогресса может быть сведен не к какой-то особой дополнительной созидательности, но к простому следованию естественному потоку событий, при устранении препятствий, которыми, в первую очередь, являются консерваторы-клерикалы и эсхатологи-империалисты. Собственно говоря, сам субъект идеологии «мистического материализма» — это

¹²⁵ См. там же.

«служитель эволюции», то есть такое зеркало, в котором эволюционный процесс отражается с наибольшей отчетливостью и однозначностью.¹²⁶

Дугин справедливо считает, что «Конфликт гностицизма и консерватизма, несмотря на свою непримиримость, всегда (или почти всегда) протекает внутри религиозных учений — не вызывает сомнения тот факт, что самые страшные еретики никогда не отвергают саму идею Бог. (...) «Мистический материализм», со своей стороны, сущностно внерелигиозен, атеистичен, поскольку для него Причина (Бог) не только не скрыта (за космосом или внутри человеческого «Я»), но просто очевидна и всегда находится перед носителем идеи «Волшебной Материи», вокруг него, под ним, коль скоро эта причина — космос, и у него нет оснований искать ее где-то в другом месте.¹²⁷ В этой сумбурной концепции А. Дугина очень мало идей, которые бы имели к нашей теме прямое отношение. Но термин «мистический материализм» удачно отражает сущность того учения, которое имело место в исламской философии.

Действительно, ни в исмаилизме, ни в других течения нашей философии никто не отрицает Бога, творение, зависимость мира от божественных законов и т.д. И вместе с тем, в противоречии с этим, признается вечность и эволюция мира во времени и в пространстве. При этом никакой «священной материи», независимой от Бога или иных духовных Первоначал, не существует. Здесь материя безжизненна, инертна и только душа придает ей те свойства, которые она будет иметь в каждом конкретном случае. Такие концепции при господстве марксистской идеологии назывались материалистическими или тенденцией к материализму, абстрагируясь от всего мистического и идеалистического, что наполняло содержание такой философии. Теперь такой подход устарел.

126 Дугин А. Метафизические корни политических идеологий//Милый Ангел. – М.: 1990, № 1// <http://angel.org.ru/1/korni.html>

127 См. там же.

Хотя мистический материализм, как школа мысли и как интеллектуальное движение, возник в Иране еще в XIV в., до недавнего времени мы о нем ничего не знали. Даже в современной справочной литературе этот термин отсутствует.

Выше мы уже отметили, что мистический материализм играл роль идеологии еретического движения Махмуда Психани. Учение Махмуда было более радикальным, чем мировоззрение Сайида Сухраба. Как показывает Аббас Аманат, Махмуд отрицал идею Бога, признавал вечность мира и эволюцию человечества в форме пророческих циклов. В отличие от Сайида Сухраба Махмуд не признает духовные Первоначала, а происхождение вещей мира связывает с землей. Точка выступает в качестве четыре элемента (земля, вода, воздух и огонь), из которых возникают три царства природы – минералы, растения и животные. Если у Сайида Сухраба эволюция природы связана с душой, то Махмуд считает, что растения возникли из минералов, животные из растений, человек из животных. Но если учесть промежуточные формы, которые Сайид Сухраб ставит между минералами и растениями, между растениями и животными, между человеком и животными, то можно сказать, что оба мыслителя находились на одной линии. Надо подчеркнуть, что ересь Махмуда выходила за рамки ислама, в то время как Сайид Сухраб разрабатывал свое учение в рамках мусульманства.

Таким образом, можно считать, что вечность мира является одним из главных тезисов философии низаритов, включая Сайида Сухраба. Из этого тезиса затем делаются определенные выводы при рассмотрении других догматов религии, явно противоречащие утверждениям других течений и школ исламской мысли и обладающие характером тенденции к развитию материалистического взгляда на мир, который явно носил мистический характер. Особенно это обнаруживается в учении Сайида Сухраба о движении и развитии мира, природы. Для средневекового исмаилизма данное учение явилось большим достижением, когда движение понималось как

простое, количественное изменение или перемещение в пространстве без качественной трансформации вещей и явлений природы. Это касается и Насира Хусрава, которого Сайид Сухраб считал своим учителем. Ссылаясь на «худжат-ул-хак», Насира Хисрава, Сайид Сухраб утверждает, что с точки зрения последнего мир был сотворен третьим после Универсального разума и Универсальной души.

Проблема развития или эволюции мира в истории таджикско-персидской и исламской средневековой философии в целом пока, как отдельная тема, не исследована. Это потому, что развитие мира признавалось не всеми исмаилитскими и не исмаилитскими философами. Если мысли о вечности мира можно обнаружить у многих исмаилитских и не исмаилитских мыслителей, то учение об эволюции мира, насколько нам известно, имело место только в философии «Братьев чистоты» и у исмаилитских философов XV в. Даже в школе дахритов (материалистов) проблема развития мира оставалась за пределами их интересов. Конечно, нельзя сказать, что ученые-натуралисты и представители разных школ материализма не знали, что мир находится в процессе изменения и развития, и что происходит переход от простого к сложному, как, например, разное сочетание четырех элементов приводит к появлению новой вещи. Или в химии перемещение и сочетание разных элементов даёт новое вещество. Другое дело, что это их понимание не нашло отражение в их философии и в теории развития или эволюции мира. Такое утверждение противоречило бы догматам ислама о непрерывном творении мира Богом во времени и в пространстве. Только оппозиционные школы мысли могли предложить радикальные мысли о вечности мира и его эволюции. Это привело бы к разрыву между догмами религии и взглядами тех, кто признавал эти догмы.

Низаритские философы XV века, кажется, шли другим путем. Для простонародья они декларировали религиозные учения в полном согласии с Кораном, для образованных же кругов общества или элиты предлагали их интерпретацию (таъвил), отрицая буквальный смысл многих аятов Корана,

касающиеся творения мира и его дальнейшей судьбы. Только этим можно объяснить, как было показано выше, структуру глав трактата «Сию шаш сахифа» Сайида Сухраба по следующей схеме: от религиозной мысли к мистицизму и от него, в заключении, к светской философии (материализму). Такова линия изложения исламской философии Сайидом Сухрабом в его «Сию шаш сахифа...»

В вопросах эволюции мира Сайид Сухраб шёл за «Братьями чистоты». В своей энциклопедии, как известно, они «пришли уже к своего рода эволюционной теории, в которой растения и животные систематизируются в соответствии с последовательностью их предполагаемого развития, указывается переход от царства растений к царству животных, а также высказывается предположение о родстве обезьяны с человеком».¹²⁸ К этому надо добавить, что «Братья чистоты» указывали и на промежуточные формы, составляющие связи между минералами и растениями, между растениями и животными, а также между человеком и животными.¹²⁹ В целом, данная теория показывает, что и «Братья чистоты», и Сайид Сухраб догадывались о возникновении растений из минералов, т.е. органической природы из неорганической и её дальнейшей эволюции до человека. Однако, все эти утверждения, в конечном счете, основаны на мистическом учении об Универсальной душе и различных видах души, вложенные в минералы, растения и животных как её частицы или её воздействия на тела. Именно переход от одной души к другой, а вернее, прибавление одного вида души к другому обуславливают переход из одного царства природы в другую. У Сайида Сухраба, как у его единомышленников, данная парадигма сохранила своё значение и поэтому их учение о вечности мира, эволюции природы и даже космоса не привели к существенному изменению представлений о материальном мире и обществе, а впоследствии вовсе забыты.

¹²⁸ Лей Г. Очерки истории средневекового материализма. Указ., – С. 69-70.

¹²⁹ См.: Додихудоев Х. Философский исмаилизм, – С. 204.

Дело в том, что в средневековом учении о душе и теле или о соотношении души и тела, как онтологической проблеме, всегда подчеркивалась приоритет души над телом. Иногда встречаются мысли о равенстве души и тела или о необходимости тела для души, которая без него не может функционировать. Например, душа не может познавать окружающий мир без телесных органов чувств. В таком случае душа зависит от тела. Но объяснить естественный ход изменения качества вновь возникающих вещей из четырёх элементов без воздействия на них Универсальной души считалось невозможным. Этот принцип лежит в основе натурфилософии и учения о развитии в философии Сайида Сухраба, поскольку Универсальная душа, как показано выше, выступает в роли объединяющего начала структурных элементов мира в духе философии Насира Хусрава. Для Сайида Сухраба в мире все воплощает Универсальная душа, каждое явление есть её инобытие. Поэтому для Сайида Сухраба мир есть единое целое, для которого характерно совпадение составляющих его частей или, выражаясь словами А.В. Смирнова, вселенная рассматривается как единый согласованный организм.¹³⁰ Этот изоморфизм основан на идее совпадения одного мира с другим (например, мира религии с материальным миром) и полного соответствия макромира (олами кабир) микромиру (олами сагир).

Сайид Сухраб не являлся ученым-естествоиспытателем, химиком или врачом. Как многие его предшественники он не знал действительные связи и отношения между вещами и явлениями природы. Изоморфизм, развиваемый Сайид Сухрабом, является продолжением учения Насира Хусрава о тождестве или соответствии между объектами, выражающее тождество их структуры (строения). Это относится к космосу (макромир) и человеку (микромир), к миру и религии (гиерокосм), и исмаилитской иерархии как мезокосм. Всем им предшествует плерома, которую можно понимать и как

¹³⁰ См.: Смирнов А. Справедливость. – С. 267.

Слово «Будь!», и как Универсальный интеллект с Универсальной душой, которые порождают все физическое и духовное.¹³¹

Сайид Сухраб пытается объяснить глобальные изменения в мире и человеческом обществе, опираясь на известные в его время эмпирически наблюдаемые факты в природе, увеличения рода человеческого, деления его на племена и развития племени в народ, возникновения богатых и бедных и на этой почве появления власти, т.е. государства или царствующих семей.

Проблема развития в философии Сайида Сухраба имеет два аспекта. Первый аспект касается физического мира и общества, качественные изменения, которых происходят во времени и в пространстве.

Второй аспект – это религиозный. Он касается священной истории и связанной с ней смены пророческих циклов и совершенствования шариатов.

В современной философской литературе развитие и эволюция трактуются по-разному. В нашем случае мы под «развитием» понимаем возникновение нового качественного состояния объекта, которое выступает как изменение его состава или структуры (т. е. возникновение, трансформация или исчезновение его элементов или связей).¹³² Или: «Развитие как необратимое, направленное и закономерное изменение материальных и идеальных объектов, в результате чего возникает их новое качественное состояние, основанное на возникновении, трансформации или исчезновении **элементов** и связей объектов; процесс, идущий на основе объективных закономерностей. Развитие представляет собой самодвижение объекта — имманентный процесс, источник которого заключён в самом развивающемся объекте».¹³³ Такое понимание развития вполне совпадает с тем, что утверждал Сайид Сухраб. Эволюция является синонимом «развития» или одним из его типов, характеризующегося медленными, постепенными

¹³¹ Подробно об этом см.: Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм. – С. 238-241; Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. – С. 74-82.

¹³² См.: Большая Советская Энциклопедия. Т. 26. – С. 141.

¹³³ <https://ru.wikipedia.org/wiki/Развитие>.

количественными и качественными изменениями. В философии Сайида Сухраба имели место и то, и другое. В сжатой форме Сайид Сухраб даёт следующее своё понимание развития, ссылаясь на неизвестных нам древних мудрецов: «И как стало известно из этого введения, мудрецы и учителя считают, что существует период в семь тысяч лет, когда в таких периодах происходят перемены и существенные изменения в различных областях бытия. Ещё признают период в тридцать тысяч лет. В такие периоды происходят такие перемены в климатах, как например, некоторые поселения покрываются водой, а часть гор на земле, занятые водой, высыхают, некоторые из свойств растений меняются, а животные виды исчезают. Эти два периода называются периодами макрокосма и микрокосма.

С другой стороны, каждые пятьдесят тысяч лет наступает период, когда происходят существенные изменения видов и классов (асноф) живых существ и свойства климата, классов людей и этот период называют великим периодом. Так же каждые триста тысяч лет все планеты собираются в начальном градусе Овен, и виды небесных и земных элементов и все сущее претерпевает изменения и этот период называют величайшим из всех периодов».¹³⁴

Из главы, посвященной истории Адама и Евы, Сайид Сухраб путем таъвил делает вывод о вечности мира: «Знай, что из философии ученого и философа (вероятно, имеется в виду Насир Хусрав –К.Т.) порядок иерархии сущего полагает, что первая ступень из всех ступеней есть намек на связь (инъикод) между ними. Затем идут растения, после них животные, после животных человек. Следовательно, Адам не был первым человеком мира, но был, есть и будет. И то, что популярно утверждение, о том, что мира не было, и он был приведен в бытие и первым человеком мира был Адам, указывает на то, что как прошел период недели, который продлился семь тысяч лет и наступил новый период и что мира не было и он был создан и человек, который в начале каждой эпохи возглавляет новую религию, народ (миллат),

¹³⁴ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 37-38.

язык, духовный путь (тарикат) называется человеком эпохи, и людей, живущие при нем до конца его периода приравниваются к его детям».¹³⁵

Далее Сайид Сухраб приводит аят из Корана: «Поистине, господь ваш — Аллах, который создал небеса и землю в шесть дней, а потом утвердился на троне»,¹³⁶ и даёт ему такое толкование: «То есть создал Господь милостивый небеса и землю за шесть дней и затем сел на трон» указывает на шесть дней обладателя шариата и он есть неделя Адама и затем периодов обладателей шариата, которых семь — Ной (Нух), Ибрагим (Иброхим), Моисей (Мусо), Исо (Христос) и Мухаммед. И каждый день из тех дней продлится тысяча лет.¹³⁷ Повествование о том, что после шести дней творения Бог сел на трон, Сайид Сухраб трактует как наступление эры мессии, прихода Махди в седьмом тысячелетии и тогда наступает время Кайим ал-Кийамата (Великого воскресения).¹³⁸ Что касается Евы (Хаво), то она пара человека и её появление намекает на то, что парой человеку составляет дух (рух) и он указывает на человека, при котором благополучие шариата зависит от его знания, и он осведомлен о требованиях внутреннего смысла (батин). Это есть асас. Указание на Еву, как на женщину, пару человека, указывает на то, что асас в захир шариата подчиняется натыку (глаголющему пророку). Следовательно, Ева была уполномоченной повелением (амр) шариата Адама, как женщины ограничены повелениями мужей в соответствии с аятом: «Мужья стоят над женами за то, что Аллах дал одним преимущество перед другими и за то, что они расходуют из своего имущества».¹³⁹ «А то, что говорится о создании Евы из левого ребра Адама, указывает на то, что приобретение знания (илм) и познания (маърифат) человеческой душой происходит орудиями животной души. И началом (источником — маншоъ) животной души есть пар (испарение), исходящее из нежной крови, которая собирается в специальном

¹³⁵ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа.., — С. 38.

¹³⁶ Коран, сура 7, аят 52(54).

¹³⁷ Коран, сура 22, аят 46(47).

¹³⁸ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа.., С. 39.

¹³⁹ Коран, сура 4, аят 38(34).

органе, которого называют сердцем, и место этого органа находится на левой стороне тела животных». ¹⁴⁰

«И изменение земли в мире творений происходит после завершения периода Сатурна, составляющего тридцать тысяч лет. Учение философов заключается в том, что рабь (весна) становится местом воды наподобие того, что земной шар лишится воды и высохнет и глины её с течением времени под влиянием солнечных лучей превращаются в горы. Другое изменение произойдёт через пятьдесят тысяч лет, а коренное изменение произойдет через триста тысяч лет. Он является периодом совокупности планет и звёзд в самом начале периода Овен (Хамал). И в мире религии изменение мира (земли) означает превращение ложных знаний в истинные знания. И не скрытно от знающих, что слово повеления есть определение поддержки книги творения. Следовательно, исписанные страницы есть мир книги Бога, а добийён – существующие его ятов. Таким образом, тот, кто занять чтением мира вещей и творений (олами халк ва халки) и аятов этого наблюдаемого [мира] после определенного состояния и дня в день прочитает его, наподобие того, кто читает письмо букву за буквой, фразу за фразой. Но сторонники успеха (ахли тавфик), которые наставлены на правильный путь и их глаза освещены его светом и читая, они постигли мира веления (олами амри), совокупности прочли книгу в целом, которая есть мир творений, восходит и наподобие человека, закрывающего письмо после прочтения. И на это указывает аят: «В тот день, когда Мы скрутим небо, как писец свертывает свитки». ¹⁴¹

Следует отметить, что у Сайида Сухраба отсутствуют понятия «развитие» и «эволюция». Эти понятия в науке и философии Европы возникли позже. Линейное понимание времени тоже возникло в Европе ещё до возникновения ислама и впервые употребляется Августином Блаженным (354-430). Размышляя о времени, Августин приходит к концепции психологического

¹⁴⁰ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., - С. 39.

¹⁴¹ Коран. 21, 104; Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., С. 57.

восприятия времени. Ни прошлое, ни будущее не имеют реального существования — действительное существование присуще только настоящему. Прошлое обязано своим существованием нашей памяти, а будущее — нашей надежде. Настоящее — это стремительное изменение всего в мире: человек не успеет оглянуться, как он уже вынужден вспомнить о прошлом, если он в этот момент не уповает на будущее.

Таким образом, прошлое — это воспоминание, настоящее — созерцание, будущее — ожидание или надежда.¹⁴²

При этом, как все люди помнят прошлое, так некоторые способны «помнить» будущее, чем и объясняется способность ясновидения. Как следствие, раз время существует только потому, что о нём помнят, значит для его существования необходимы вещи, а до сотворения мира, когда ничего не было, не было и времени. Начало творения мира — вместе с тем и начало времени. Время обладает длительностью, которая характеризует продолжительность всякого движения и изменения.¹⁴³ Нечто наподобие этого мы находим у Насира Хусрава.

Конечно, учение Сайида Сухраба о времени не имеет никакого отношения к концепции времени Августина, хотя между ними имеется много общего. У Августина речь идет о субъективном восприятии времени без всякой связи с развитием материального и духовного бытия. Это, во-первых. Во-вторых, Августин отрицает вечность мира и его изменения во времени. У Сайида Сухраба другая концепция времени и процессов, происходящих во времени. Поскольку изменения во времени происходят сами по себе, объективно, то и время становится объективным атрибутом материи (Хотя, как было отмечено выше, в противоречии с собственным учением о вечности мира, Сайид Сухраб считал, что время возникает вместе с Универсальной душой и до этого время не существовало).

¹⁴² Августин//<https://ru.wikipedia.org/wiki>

¹⁴³ Августин//<https://ru.wikipedia.org/wiki>

Следует отметить, что все эти вопросы по-разному излагались у исмаилитских мыслителей разных эпох и здесь отсутствует единое мнение. Наоборот, исмаилитские философы полемизировали между собой почти по всем вопросам веры и философии. Поэтому выдавать философию определенного исмаилитского мыслителя за общую для всех исмаилитов философию нельзя считать правомерным. А. Корбен, например, исследуя проблему возникновения времени в параграфе «Драма в Небе и рождение времени» его фундаментального труда по философии ислама, почти полностью опирается на труды Кирмани и его учения о десяти разумах и их мистических превращениях в его системе.¹⁴⁴ При этом в дальнейшем изложении вопроса о времени, А. Корбен подробно излагает проблему цикличности времени, посвящая ей небольшой параграф «Циклическое время: священная история и иерархия».¹⁴⁵ И нигде мы не встречаемся с понятиями «развитие» и «эволюция», объясняющие нам линейность времени. Взгляды А. Корбена касаются даьи Кирмани и потому неправомерно войти с ним в полемику относительно вопросов, которые Кирмани не разрабатывал. Однако здесь надо иметь в виду, что «священную историю» нельзя понимать как историю общества или гражданскую историю. В «священной истории» речь идет о религиях, вернее о законах религии, шариатах, ниспосылаемых Богом народам. Она принимает форму пророческих циклов. Каждый новый пророк приносит в мир новый шариат, более полный и более совершенный, чем шариат прежнего пророка. У исмаилитов эти циклы не завершаются приходом Махди, который не приносит новый шариат, но открывает истину, батин, шариата. Это время ожидания нового пророка, приход которого никому неизвестно. Оно может продолжаться тысячелетия. Несмотря на то, что пророческие циклы меняются и шариат становится более совершенным, оно никем не признается развитием, поскольку человечество получает его в готовом виде.

¹⁴⁴ См.: Корбэн А. История исламской философии, – С. 42-45.

¹⁴⁵ Там же. –С. 46-47.

У Сайида Сухраба мы впервые (возможно, оно имело место ещё в энциклопедии «Братьев чистоты) в философии Ближнего и Среднего Востока встречаемся с линейным пониманием времени и отрицания цикличности в природе и обществе. Как известно циклическое понимание времени было в нашей философии господствующим. Мир понимался как совокупность взаимосвязанных явлений, процессов, образующих законченный круг развития в течение какого-либо промежутка времени. Мир всегда один и тот же. Это хорошо показано в статье «Справедливость» Смирнова: «Вечный и неизменный божественный порядок, открытый в Коране и проявленный в словах и делах посланника, пребудет неизменным до конца времен: в этом смысле он необходим (ваджиб). Отход от такой фиксированной утвержденности есть нарушение истины и закона. Экземплифицированность¹⁴⁶ в разбираемом понимании истинности отнюдь не противоречит качеству «быть истинным».¹⁴⁷ Сайид Сухраб отходит от этой линии, которая господствует в сознании верующих до нашего времени, а судя по содержанию названной статьи А. Смирнова исламских философов современности так же. Если изменения в мире не согласуются с догмами религии, то такие изменения должны быть отвергнуты или признаны недействительными.

Касательно человеческого общества Сайид Сухраб понимал время как процесс, в результате которого человеческая раса переходит в новое состояние. Воззрения Сайида Сухраба о человеке не согласуются со взглядами его предшественников. Он вроде бы признает сотворение человека, но не верит в догму об Адаме как первом человеке, положившем начало человеческому роду. Однако, перейдя на таъвил, Сайид Сухраб опровергает все догматические мысли и утверждает: «Знай, что из мудрости славной и умной порядок системы сущего требовал, чтобы первая степень из

¹⁴⁶ См.: Макеева Л. Б. Язык, онтология и реализм. – М., 2011. – С. 95. – Прим.

¹⁴⁷ Смирнов А. Справедливость (опыт контрастного понимания)//Средневековая арабская философия. Проблемы и решения.– М.: 1998. – С. 270.

метафоры (аллегии) принадлежит минералам, затем растениям, после них животным, затем человеку. Следовательно, Адам не был первым человеком мира, но (человек) был, есть и будет и то, что известно, что мира не было и он был создан и первым человеком в мире был Адам, указывает на то, что как закончился период недели, продолжающейся семь тысяч лет, начался новый период (эра), когда мира не было и он был сотворен и каждый человек появившийся в начале новой эпохи среди народа, языка, слова, религии называется Адамом той эпохи, а народ его детьми, и таким он будет до завершения его эпохи».¹⁴⁸

У А. Корбена речь идет о двух Адамах. Физический Адам, пророк, о котором идет речь у Сайида Сухраба, и второй – духовный Адам, ангел, о котором пишет А. Корбен: «Если исмаилитская община определяет себя как да'ват, «Призыв» к эзотерическому Тавхиду, то этот Призыв (или Воззвание, керигма) начался «в Небе» зовом, с которым 1-й Интеллект обратился до начала времен ко всем световым Формам архангелической Плеромы. Этот небесный да'ват является вечным Призывом, земной формой которого, приспособленной к нынешнему пророческому циклу, является исмаилитский Призыв. На земле, т.е. в феноменальном мире, он начался вместе с первоначальным Адамом, которого нельзя смешивать с Адамом нашего цикла. В то время как 2-й Интеллект (1-я Эманация) отозвался на этот призыв, 3-й Интеллект, происходящий от диады двух первых, ответил на него отказом и отрицанием. Этим 3-м Интеллектом был Адам Рухани, духовный небесный Адам, ангел-архетип человечества; в его личности исмаилитская метафизика воплотила свое символическое видение священной истории».¹⁴⁹

Духовный Адам в своем ослеплении отказался от признания «предела» (хадда), который ему предшествовал, т.к. не узрел, что этот хадд отсылает к Единому за свои горизонты. Он задумал дойти до недостижимого Принципа

¹⁴⁸ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа.., С. 38.

¹⁴⁹ См.: Корбен А. История исламской философии. – С. 43.

без помощи этого промежуточного предела, потому что, не понимая тайну Deus revelatus, воплощенную в 1-м Интеллекте, отождествил его с абсолютным божеством, Принципом (Мобди). В своем стремлении достичь абсолюта он впал в идолопоклонство. Когда, наконец, он очнулся от этого заблуждения, подобно архангелу Михаилу, одержавшему победу над самим собой, далеко от него в нижние миры уже была отброшена демоническая тень Иблис (Сатана, Ариман). Самого же себя он увидел опоздавшим (тахаллуф), в некотором роде отставшим от самого себя. Из 3-го Интеллекта он стал 10-м. Этот интервал отмерил время его заблуждения, которое он должен был преодолеть. Он соответствовал эманации семи других Интеллектов, называемых «семью Херувимами» или «семью божественными Словами», которые помогли Ангелу-Адаму вернуться к самому себе. Семерка означает символическое измерение его падения. Время, т.о., является в каком-то смысле опозданием, «опоздавшей вечностью». Вот почему 7 периодов составляют ритм цикла пророчества, 7 Имамов составляют ритм каждого цикла. Здесь скрываются метафизические корни семиричного шиизма или исмаилизма: число семь является числом опоздания вечности в Плероме, опоздания 3-го Ангела, ставшего 10-м и возвратившегося на свое место».¹⁵⁰

О втором, земном Адаме, А. Корбен пишет: «Этот земной Антропос определяется как целостный изначальный Адам (Адам аль-авваль аль-колли). Его следует отличать от небесного архетипа, 3-го Ангела, ставшего 10-м и от частного Адама (джузи), с которого начался нынешний цикл. Ему дана характеристика «физической персонификации изначальной Плеромы». Этот человек не имеет ничего общего с первобытной человекообразной наших палеонтологов. Он появился на Цейлоне (Серендиб), острове с наиболее мягким и идеальным климатом, в окружении двадцати семи компаньонов, от которых он отличался так же как сами они отличаются от остального человечества, как «красный гиацинт отличается от простых булыжников».

¹⁵⁰ Корбен А. История исламской философии., – С. 44-45.

Эти двадцать восемь компаньонов являются физическим воплощением примордиальной архангелической Плеромы, т.к. они остались верны плероме 10-го Ангела, ответили на его да'ват. Их верность Небу была вознаграждена духовным и физическим превосходством над людьми других климатов (джазира).

Этот первый земной Адам является одновременно эпифанической формой (мазхар) и Завесой небесного Адама. Он – его первая мысль, предел его познания, субстанция его действия, отражение его света. Как и Адам иудеохристианской профетологии он является непорочным (анамартоменос, термин эквивалентный ма'сум), свободным от всякого греха, всякой нечистоты, и эта привилегия распространяется также и на Имамов всех циклов. Его цикл был циклом эпифании (давр аль-кашф), эрой счастья, райского существования человечества. Люди тогда могли воспринимать духовную реальность непосредственно, без помощи символов. Первый Адам провозгласил в этом мире «благородный призыв» (да'ват шарифа), именно он установил иерархию священного космоса (алам аль-Дин). Он распределил 12 из 27 своих компаньонов (12 Даи) по 12 климатам Земли и назначил 12 Ходжат, элиту компаньонов. Короче говоря, он был основателем постоянной эзотерической иерархии, не прерывающейся от цикла к циклу, от периода к периоду каждого цикла вплоть до Ислама и после Ислама.¹⁵¹

Назначив своего преемника, 1-й Адам перенесся в Плерому, где занял место 10-го Ангела (небесного Адама), а вместе с ними сместились (получили повышение) все элементы иерархии. Это восходящее движение не прекращалось до тех пор, пока 3-й Интеллект, павший до места 10-го, не перешел на место 2-й эманации. То же относится и к каждому из Имамов, наследующих первоначальному Адаму. За этим циклом эпифании последовал цикл сокрытия (давр аль-сатр); затем новый цикл эпифании и так вплоть до последнего Воскресения (Кийамат аль-Кийамат), которое ознаменует завершение нашего Эона, восстановление человечества и его

¹⁵¹ Там же.

Ангела в изначальном состоянии. Все это вместе составляет Великий Цикл (кавр а'зам), состоящий из малых циклов по 360000 лет каждый, повторяющихся 360000 раз».¹⁵²

Эта теория ведет к постановке проблемы о роли нашего цикла сокрытия. Исмаилитский тавиль необычайно глубоко трактует историю библейского и коранического Адама, настаивая на том, что он является не абсолютным началом, но существом, появившимся вследствие ужасных катастроф.

А. Корбен отмечает, что в течение последних трех тысячелетий эпифании, предшествующей нашей, значительные трудности заставили высших посвященных установить «дисциплину аркана». Высшие духовные науки стали закрытыми; профанное человечество стало недостойным посвящаться в мистерии. Необходимо было установить религиозный Закон, шариат, в то время как тавиль призван был вести избранных к новому духовному рождению через ночь символов. Это падение определяется исмаилитскими авторами как «уход из рая». Отныне рай возможен только в эзотерической общине, исмаилитском Да'вате».¹⁵³ Данные мысли Корбена основаны на трактатах известного исмаилитского мыслителя Хамид ад-Дина ал-Кирмани и изложены в терминах христианской теологии и не имеют ничего общего с философией Сайида Сухраба. Однако для сравнения точек зрения наших мыслителей они весьма полезны.

Таким образом, творение минералов, растений, животных и человека есть метафора, которую надо понимать аллегорически. Человек существовал всегда, но народы проходят этапы духовного развития от одного пророка к другому в зависимости от сменяющихся друг друга пророческих циклов. Иначе говоря, люди различаются своей религией, а точнее своим шариатом, при котором и посредством которого они живут.

У Сайида Сухраба нет своей социальной теории. Во всяком случае в трактате «Сию шаш сахифа» общество, его возникновение и сущности как

¹⁵² Корбен А. История исламской философии. – С. 46.

¹⁵³ Там же. – С. 46.

часть бытия мира рассматривается как пример эволюции. Однако, для нас в данном случае важно признание Сайидом Сухрабом развития в обществе, его переход из одного состояния в другое не только количественно, но и качественно.

Увеличение рода человечества – это не простое увеличение населения. Его увеличение приводит к возникновению племени – нового качественного образования объединения людей, а племена с течением времени образуют народ. Дальнейшее развитие народа завершается делением его на бедных и богатых. В богатых слоях общества образуются особый класс семей, обладающие над другими властью. Это царствующие семьи, образующие государства. Возникновение государства или царствующих семей завершает развитие общества. Все это происходит во времени и пространстве. В пространстве происходит возникновение новых государств или деление старого на части между детьми царя, которые отделяясь от отцовской семьи, создают свои государства. Сайид Сухраб этим объяснением развития общества от Адама до государства ограничивается. Конечно, Сайид Сухраб больше внимания уделяет вилайат как духовной власти имама и признания этой власти для познания сложных вопросов философии и религии низаризма.

Для нас более важным является понимание изменения общества в виде эволюции и как переход из более низкого в более высокое состояние в зависимости их от времени. Надо согласиться с А. Смирновым в том, что «Осуществление всех взаимоподчиненных циклов развития, образующих вкуче один мировой цикл,— особая исмаилитская формула достижения вечного совершенства. Цикличность развития не означает здесь «возвращения на круги своя», и старая идея совершенства круга получает особое прочтение, наделяющее цикл иерархичностью абсолютного прогресса».¹⁵⁴

¹⁵⁴ Смирнов А.В. Формула совершенства: исполненность круга//Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума. – Введ., перев. С арабск. И комментарии А. А. Смирнова. – М.: Ладомир, 1995. – С. 5.

«Давно замечено, — пишет А.В. Смирнов, — что понятие развития и прогресса как абсолютного движения становится возможным благодаря сформированному авраамическими религиями мировоззрению, которое, размыкая круг вечного пространственно-временного повторения, превращает его в конечный отрезок. Этот отрезок истории человечества, начло которому положено сотворением Адама, а конец ознаменован грядущим Судным днем, достаточно краток, хронологически маркирован (мы можем указать на нем отдельные даты) и потому обозрим в своей целостности. Благодаря понятиям *начала* и *конца* истории возникает вопрос о *смысле*. Для чего человечеству предназначено пройти полный страданий путь, и только ли индивидуальным счастьем и блаженством ограничивается воздаяние, исчерпывающее в День Воскресения смысл истории для отдельного человека?...

Мы привыкли считать, что круг и отрезок являют собой во многом противоположные образы. Первый иллюстрирует бесконечность и совершенство, второй — упорядоченность конечного и его иерархию. На окружности все точки неотличимы одна от другой — на отрезке каждая обладает уникальным положением. Аль-Кирмани показывает, что это противопоставление не абсолютно. Отрезок, замкнутый в круг, — такова его формула совершенства. Здесь начало и конец встречаются, не сливаясь, совпадают, не исчезая друг в друге, и отрезок, превратившись тем самым в круг, не перестает быть отрезком прямой. Этот образ применим к различным уровням бытия. Совершенство как завершенность и законченность (тамам, тамамийя), достигаемые благодаря замкнутой на себя иерархии, — такого его содержание. Если обычная иерархическая структура имеет вид пирамиды, в которой основание максимально удалено от вершины, то в нашем случае полюса иерархии встречаются, переставая тем самым быть противоположными и приводя кажущийся дуализм к действительному монизму».¹⁵⁵

¹⁵⁵ Смирнов А. Формула совершенства – завершенность круга. – С. 13-14.

Изложенные выше вопросы религии и философии Сайидом Сухрабом очень сложны для понимания простых верующих низаритов. Он и сам не уверен, что рассматриваемый им вопрос понятен читателю и часто отмечает: «Познание этих слов невозможно без обучения (таълим) учителей».¹⁵⁶ Более того, Сайид Сухраб говоря о каких-то вопросах не очень понятных самому себе и затрудняясь в раскрытии их сущности, пишет: «Понимание смысла этих слов связано с познанием имама времени и если повезет кому-то в этом познании, то понять их станет легко. Если нет, то он никогда не поймёт смысла этих слов».¹⁵⁷ Последние слова Сайид Сухраб относит к следующим своим утверждениям: «Общая природа (табиати кулл) является творцом движения и одна из сил Универсальной души, и духовные и ангелы [происходят] из этой общей природы по особой причине и что существование духовных и ангелов не могут быть ограничены чем-то. Дивы и перы в этом положении необходимы и джин и любовь относятся ко всем сущим».¹⁵⁸ Иначе говоря, дивы и перы, дьявол и черты не отдельные реальные существа, но образы людей, у которых разум находится в подчинении животным чувствам. Так Сайид Сухраб методом таъвил реализовал обещание, которое он даёт в названии своего трактата «Сию шаш сахифа дар масоили хикмат ва таъвилоти баъзе оёти Куръон».

Из изложенного выше материала вытекает, что философско-религиозные взгляды Сайида Сухраба не лишены внутреннего противоречия. В начале он исходит из общепринятого исламского учения и школ мысли о сотворении мира с добавлением мистического учения о Универсальном интеллекте и Универсальной душе. В дальнейшем, однако, Сайид Сухраб считает мир вечным, находящимся в постоянном процессе изменения и развития. Его учение о бытии отличается от аналогичного учения его предшественников, и только в некоторых случаях совпадает с ними.

¹⁵⁶ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 8.

¹⁵⁷ Там же, с. 12.

¹⁵⁸ Там же.

Сайид Сухраб развивает оригинальные взгляды на мир, на религиозные догматы и ценными являются его взгляды о линейности времени, о внутренней силе (имеющие мистические основы) происходящего в живом и связи между неорганической природой и органической природой, о переходе неживого в живое (кораллы) и т.д. Метод таъвил Сайида Сухраба направлен на секуляризацию разума, о чем свидетельствует понимание им многих религиозных рассказов, взятых из текстов священного писания.

Важным также является учение Сайид Сухраба о человеке и его роли в мире, его морали, подчиненной разуму. В целом Сайид Сухраб вопросы онтологии решает с позиции рационализма. В какой-то степени религиозная вера и разум в учении Сайида Сухраба находятся в противоречии, хотя сам мыслитель пытается примирить их разными аргументами из Корана и учения его предшественников, включая античных мыслителей и средневековых суфийских и исмаилитских теоретиков, и в определенной степени дахритов.

Теоретической основой его онтологии является его учение о познании, и прежде всего, учение о непосредственном знании, получаемого путем таълима от религиозных учителей — пророков, имамов, худжжатов, даъи и др. Вместе с тем, теория познания Сайида Сухраба тесно связана с его онтологией, признающей реальное существование объектов познавая.

ГЛАВА III

ПРОБЛЕМЫ ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ САЙИДА СУХРАБА ВАЛИ

§ 3.1. САЙИД СУХРАБ О РОЛИ ЧУВСТВА И РАЗУМА В ПОЗНАНИИ.

Вопросы познания в «Сию шаш сахифа» не получали столь широкого обсуждения как проблемы онтологии и космологии. Как многие средневековые мыслители Сайид Сухраб часто пишет о знании и познании, о чувствах и разуме, об истинном знании, о знании захира и батина, о роли имама и вообще исмаилитской иерархии в познании религиозных тайн, о таъвиле и таълиме. Но у Сайида Сухраба нет систематического изложения теории познания, которая имеется, например, у Насира Хусрава. Сайид Сухраб признает познаваемость мира, много говорит о разуме и чувствах, о познании истины. Но все это разбросано по разным главам, посвященным другим проблемам. Мы попытаемся систематизировать его мысли и изложить его гносеологические идеи в приемлемой для нас форме.

Следует отметить, что гносеология Сайид Сухраба, как у всех его исмаилитских предшественников, крепко связана с религиозными представлениями и познание (маърифат) часто приобретает религиозный характер. Это касается не только познания и признания имамов и их учений, которые выступают эквивалентами Универсального разума, но познания мира материальных вещей. Поэтому его гносеология имеет как бы два направления: первое – это познание окружающего мира в традиционном плане и здесь Сайид Сухраб анализирует формы и виды познания; второе касается познания мира религии и так называемой «истинной веры», её иерархии. Второе направление связано с учением об имаме и имамате, о Коране и его «скрытом» смысле и праве на его истолкование с целью познания божественной истины.

Сайид Сухраб часто употребляет термины «таълим» (обучение, наставление) и «таъвил» (интерпретация, экзегетика или герменевтика). Таълим предполагает таъвил. То есть, прежде чем донести до обучающегося (прозелита) то или иное утверждение в определенном тексте, необходимо установить его истинный смысл (батин). Это старый шиитско-исмаилитский метод. Таълим же, как процесс обучения или наставления верующего на истинный путь, был внедрен в исмаилизм давно, но его широкое использование связывают с именем главой низаритов Аламута Хасаном Саббахом. Поэтому оппоненты низаритов, как имам Газали, называли их не исмаилитами, а таълимитами и батинитами.¹⁵⁹ Имам Газали подвергает критике учение низаритов об учителе-имаме, который должен раскрыть для них истину. Подвергая критике тех, кто спорил с ними впустую, имам Газали отмечает, что они, критики талимитов, «... возражали на их утверждения о том, что есть потребность в существовании Учения и Учителя и что «не каждый учитель прав, но необходимо, чтобы был один непогрешимый учитель». Аргументация их заключается в выявлении того, что существует потребность в Учении и Учителе. Возражения же тех, кто отрицает это, несостоятельны. Последнее обстоятельство вызвало чувство амообольщения среди талимитов, возомнивших, что это является свидетельством силы их чения и несостоятельности учения их противников. Талимитам было невдомек, что так получилось лишь из-за слабости поборников истины и неразумности выбранного ими пути. Правильным же было бы признать существование потребности в Учителе, необходимости его и того, что таковой должен быть непогрешимым. Но следовало оговориться, что наш непогрешимый Учитель — это Мухаммед (мир да будет над ним)».¹⁶⁰ После разбора доводов низаритов об имаме, имам Газали заключает: «Удивление

¹⁵⁹ См.: Газали. Избавляющий от заблуждения//Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. с приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. – С. 217, 233-241.

¹⁶⁰ Газали. Избавляющий от заблуждения. – Пер. с араб. А. В. Сагадеева//Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. с приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 234-235.

вызывают люди, которые, посвятив свою жизнь поискам знания, доводят себя до изнурения, а затем довольствуются подобной жалкой, худосочной «наукой». И при этом они думают, что достигли высших пределов науки! Мы и с такими людьми имели опыт. Подвергнув проверке их высказывания и затаенные мысли, мы обнаружили, что сущность тех и других сводится к оболъщению простонародья и людей со слабыми рассудками заявлениями о потребности в Учителе и спорами с теми, кто отрицает потребность в Учении, где доводы их настолько «сильны» и «убедительны», что когда кто-нибудь становится на их сторону в вопросе о потребности в Учителе и говорит: «Дай нам его знание и разъясни нам его учение», талимит останавливается и говорит: «Теперь, если ты согласился со мной в этом, ищи остальное сам — цель моя заключается только в этом». Ибо талимит знает — стоило бы ему сказать ещё хоть одно лишнее слово, как он посрамил бы самого себя, поскольку ему не под силу не только разрешить даже самые пустячные вопросы, но и понять их, не говоря уже о том, что он не способен дать на них ответ».¹⁶¹

Отметим, что имам Газали почему-то не подвергает критике онтологию низаритов. Нам кажется, что этому помешали общие с суфиями взгляды, которые признавал сам имам. Но в гносеологии учение низаритов, особенно в части необходимости обучения паствы истинам, получаемым от имамов — непогрешимых учителей, порой противопоставляемым пророку ислама, не были приемлемыми. Касаясь философов, имам Газали ссылается на первого имама шиитов и исмаилитов Али: «Умный человек следует изречению повелителя правоверных Али ибн-Аби-Талиба, сказавшего: «Не познавай истину через людей, но познавай истину самое по себе — и ты узнаешь её поборников».¹⁶² Однако, к исмаилитам по их критике имамом Газали, А.К. Кныш относится не профессионально. В первую очередь Кнышу, как имаму Газали, не нравиться учение об имаме, как обладателе божественных знаний и

¹⁶¹ Там же, с. 241.

¹⁶² Там же, с. 229.

как единственного экзегета священных текстов. Но Кныша интересует другое: в чем причина критики имамом Газали именно исмаилитов. Он пишет: «Поиски путей к возрождению истинной веры, которые предпринял аль-Газали, были особенно актуальны в его эпоху, поскольку именно в это время суннитский ислам и его богословие оказались лицом к лицу с опасным идеологическим противником — шиизмом исмаилитского толка .

При жизни аль-Газали шииты-исмаилиты сумели добиться больших политических и военных успехов. Их главным достижением стало основание мощного государства в Северной Африке, которое впоследствии сумело подчинить себе Египет, Сирию и Палестину. Это государство, получившее название «Фатимидский халифат», представляло собой смертельную угрозу суннитскому халифату Аббасидов, как в военном, так и в идеологическом плане. *Возникает вопрос, почему аль-Газали столь серьёзно отнёсся к исмаилитскому учению.* Ведь с точки зрения суннитского ислама оно было нелепой и опасной ересью, и не более того. Может быть его беспокоила военно-политическая опасность исмаилизма для аббасидского халифата, которым тогда правила сельджукская династия? Либо же он испытывал личную неприязнь к авторитарной идеологии исмаилизма, которая требовала от его последователей беспрекословного подчинения воле имама или его представителей? Или же он ненавидел исмаилитов за то, что они убили его покровителя и друга Низам аль-Мулька? Ответ на этот вопрос знал только сам аль-Газали. Мы можем лишь выдвигать предположения. Судя по тому, с каким жаром учёный критиковал исмаилизм, он находил в его учении что-то убедительное, и потому особенно опасное. Именно поэтому его критика занимает столь значительное место в «Избавляющем от сомнения».¹⁶³

А.К. Кныш считает, что по своей сути *калам* и *фальсафа* являются сугубо рациональными способами нахождения истины. Первый пытается дать рациональное объяснение Божественному откровению, воплощённому в

¹⁶³ Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия// Ишрак: ежегодник исламской философии. — М. : Восточная литература, 2011, № 2 – С. 491.

Коране и учении Пророка (*сунне*), тогда как вторая стремится познать вечные закономерности природы и вселенной путём индуктивного анализа.

Но вот *«Исмаилизм не является рациональным учением. Он зиждется на вере в святость и таинство имамата, которая служит идеологическим фундаментом исмаилитской общины»*.¹⁶⁴

Создаётся впечатление, что А.К. Кныш совершенно не знаком ни с книгами исмаилитских философов, ни с новейшими исследованиями ученых Запада и Востока об исмаилизме как философском течении и как тарикат ислама. Конечно, в некоторых случаях он рассуждает правильно, утверждая например, что Ал-Газали признавал, что тайное знание истинной сути и предназначения бытия, на которое претендовали лидеры исмаилитов, может быть весьма притягательно для простого народа именно по причине своей мистической таинственности. Будучи знатоком человеческой природы, аль-Газали также понимал, что исмаилитское учение о ведомом Богом и потому непогрешимом имаме может служить эффективным средством мобилизации масс и легитимизации религиозно-общественного порядка, установленного от его имени. Лучшим примером успеха исмаилитской пропаганды является возникновение могущественного государства Фатимидов сначала в Северной Африке (909-969). Но вместе с этим Кныш показывает своё невежество, когда утверждает, что *«Аль-Газали объяснял популярность исмаилитского учения тем, что оно обещало верующим избранного и ведомого Богом правителя (махди), чей авторитет не может быть поставлен под сомнение простыми смертными. Поскольку его действия направляются и санкционируются непосредственно самим Богом, его власть автоматически гарантирует справедливость и процветание всем его последователям. Тем самым исмаилитская доктрина отвечала естественному стремлению верующих быть ведомыми самим Богом через посредство Его избранного представителя. С точки зрения исмаилитов, беспрекословное следование распоряжениям их имама-махди являлось для них «золотой гарантией» обретения спасения в*

¹⁶⁴ Там же. – С. 492.

будущей жизни».¹⁶⁵ Здесь А.К. Кныш вообще извращает учение всех шиитов, включая исмаилитов, о махди (мессии), который не является правителем, но скрытым ожидаемым имамом, приход которого означает наступление эры хакиката (истины) взамен эпохи шариата. Это учение известно всем и не стоит на нем отанавливаться. К тому же имам Газали этому вопросу не уделяет такого внимания, как А.К. Кныш.

И последний фрагмент из статьи А.К. Кныша, которого я приведу без комментария. Знакомый с этими вопросами сам поймёт, где ложь, а где истина: «Изложив причины привлекательности исмаилитского учения об имамате, аль-Газали приступает к его опровержению. Его основным аргументом является то (и здесь он просто повторяет суннитское кредо), что после смерти Пророка боговдохновенное и непогрешимое руководство прекратило существование. Следовательно, не может быть и речи ни о каком непогрешимом, ведомом Боге имаме. Аль-Газали полагал, что со смертью Пророка такого рода руководство было даровано Богом коллективно всей суннитской общине, ибо, согласно часто цитируемому хадису, Пророк утверждал, что его община не может «достичь согласия в заблуждении». Иными словами, община в целом и её ученые в частности гарантированы от заблуждения, покуда верующие сохраняют её единство. Следовательно, по мнению аль-Газали, быть членом пророческой общины, охраняя при этом чистоту веры от «скверны заблуждения», достаточно, чтобы обеспечить себе спасение и вечное блаженство в будущей жизни. Что касается духовного руководства общиной, то его должны осуществлять суфийские учителя-шейхи, поскольку они неукоснительно следуют по стопам Пророка, подражая каждому его поступку и обычаю. Тем самым они своим примером поддерживают незримое присутствие Пророка среди его последователей. Несмотря на то что суфии уделяют особое внимание внутренним аспектам религии, внешний закон (шариат), основанный на Коране и обычае (*сунне*) Пророка, должен неукоснительно соблюдаться всеми членами суннитской

¹⁶⁵ Там же.– С. 92.

общины независимо от степени их духовного совершенства. Отход от буквы закона хотя бы на йоту, утверждал аль-Газали, чреват разрушением справедливого общественного порядка, установленного Пророком и его сподвижниками. В то же время духовные аспекты религии сохраняют своё значение и должны постоянно обновляться. Поддержание духовности является задачей суфийских наставников и визионеров. Без них Божественный закон может превратиться в мёртвую букву — механическое соблюдение мусульманами своих религиозных обязанностей, не осенённое внутренней верой и искренним убеждением. Итак, подводя итог, можно сказать, что для аль-Газали ключ к возрождению суннитского ислама следует искать в достижении гармонии между внутренними и внешними аспектами религии, а именно между культивированием утончённой духовности и соблюдением установленных шариатом правил богопочитания и общежития».¹⁶⁶ Конечно, А.К. Кныш не одинок в своих мыслях об исмаилитах, но в данной работе нет возможности уделить им внимания. Что касается вопроса о том, были ли исмаилиты рационалистами или нет, ответ давно существует и только человек, поленившийся прочитать хотя бы работы ведущих ученых по истории религии и философии ислама, может позволить себе отрицать это.

В случае с Сайидом Сухрабом мы можем утверждать, что его отношение к некоторым нарративам Корана и их толкования методом таъвил в соответствии с требованиями разума и есть рационализм. Таъвил в первую очередь относится к аятам Корана в соответствии с известным шиитско-исмаилитским учением о их скрытом (батин) смысле священного исламского писания. Даже в названии трактата подчеркивается или ставится авторская задача толкование (таъвил) некоторых аятов Корана при рассмотрении проблем философии. И в тексте трактата «Сию шаш сахифа...» можно часто встречаться с толкованиями аятов Корана, многие из которых нельзя считать

¹⁶⁶Там же. – С. 492-493.

убедительными. Тем не менее, таъвил послужил для Сайид Сухраба, как и его единоверцев до XV века, способом философствования, для перевода некоторых религиозных мифов в философскую мысль, что мы увидим в следующем параграфе.

Вопросы познания Сайидом Сухрабом главным образом рассматриваются в главах о животной душе и «О силах человеческой души», но проблемы чувственного и разумного познания исследуются им почти во всех разделах его трактата. И ещё надо отметить, что проблемы познания в философии Сайида Сухраба Вали органически связаны с его онтологией, с учением о бытии и космологией. Поскольку процесс становления бытия начинается с появления Универсального интеллекта и Универсальной души, постольку познание как способность иметь знания о мире совершается под воздействием этих первоначал, от которых происходят и развиваются структурные элементы материального или чувственного мира.

Как было указано выше, в мире все происходит воздействием Универсальной души на материю и на четыре элемента, придавая им естественные формы. Так возникают три царства природы – минералы, растения и животные. Из всех животных познавать мир способен только человек. Но он появляется лишь в конце «творения», проходя стадию растений и животных, обретая в процессе перехода от одного царства к другому свойства и качества познающего субъекта.

Рассмотрим эту мысль Сайида Сухраба более подробно. «Из слов, высказанных в этих нескольких страницах, – пишет Сайид Сухраб, – не остается скрытым, что «Божественное повеление» (амри кул), Универсальный интеллект (акли кулл), Универсальная душа (нафси кулл), материя (хаюло), абсолютная природа (табиати кулл) и абсолютное тело (чисми кулл) по своей природе все едины. Эти имена и их определения имеют значение только в обучении (таълим). Они едины и их единство можно показать на примере чувственного явления, как, например, зерно пшеницы, попадая в землю, в ней появляется сила, которая становится

причиной развития, что соответствует повелению «Будь!» («Бишав!»); и свойство, которое возникает в пшенице – Универсальный интеллект. И поскольку это свойство, возникшее от «Будь!» и Универсального интеллекта, слитно с пшеницей, оно есть Универсальная душа. И свойство, существующее в зерне, некоторую часть его превращает в корни, другие в листву и колосья, подобно материи. Сила, которая тянет зерно в землю и одну часть превращает в корни, а другую выводит не землю, как листья и колос – это подобна общей природе. Совокупность корней, листьев и колос подобны абсолютному телу. И все это в одном зерне пшеницы. Здесь существуют еще время и пространство. И для всего этого требуется поиск смысла».¹⁶⁷

Для объяснения сущности трёх царства природы Сайид Сухраб обращается к теории души, которая и является предпосылкой его концепции познания. Он утверждает: «Минералы, кроме [вещественного] состава, ничего не имеют. На стадии растения под влиянием Универсальной души возникает растительная душа (нафси номийа, нафси наботи) при помощи которой растение начинает расти. На стадии животных сохраняются свойства минералов и растений и в дополнении к ним в животном индивидуе и виде в целом возникают чувства и волевое движение».¹⁶⁸

Животные имеют три души – естественная, растительная и животная с определенными функциями. Позже возникает человеческая или говорящая душа (нафси нотика). Все это было известно еще в древности, а средневековье дальше этого не пошло.

О становлении человеческой души Сайид Сухраб пишет: «Знай, что человеческая душа являлась самой благородной из всех душ. Мудрость требовала, чтобы форма человеческого тела стала более гармоничной и более приемлемой для говорящей души из всех тел. И индивидуальная человеческая душа приходит в действие при помощи небес и звезд. Семя,

¹⁶⁷ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа., – С. 17-18.

¹⁶⁸ Там же. – С. 20.

поскольку оно является веществом человеческого тела, девять месяцев в утробе матери совершенствуется и приходит в действие воздействием небес и звезд. Первый месяц развитие проходит под знаком Сатурна. Поскольку природа Сатурна холодная и сухая, то семя в утробе тоже связывается».¹⁶⁹

Сайид Сухраб считает, что второй месяц попадает под знаком Юпитера и поскольку природа Юпитера теплая и влажная, то части семя получают рост и развитие, семя становится кругом (кольцом), т.е. возникает кровь и появляется сила питания. На третьем месяце по порядку начинается работа знака Марса и от сухой, и теплой природы Марса плод приобретает силу. Четвертый месяц переходит на воспитание Солнца и каждая часть (член) из частей его тела приобретает форму и в него входит животная душа и он начинает двигаться (приходит в движение). Пятый месяц входит в воспитание Венеры и у него (плода) и все члены, имеющие формы приобретают силу и растут и появляются уши, нос, глаза и возникает (открывается) рот. Шестой месяц его воспитывает Меркурий, и появляются чувства вкуса и запаха.¹⁷⁰ У него появляется сон и бодрствование. Седьмой месяц Луна и чувства совершенствуются, части тела усиливаются, и плод чувствует тесноту своего места и пытается выйти наружу. И если ребенок в этом месяце родится, то возможно будет жить. Восьмой месяц еще раз попадает под знак Сатурна. Под влиянием холодной и сухой природы Сатурна все силы ребенка останавливаются от движения, и он превращается в подобие мертвого и если в этом месяце он родится, очевидно, он жить не будет. На девятом месяце ребенок возвращается в знак Юпитера и силы его чувств, и волевое движение усиливаются и по причине теплоты и влажности Юпитера, как природы жизни, ребенок родится».¹⁷¹

Переходя к вопросу познания, вначале Сайид Сухраб отмечает, что у человека, как у всякого животного, имеются пять внешних чувств — осязание, обоняние, вкус, слух и зрение. Каждый из них в познании мира

¹⁶⁹ Там же. – С. 24.

¹⁷⁰ См. там же.

¹⁷¹ Там же. – С. 25.

играет определенную функцию. Это, как известно, общепринятая в средневековой философии теория. У Сайид Сухраба она выглядит немного по-другому. Характеризуя животную душу и её свойств, он пишет: «Приобретение знания (илм) и познания (маърифат) человеческой душой происходит орудиями животной души».¹⁷² И далее он продолжает: «В животном, кроме сил, присущих минералам и растениям, существуют ещё 12 сил: первая сила – осязание (ломиса), при помощи которой животное воспринимает мягкость, твёрдость, теплоту, холодность вещей и её место кожа, которое покрывает все тело животного. Вторая сила – чувства слуха (сомеа). Этим чувством животное воспринимает звуки и его место уши. Третья– сила зрения (босира), при помощи которой животное видит вещи и её места в глазах. Четвертая сила обоняние (шомма), которое воспринимает запахи и её место в носу. Пятая сила вкуса (зоика), которой воспринимает вкус (вкусовое ощущение) тех или иных вещей и её место язык. Эти пять сил называются пятью внешними чувствами. Шестой – общее чувство (хисси муштарак), седьмой – воображение (хаёл). Восьмой - фантазия (вохима), девятый – память (хофиза). Десятый – обладание (мутасаррифа). И эти называются пятью внутренними чувствами... Одиннадцатый – сила гнева (газаб). Это сила, при помощи которой животное старается победить иное или отвергает опасности (мазаррат). Двенадцатый — сила вожделения, сексуализм (кувваи шахвони), которая ищет наслаждения или интерес. Следовательно, на ступени животных существуют три вида души: естественная душа (нафси табии), растительная (наботи) и животная (хайвони)».¹⁷³ Сайид Сухраб считает, что все эти силы общие для животных и человека. Здесь Сайид Сухраб повторяет мысли Насира Хусрава, но о роли внешних чувств в познании и получения знания почти ничего не говорит. Называя себя учеником Насира Хусрава, Сайид Сухраб по неизвестным

¹⁷² Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа.., С. 39.

¹⁷³ Там же. – С. 23-24.

причинам во многом не следует его философии и ограничивается только причислением внешних и внутренних чувств животной души.

Сайид Сухраб, как все мыслители прошлого, полагает, что наряду с внешними чувствами, связанными с определенными органами человеческого тела (вернее – души), у человека имеются ещё внутренние чувства. Это общее чувство (хисси муштарак), воображение (хаёл), фантазия (вохима), обладание (мутасаррифа) и память (хофиза). Согласно учению мудрецов, пишет Сайид Сухраб, нос человека имеет три слоя (табака). И мудрецы считают, что нос (димог) человека имеет три слоя. Первый слой считается местом общего чувства, ниже воображение, а среднее между ними – фантазия. Его полая часть (полость, тачвиф) место обладания, глубина – место памяти.¹⁷⁴ Как заметно, Сайид Сухраб не совсем верно излагает даже то, что было известно науке и философии его времени о расположении чувства в теле человека. У его учителя Насира Хусрава, например, совсем иное представление о чувствах и их роли в познании: «Человеческая душа постигает посредством чувства слуха и зрения речь и писание, благодаря которым у нее возникает знание. Поэтому вслед за рассуждениями о речи и писании мы повествовали о внешних чувствах. Стало быть, скажем, что пягь телесных чувств - это суть органы души, при помощи которых она познает вещи.

Одни из животных чувств превосходят других. И это превосходство одного чувства над другим определяется его пользой и вредом, ибо животное при помощи этих чувств ищет полезные вещи и избегает вредных. Следовательно, чувство, в котором для животного заключена наибольшая польза, и есть превосходное чувство.

Превосходство чувств неговорящих животных друг над другом не похоже на превосходство человеческих чувств между собой. Напротив, некоторые из них (т.е. животных чувств. Прим. М. Д.) совместимы, а другие противоположны. Разъяснение этого суждения состоит в том, что скажем:

¹⁷⁴ Там же. – С. 26.

животному в чувстве осязания, являющегося наиболее общим ощущением в силу его распространенности по всему телу, та польза, что при его помощи животное, постигая страдания и боль, от которых оно может погибнуть, остерегается их. Посредством силы этого чувства бессловесная тварь ищет свою пару ради получения наслаждения от совокупления, дабы рождением потомства беречь свой род от гибели».¹⁷⁵

Надо отметить, что Сайид Сухраб отрицает наличия знания в чувствах. Они могут сообщать что-либо об единичных вещах, но не могут дать знания общего. Насир Хусрав же считает, что внешние и внутренние чувства сообщают человеку определенные знания о вещах, необходимых для жизни. При этом он отличает человеческие чувства от чувств животных: «Человеческая душа постигает посредством чувства слуха и зрения речь и писание, благодаря которым у нее возникает знание. Поэтому вслед за рассуждениями о речи и писании мы повествовали о внешних чувствах. Стало быть, скажем, что пять телесных чувств - это суть органы души, при помощи которых она познает вещи.

В чувстве вкуса животному та польза, что при его помощи оно стремится к своей пище. Чувство осязания у неговорящего животного превосходнее его чувства вкуса, ибо вкусовое чувство животных является слабым, и потому они находят мало наслаждения. Проголодавшись, они стремятся к пище силой притягивания, а не различием приятной вещи от неприятной. В особенности это касается птиц и рыб, питающихся зернами и глотающих свою пищу, не разжевывая ее. Животные остерегаются боли и страдания силой чувства осязания. Этой же силой они стремятся к совокуплению и сохранению своего рода. Стало быть, правильно, что чувство осязания неразумного животного превосходнее его вкусового чувства.

В чувстве слуха для животного мало пользы. Доказательством правильности этого суждения является отсутствие этого чувства у многих

¹⁷⁵ Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. — Пер. с тадж. (перс.), вступительная статья и коммент. М. Диношоева. — Душанбе: Нодир, 2005. — С. 73.

животных, в частности у таких как змеи, рыбы, муравьи, мыши, саранча, и некоторых птиц. Однако по этой причине жизнь и рождение потомка, являющиеся энтелехией этих животных, не обременена какими-либо трудностями. Следовательно, выяснено, что чувство слуха неразумных животных не обладает никаким превосходством и является самым низменным.

В чувстве же обоняния животному та польза, что благодаря ему неговорящее животное узнает свою пищу, остерегается таких вредных для его жизни вещей, как ядовитые травы, соленые воды и сжигающие вещества, и ест те растения, по запахам которых определяет, что они съедобны. Это чувство животных превосходнее многих остальных их чувств. Разве не видишь, что охотничья собака по запаху изыскивает живую птицу, находящуюся в валежниках и нивах, а муравей, почуяв в подземелье, запах пшеничного зерна, уроненного поблизости муравейника или на земле, выходит из своего лаза и уносит его.

Много пользы животному от чувства зрения, ибо этой силой оно отличает своего врага от других тварей, подобно тому, как обонянием узнает вредные растения. Этим же чувством оно разыскивает себе пищу и остерегается рек, вод, огня, в которых может погибнуть. Таковы пути извлечения бессловесным животным пользы для себя и отвращения вреда от себя; таково превосходство их чувств друг перед другом».¹⁷⁶

Заметим ещё, что Сайид Сухраб ничего не говорит о догадке, интуиции и других познавательных возможностях человека и берет только те чувства, которые общи животным и человеку. При этом характеристики, данные им внешним и внутренним чувствам животных и человека, почти совпадают.

Говоря об общем чувстве, Сайид Сухраб считает, что это сила, которая отражает предмет, которого воспринимает один из пяти внешних чувств. Но отражение это не устойчивое. Образ предмета исчезает, если общее чувство отвлекается от предмета, наподобие того, как изображение исчезает из

¹⁷⁶ Там же. – С. 73-75.

зеркала после того как отойдешь от него. Следовательно, общее чувство не является познающим [органом]. Воображение (хаёл) – сила, которая получает и надолго сохраняет форму вещи, переданную общему чувству, полученную одним из пяти внешних чувств. То есть, если душа от размышлений о данном предмете некоторое время отвлекается, то форма будет сохранена в воображении. Поэтому воображение тоже не есть постижение знания. Почему-то Сайид Сухраб берет не память, а воображение. Он явно недопонимал истинную роль воображения и памяти.

Фантазия (вохима) – сила, которая воспринимает смысл единичного, но в которой в действительности пять внешних чувств не участвуют,¹⁷⁷ наподобие чувства любви ребенка к матери и отвращение ягненка к волку. Значит, сила фантазии даёт знания о предмете. И память (хофиза) есть сила, в которой знания фантазии в ней прочно закрепляются, но она тоже не даёт знания о вещи. Обладание (мутасаррифа) является силой, которая обладает смыслом единичных материальных вещей, сохранившихся в воображении и памяти. И если эта сила действует под руководством разума, то её называют размышлением (мутафаккира), но если работает под действием фантазии (вохима), то её называют воображением (мутахайила). И это сила тоже не даёт знания. Кроме того, у человека также имеются силы гнева и похоти, и в этом отношении человек имеет общее с животными силы (качества). Имеющиеся известные на ступени растений и животных и минералов силы, считает мыслитель, имеются и в человеке.

В природе человека, пишет Сайид Сухраб, имеются качества, которые отличают его от всех животных и животные их лишены. Некоторые ученые утверждают, что свойством человека, внешне отличающим его от животных – это речь (нутк). И действительно, если совершенная речь присуща специально только человеку, но ее проявления можно обнаружить у некоторых животных, как у попугая и других животных. Поэтому другие ученые обратили внимание на то, что единственной особенностью человека

¹⁷⁷ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа., – С. 28.

то, что у других животных не наблюдается. Такие ученые особенностью человека считают рассудительность (тамиз). В действительности совершенная рассудительность присуща только человеку, но её элементы (проявления) можно обнаружить у некоторых животных. Например, как защита птицами яйца под своими крыльями с целью продолжения своего вида, согревание яиц под перьями. Следовательно, такого рода животные понимают, что продолжение существования вида в их яйцах и без их согревания из них птенцы не выходят. Это относится к размышлению. Из-за этого, другие ученые полагали, что специфической особенностью человека, свойственная только ему – это занятие наукой (овладение знаниями) слушанием и преподаванием, т. е. известное говорит, а неизвестное приобретает слушанием и обучением. Хотя в совершенстве эти два свойства свойственны только человеку, их проявление можно наблюдать у некоторых животных. Например, у попугая можно наблюдать и то, и другое. Некоторые из животных учат своих детенышей охоте, как сокол, обезьяна и др. У них существует обучение голосом.¹⁷⁸

Древние ученые утверждали, что человеку присущи две специфические силы – сила теоретическая (кувваи назари) и сила практическая (кувваи амали). Теоретическая сила заключается в том, что человек обладает мышлением и им он постигает сущность общего и единичного. Практическая сила заключается в том, что своими знаниями определенного явления человек может изобрести нечто внешнее. Известно, что эти две силы свойственны только человеческому роду. Это важная посылка, но Сайид Сухраб не развивает её, хотя улавливает, что практическая деятельность человека зависит от полученных им знания.

Согласно исследователям [этих вопросов] то, что составляет специфическую особенность человеческого рода это вид восприятия (идрок), которое называют «зрение сердцем» (басирати калбия) и он состоит из умения различать добродетель от заблуждения в знании происхождения и

¹⁷⁸Там же. – С. 29.

возвращения (мабдаъ ва маод) и оно есть познание имама и имамата (маърифати имом ва имомат аст.). В соответствии с ним господин времени (т.е. имам – К.Т.) приносит своим последователям удачи (тавфик).¹⁷⁹

Превосходство природы человеческого рода, то есть те свойства, которые имеются в человеке и отсутствуют в животных, пишет Сайид Сухраб, некоторые ученые считают речь. В действительности, если совершенство речи присуще только человеку, то речью обладают и некоторые животные, например, попугай и некоторые другие. Поэтому считают, что особенность единичного заключается в том, что в другом оно отсутствует. И эта группа считала особенностью человека *умение мыслить*. Это действительно так и мыслящее различие присуще человеку, но единичные случаи имеются у некоторых животных, например защита птицами яиц под своими крыльями с целью сохранения своего вида. Птицы согревают яйца и понимают, что без согревания цыпленок из него не вылупиться. Другие ученые, отказываясь от этого, утверждают, что особенностью человека есть познание наук утверждением, и принятия знания слухом, т.е. о познанном высказывается, непознанного воспринимает слухом. Все это существует у попугая, сокола и др.¹⁸⁰

«Мудрецы утверждали, что особенностью человека являются две силы – сила теоретическая и сила практическая. Теоретическая сила – это то, что своей мыслью и сущностью человек познает общее и единичное, размышляя над ними. Практическая сила в том, что своим знанием человек создает картину внешнего [предмета]. И ясно, что эти две силы составляют особенности человечества [в отличие от всех животных]». ¹⁸¹

Сайид Сухраб был рационалистом. В его гносеологии разум имеет четыре ступени: «... разум материальный или потенциальный, разум по опыту, действующий разум и отвлеченный разум». ¹⁸² Что же представляют собой

¹⁷⁹ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа.., С. 28.

¹⁸⁰ Там же. – С. 29.

¹⁸¹ Там же.

¹⁸² Цит. по: Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. – Душанбе: Дониш, 1976. – 144 с.

эти разумы? Сайид Сухраб объясняет их следующим образом: «Потенциальный разум – это сила, свободная от форм знания, но способная воспринимать их. Она присуща детям и новорожденным. Разум по опыту – сила, имеющая определенные знания и способная к самопознанию через имеющиеся знания. Она свойственна мудрецам. Действующий разум – сила, которая имеет данные о бытии и при их воспроизведении не нуждается в размышлении, а воспроизводит их благодаря силе разума. [Эта сила] свойственна ученым и философам. Отвлеченный разум имеет отношение к началу бытия, как например, умопостигаемые формы, содержащиеся в мировом разуме и мировой душе. Он аналогичен зеркалу или прозрачному предмету, отражающему противостоящий ему предмет. Разум этот присущ пророкам, имамам и хужжатам».¹⁸³

Разум – главный инструмент познания, поведения и деятельности человека. Сайид Сухраб не входит в детали учения о разуме, но утверждает, что все чувства, действия и мысли должны подчиняться разуму. Это требование он показывает на примере некоторых рассказов, содержание которых раскрывается методом таъвил.

§ 3.2. ТАЪВИЛ И ТАЪЛИМ. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НЕКОТОРЫХ АЯТОВ КОРАНА

По шиитско-исмаилитской традиции Сайид Сухраб из своего учения о познании делает определенные выводы о том, что в религии, а отчасти и в философии, источником истины или правильной мысли является имам.¹⁸⁴ Касаясь вопроса о роли исмаилитской иерархии, Сайид Сухраб находит, что каждому чувству и каждому началу в познании соответствуют определенные ранги – натык, асас, имам, хужжат, даъи.¹⁸⁵ Здесь Сайид Сухраб применяет рационализм в сфере религии, по-своему интерпретируя некоторые положения ислама путем таъвил. Таъвил (герменевтика, направленная на

¹⁸³ Цит.: там же.

¹⁸⁴ Сайид Сухраб. Сюю шаш сахифа., – С. 29.

¹⁸⁵ Там же. – С. 30.

поиски батин в аятах и рассказах Корана) — главный метод объяснения и понимания Сайидом Сухрабом все, что противоречит, по его мнению, разуму.

В трактате «Сию шаш сахифа...» каждой категории философии, как нами показано выше, посвящена отдельная глава (сахифа). Вместе с тем, все главы тематически связаны и вопросы в них излагаются в определенной последовательности.

Собственно категория «бытие» («хаст») рассматривается только в главе XVII и после изложения всех вопросов онтологии творения, о чем мы уже говорили. Такое рассмотрение вопросов онтологии для Сайида Сухраба имеет свою логику. Определяя сущность бытия, или устанавливая бытие мира как такового, Сайид Сухраб связывает с ним категории «движение» и «развитие» как присущие материальному и духовному миру свойства. Говоря о духовном мире, мыслитель прежде всего имеет в виду «мир религии», а затем все, что связано с душой и познанием. Тезис Сайида Сухраба об изменении религии во времени не противоречит учению о неизменности религии ислама, как самой совершенной веры, как последнего божественного откровения человечеству. Он соответствует общепринятому в исмаилизме учению о «священной истории», о циклах пророчества и последовательной смене шариатов во времени. Каждый натык (глаголющий пророк) приносит в мир новый шариат, отменяя шариат предыдущего пророка, сохраняя все позитивное в нем. Каждый новый шариат более совершенен. Это совершенство завершается шариатом ислама, за которым последует приход Махди, который не приносит нового шариата и не отменяет религию ислама, но открывает внутреннюю истину (хакикат) шариата, отменяя его внешние установления. В этой связи Сайид Сухраб с одобрением напоминает читателю опрометчивый с точки зрения ислама шаг по отмене захир шариата имамом Хасаном зикри-хи-с-саламом в 1164 году в Аламуте,¹⁸⁶ известное в

¹⁸⁶ Подробно об этом см.: Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. — М.: Наталис, 2011. — С. 446-450; Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. — М.: Наука, 1978. — С. 182-187; Додихудоев Х.

науке как «Великое воскресение» («Кайим ал-кийамат»). Кийамату в литературе по исмаилизму уделено много внимания, о чем будет сказано в своем месте, но все гипотезы о сущности этого акта до сих пор остаются не совсем убедительными.

Сайид Сухраб, как будет показано ниже, не входит в подробности религиозного акта Хасана и ограничивается анализом этого явления в теоретическом плане. Рассмотрим интерпретацию некоторых нарративов из Корана Сайидом Сухрабом.

Сайид Сухраб начинает с рассказа об Адаме и Еве, который имеет в антропологии ислама определенное значение. Сайид Сухраб, однако, говорит не о кораническом нарративе об Адам и Еве, но об учении неопределенных древних мыслителей о них. Поэтому посвященную им главу он называет «Истина о появлении Адама и Евы согласно учению древних». При этом он цитирует Коран и тем самым показывает, что речь у него идет о кораническом рассказе.

Сайид Сухраб рассказ о Адаме и Еве интерпретирует таким образом, что в нем едва ли можно найти религиозный смысл. По содержанию он является продолжением учения о вечности мира. Он пишет: «Знай, что из философии ученого и философа (вероятно, имеется в виду Насир Хусрав –К.Т.) порядок иерархии сущего полагает, что первая ступень из всех ступеней есть намек на связь (инъикод) между ними. Затем идут растения, после них животные, после животных человек. Следовательно, Адам не был первым человеком мира, но был, есть и будет. И то, что популярно утверждение, о том, что мира не было, и он был приведен в бытие и первым человеком мира был Адам, указывает на то, что как прошел период недели (неделя, в течение которой Бог сотворил мир – К. Т.), который продлился семь тысяч лет и наступил новый период и что мира не было и он был создан, и человек, который в начале каждой эпохи возглавляет новую религию, народ (миллат), его язык,

духовный путь (тарикат) людей, называется человеком эпохи, и людей, живущие при нем до конца его периода приравниваются к его детям».¹⁸⁷ Видимо здесь Сайид Сухраб имеет в виду пророков. Но ни о каком-либо грехопадении человека в духе христианства у Сайида Сухраба речи не идёт.

Далее Сайид Сухраб приводит аят из Корана: «Поистине, господь ваш — Аллах, который создал небеса и землю в шесть дней, а потом утвердился на троне»,¹⁸⁸ и даёт ему такое толкование: «То есть создал Господь милостивый небеса и землю за шесть дней и затем сел на трон» указывает на шесть дней обладателя шариата и он есть неделя Адама и затем периодов обладателей шариата, которых семь — Ной (Нух), Ибрагим (Иброхим), Моисей (Мусо), Исо (Христос) и Мухаммед. И каждый день из тех дней продлится тысяча лет».¹⁸⁹ Повествование о том, что после шести дней творения Бог сел на трон, Сайид Сухраб трактует как наступление эры мессии, прихода Махди в седьмом тысячелетии и тогда наступает время Кайим ал-кийамата (Великого вокресения).¹⁹⁰ Что касается Евы (Хаво), то она пара человека и её появление намекает на то, что парой человеку составляет дух (рух) и он указывает на человека, при котором благополучие шариата зависит от его знания, и он осведомлен о требованиях внутреннего смысла (батин). Это есть асас. Указание на Еву, как на женщину, пару человека, указывает на то, что асас в захир шариата подчиняется натыку (глаголющему пророку). Следовательно, Ева была уполномоченной повелением (амр) шариата Адама, как женщины ограничены повелениями мужей в соответствии с аятом: «Мужья стоят над женами за то, что Аллах дал одним преимущество перед другими и за то, что они расходуют из своего имущества».¹⁹¹ «А то, что говорится о создании Евы из левого ребра Адама, указывает на то, что приобретение знания (илм) и познания (маърифат) человеческой душой происходит орудиями животной души. И началом (источником — маншоъ) животной души есть пар

¹⁸⁷ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., С. 38.

¹⁸⁸ Коран, сура 7, аят 52(54).

¹⁸⁹ Коран, сура 22, аят 46(47).

¹⁹⁰ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., С. 39.

¹⁹¹ Коран, сура 4, аят 38(34).

(испарение), исходящее из нежной крови, которая собирается в специальном органе, которого называют сердцем, и место этого органа находится на левой стороне тела животных».¹⁹² Сайид Сухраб не забывает и про Иблиса и изгнания Адама и Евы из рая. Но у него этот нарратив получает иной смысл.

Сайид Сухраб методом таъвил подвергает анализу коранический рассказ об Иблисе: «И вот сказали мы ангелам: поклонитесь Адаму!» И поклонились они, кроме Иблиса».¹⁹³ Этот аят указывает на то, что все силы человеческие ангелы, и они подчиняются разумной силе человека, что заключает в себе смысл человека. *Иблис же есть страх* (боязнь, воображение – вахм, вохима). Например, человек заходит в темную комнату, где находится покойник. И сколько бы разум не внушал ему, что покойник это камень и его не надо бояться, но воображение приводит его в истерику и им овладевает страх. И в делах религии разум не признает ложь и, вероятно, сила воображения допускает её и большинство людей веруют в рассказы невежественных учителей и подражающие обманщики, которые без обучения (таълим) и посвящения (таълис) своим воображением подчиняются Иблису и называют его знанием и подчинением Богу и его Посланнику. В подтверждение своих слов Сайид Сухраб ссылается на Коран: «Он сказал: Ведь знание — у Аллаха, а я передаю вам то, с чем послан; но я вижу вы народ не ведущий».¹⁹⁴ Далее Сайид Сухраб подвергает критике тех, кто не признают истинные слова хужжатов, даъи, имама времени, переданные им Богом. Бог закрыл им глаза вуалью и потому они не отличают истинного Бога от ложного, и повиновались Иблису. Истинные знания возможны только через высших рангов исмаилитской иерархии.¹⁹⁵ Мы понимаем такую интерпретацию как демифологизацию некоторых мифов о человеке и мире и перевода их из религиозного знания в знание светское. Это видно на примере также других рассказов. Конечно, для современного человека, знакомого с научными

¹⁹² Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа.., – С. 39.

¹⁹³ Коран, сура 2, аят 32(34).

¹⁹⁴ Коран. Сура 46, аят 22(23); Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа.., – С.40.

¹⁹⁵ Там же. – С. 40-41.

знаниями о мире и человеке такие интерпретации не очень убедительны. Но для верующего человека XV века эти философские упражнения Сайида Сухраба имели определенное значение.

Продолжая обсуждение вопроса о Иблисе в образе Харриса и его борьбы с человеком, о введения им в заблуждения Адама и Евы и их изгнания из рая, но в связи со знанием шариата (илми шариат) и знанием кийамата. Сайид Сухраб приводит следующий аят: «Сегодня Я завершил для вас вашу религию и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией».¹⁹⁶ Сайид Сухраб в дополнении к этому аяту говорит о пределе совершенства шариата. Этот предел завершается шариатом Мухаммада. Он отмечает, что за этим наступает эпоха кийамат (Воскресения). Сайид Сухраб приводит толкование (таъвил) нескольких аятов Корана в пользу исмаилитской иерархии, обучающие паству истинной вере, о настоящем рае и аде в батинитском смысле. Дерево, плоды которого запрещено есть Адаму и Еве — это указание на знания Кийамата и знания имамата.

Сайид Сухраб считает человека «наместником (халифа) Бога на земле»¹⁹⁷ и ещё раз напоминает об отказе Иблиса поклоняться человеку.¹⁹⁸ При этом Иблис ссылается на то, что он сотворен из огня, а человек из глины, т.е. смеси земли и воды. Здесь Сайид Сухраб ведет речь о знании шариата (илми шариат) и знании Кийамата (илми кийамат) и утверждает, что человек, назначенный наместником Бога на земле, может вернуть шариат и на этом пути проливать много крови и страдания людям. По-видимому, Сайид Сухраб имеет в виду восстановление захир шариата, возвращения к танзил, отмененный Хасаном зикр-хи-с-саламом. Поэтому, выходя за рамки Корана, он говорит об имаме и асасе, которые уполномочены разъяснить (таълим) людям знания Кийамата. С его точки зрения Адам и Ева аллегории или метафоры. По знанию Кийамата Адам — натык (глаголющий пророк), а Ева — его асас (экзегет). Они были призваны объяснить людям знания Кийамата.

¹⁹⁶ Коран. Сура 2, аят 5; Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа... – С. 43.

¹⁹⁷ Там же. – С. 41. (Коран. Сура 2, аят 28(30)).

¹⁹⁸ Там же.

Как было отмечено выше, о подлинном знании или сущности Кийамата (Воскресения) исмаилитов современная наука почти ничего не знает. Каждый исследователь по-своему трактует этот вопрос, но ни один из имеющихся ответов нельзя считать достоверным с точки зрения противоположности шариата и хакиката, т.е. категории которые непосредственно раскрывают сущность данной проблемы.

Сайид Сухраб приводит аят Корана и передаёт его содержание в следующих словах: «Имам сказал, что я знаю то, чего вы не знаете».¹⁹⁹ И далее Сайид Сухраб утверждает, что Бог приспособил человека к тому, что он интеллигибельного превращает в сенсительного, а сенсительного в интеллигибельного. Иначе говоря, Сайид Сухраб был очень близок к пониманию связи теоретической деятельности человека с его практической деятельностью, хотя в понимании приобретения знания в пределах его гносеологии он был весьма слабым. Однако в данном случае это не помешало ему диалектически подойти к теоретической и практической деятельности человека в их взаимосвязи. В этом вопросе, однако, надо быть осторожным, чтобы не впасть в заблуждение.

Дело в том, что фатимидские теоретики исмаилизма и их низаритские коллеги вопрос этот рассматривали в религиозном плане, особенно Кирмани, а затем и Насир Хусрав. Кирмани подробно говорил о поклонении знанием и поклонении действием. Но лучше других мыслителей исмаилизма Насир Хисрав очень ясно излагает суть этих форм поклонения. В книге «Лик веры» (Ваджхи дин) Насир Хусрав утверждает, что смысл слова «хикмат» (мудрость) есть «действие со знанием».²⁰⁰ Чтобы верующий действовал в соответствии со знанием, он должен знать шариат ислама. Нельзя вслепую совершать те действия, которые требуются от верующего. «И тот, кто совершает действия шариата со знанием, тот «господин» (хоким). Но шариат имеет внешний (захир) и внутренний (батин) стороны и потому возникает

¹⁹⁹ Коран. Сура 2, аят 29 (31); Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа., – С. 41

²⁰⁰ Носири Хусрав. Вачхи дин.– Душанбе: Амри илм, 202. – С. 45.

необходимость в таъвиле (толковании) и таълеме (обучении). Как у Насира Хусрав, так и Сайида Сухраба деятельность по знанию относится не только к религии, но и ко всей человеческой жизни.

Одним из важных пунктов в учении Сайид Сухраба в трактате «Сию шаш сахифа...» является пророчество (нубувват), традиционная тема исмаилитов и называется «Об объяснении пророчества «посланника Божьего», его цели, власти и праве толкования». В начале главы Сайид Сухраб определяет термин «пророчество» (нубувват) и в духе исмаилитской мистики, утверждает, что «пророчество представляет собой то, что когда душа определенного человека попадает под милостью (файз) Универсального интеллекта и Универсальной души. Это бывает три вида: или откровением (вахи), или вдохновением (илхом), или во сне». Наби переводится как осведомленный» (огох шудан). По обычаю таким называют человека, который предупреждает некоторых из рабов об истине и лжи, как например, некоторые уполномоченные (мозуны) при разрешении (или поддержке имама времени) направляются господином времени в определенную область (чазира), чтобы наставлять её население на истинный путь».²⁰¹ Такими же пророками могут быть в начале нового шариата даъи, но имеющий свою новую книгу, оставленную общине и такими могут быть пророки каждого века. Но истинным пророком может быть человек, в котором все три качества (вахй, илхам ва хоб) объединены и в народе их называют пророками (анбиё). Последние, по-видимому, означают натыков (глаголющих пророков), каждый из которых имеет книгу с изложением его религии и шариата. Сам Сайид Сухраб в данной главе о семи пророках священной истории ничего не пишет. Очевидно, глава посвящена высшей иерархии исмаилизма. Поэтому в его изложении за натыком следует васи или асас – истолкователь учения натыка.

Но Сайид Сухраб изложение вопроса о васи начинается с простого словарного его значения. Васи называют человека, которого кто-то после

²⁰¹ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 43-44.

себя оставляет попечителем своего имущества, детей, чтобы он выполнял все, что требуется для спокойной жизни его семьи. В мире религии васи называют человека, который при натыке-пророке был ученым по толкованию его шариата и книги. Натык назначает его ответственным за свое имущество, под которым имеется в виду священная книга и шариат, а его детьми верующие из его народа или племени. И те из его последователей, которые приняли и батин, и захир книги и шариата подобны сыновьям, а те, кто остались верными только танзил и захир подобны дочерям пророка. Такое утверждение Сайид Сухраб выдаёт за общее правило религий, но в действительности это шиитско-исмаилитский догмат, который во все времена существования шиизма имело существенное значение. При этом автор осуждает тех, кто выдает себя за пророков, не имея на это ни небесных, ни земных признаков.

В связи с обсуждением вопроса о пророчестве Сайид Сухраб продолжает обсуждение вопрос о пророчестве в более широком плане, останавливаясь на такие понятия как «откровение» (вахй), «вдохновение» (илхом), «сон» (хоб), Коран (танзил), «толкование» (таъвил) и о причине направления народам пророков (сабаби ба мардум фиристодани анбиё). Здесь Сайид Сухраб ничего нового не сообщает. Более того, он повторяет многое из того, что писал в предыдущей главе, иногда дословно, иногда в новой интерпретации. Так, Сайид Сухраб пишет, что откровение (вахи), вдохновение (илхом) и сон (хоб) — это воздействия, которые Универсальный разум и Универсальная душа оказывают на говорящую душу человека различными способами. Подробное описание всех этих трех явлений в человеке Сайид Сухраб, по его словам, даёт в трактате «Пределы» («Худудийа»),²⁰² но трактат, кажется, потерян. В этой же главе Сайид Сухраб объясняет смысл танзил, таъвил, шариат и хакикат в религиозном и общечеловеческом смысле. Единственная мысль, которая заслуживает внимание в этих определениях, это то, что танзил и шариат, танзил и захир изменчивы, как изменчив видимый мир, а

²⁰² Там же. – С. 6.

батин и хакикат вечны, как вечен тот мир. Каждый человек в своей жизни ищет смысл внешнего – батин в захире, – пока не достигнет хакиката. Этот суфийско-исмаилитский догмат приводит Сайид Сухраба к необходимости пророков и религиозной иерархии, призванные руководит на этом пути верующими.

О причине направления человечеству пророков Сайид Сухраб пишет: «Но причина направления пророков народам заключается в том, как знают проницательные, что на ступени минералов, как первая ступень сложных тел, некоторые такие, что от воздействия солнца кроме тепла ничего принимать не могут и от сияния солнечного света не получают пользы, как черное [тело]. Некоторые другие воздействия солнечных лучей, что есть свет, воспринимают и переносят в другое место, как над отверстием на крыше дома для освещения. Таким образом, и в человеческих душах тоже иногда большинство блага Универсального интеллекта и Универсальной души не могут быть восприняты и это присуще большинству людей. Но некоторые другие человеческие души, идущее от Универсального разума и Универсальной души благо, воспринимают и передают это благо другим душам по мере способности и одаренности каждого человека. И это души пророков, асасов и худджатов. И как стало известно из сказанного, ни для кого не секрет, что деятельность человека относительно средства жизни и миру иному (маод) двояко: одни осуществимы, а другие не осуществимы. И это скрытно от непосвященных, кроме пророков».²⁰³ Пророки руководят людьми в их религиозных и мирских делах, поощряют при свершении ими добрых дел, и наказывают при совершении злых. Кроме того, пророк должен объяснить народу непонятные их уму вещи и объяснить их примерами из чувственных вещей, чтобы удовлетворить их надежду. А от некоторых, присущих их уму и хитрости, остерегать, как сказано, злодеев отправить в ад, где бушует страшный огонь, а добродетелей в рай, где блага и богатства.²⁰⁴

²⁰³ Там же. – С. 46-47.

²⁰⁴ Там же. – С. 48.

Далее Сайид Сухраб указывает на моральные понятия добросердечность и злодеяния и их последствия для человека. Здесь необходимо отметить, что её содержание соответствует учению исмаилитов о Кийамате (Воскресение) и Кийамат-ал-кийамате (Великое воскресение). Уже в самом начале, при определении савоб, Сайид Сухраб говорит: «Знай, что добро есть познание и повиновение Каъиму кийамата пресвятому [Хасану] зикри-хи-с-саламу. И непризнания этого господина возмездием, гневом, бунтом есть злодеяние. И приход пророков есть указание и наставление (хидоят) народов на Кайим ал-кийамат. Как и следует исмаилитскому эмиссару, Сайид Сухраб обращается к аяту Корана: «О чем они спрашивают друг друга? О вести великой, относительно которой они разногласны. Но нет, они узнают».²⁰⁵ Мы не можем знать относительно какой «великой вести» в Коране речь идет. Но у Сайида Сухраба очевидно речь идет об учении Хасана ала Зикри-хи-с-салам, которое не было принято частью исмаилитов Аламута и которые, как утверждают исследователи низаризма, втайне от имама исполняли все предписания захир шариата.²⁰⁶

Возражение вызывало и родословная самого Хасана, уже как имама. В литературе по низаризму одни стремятся доказать, что Хасан был прямым потомком имама Али и имеет непосредственное отношение к имамам, которые считают его продолжателем линии имамов от Али до имама времени; другие, в том числе отец Хасана – Кийа Мухаммед ибн Кийа Бузург Умед не считал себя имамом, а только даъи имама. То есть Хасан не был из рода имамов и первым из правителей Аламута объявил себя имамом и прямым потомком Алидов. В современной низаритской традиции Хасан считается имамом.²⁰⁷ Однако вопрос требует дальнейших поисков связи Хасана ала зикри-хи-с-салама с предками исмаилитских имамов.

Возвращаясь к нашей проблеме, отметим, что Сайид Сухраб отмечает важное для понимания этого вопроса сообщение. Он пишет: «И во времена

²⁰⁵ Коран. Сура 78, аяты 1-4; Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 48.

²⁰⁶ См.: Строева Л.В. Государство исмаилитов, – С. 190.

²⁰⁷ Подробнее см.: там же. – С. 190-196.

появления Кайим ал-кийамата мир религии очиститься от ереси (куфр) и мятежей (исён), кроме повелений и распоряжений имама времени и в мире не будет кайима. Никакие превращения с душами не происходят, кроме тех, которые пожелает Бог. Как утверждает святой хужджат (Насир Хусрав – К. Т.), при появлении Кайима Универсальная душа достигнет степени Универсального Разума и каждая душа из душ правоверных и униженных находит у Кайима кийамата свои пожелания. Те, кто были правоверными и нуждающимися и подчинялись истинному имаму и в мире признали в своей жизни Кайима кийамата, присоединяются к Универсальной душе, как хужджата времени и Слово Повеления как Кайим, будут обладать вечным богатством и силой, блаженством и радостью без всякого посредника. Это и есть вечное добро и бесконечное блаженство (рохати сармади)».²⁰⁸ И, наоборот, те, кто были не верующими и не понимали истинную причину творения мира и не познали кайима, относятся к той группе, о которой в Коране сказано: «О, вы, которые уверовали! Веруйте в Аллаха и Его посланника, и писание, которое Он низвел своему посланнику, и писание, которое Он низвел раньше. Кто не верить в Аллаха и Его ангелов, Его писания, и Его посланников, и в последний день, тот заблудился далеким заблуждением».²⁰⁹ Сайид Сухраб под «ангелами» понимает асасов, истинных имамов называет книгами Бога и не верят в истинных посланников – хужджатов, даъи, которые являются посланниками истинных имамов и такие люди, как неверующие в дни кийамат и последний день, будут наказаны таким образом, что если собирать все болезни, все невзгоды и все другие бедствия, то их наказание будет с этими не сравним. Это и есть вечное наказание и вечное несчастье (икоби абади ва шаковати азаали).²¹⁰

Сайид Сухраб в связи с этим объясняет «конечный путь» (рохи охират), и о причинах боязни людей этого. Конечный (последний) путь есть возвращение индивидуальной души к своему месту, откуда она пришла.

²⁰⁸ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 48.

²⁰⁹ Коран. Сура 4, аят 135(136).

²¹⁰ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 48-49.

Человек является человеком благодаря душе, которая абсолютно и тесно связана со своим творцом, но из-за связи с телесным забыла про это. Но если человек куда шел, он может вернуться обратно. Загробная жизнь наподобие этого. Сайид Сухраб, однако, по-своему истолковывает этот догмат и утверждает, ссылаясь на аят 13 Суры 57 Корана, что это обращение к натыкам о том, что они должны повернуться к мубдеъ, который есть имамат и повеление «Будь!» и натыки удостоиваются света знания,²¹¹ которое делают достоянием всех людей.

Сайид Сухраб причинами страха людей на этом пути считает три вещи. Во-первых, по необходимости природы ухода наподобие вожделения, гнева, привязанности к богатству и места. Для разъяснения этой мысли Сайид Сухраб приводит аят: «Вот жильё последнее. Мы даем его тем, кто не желает величаться на земле или распространять нечестие. А конец за богобоязненными».²¹² Смысл состоит в том, пишет Сайид Сухраб, что речь идет о входе в мир религии, что есть последний вход, который доступен только людям, которые по природе не стремятся иметь над народом власть, отвергают смуту, т.е. отвергают ложный путь в религии. Сайид Сухраб просит у имама знания того, как избавить людей от шайтанов, которые вводят в заблуждение людей в вере и в знании Кийамата и чтобы народ отвернулся от них.

Далее Сайид Сухраб обсуждает традиционную тему про мабдаъ (исхождение) ва маод (возвращение) или, как он выражается, Ночь познания и День Воскресения. На первый взгляд кажется, что Сайид Сухраб обсуждает традиционную суфийско-исмаилитскую проблему об исходе (мабдаъ) и возвращении (маод). Однако, содержание главы более сложное для понимания, чем простая констатация исхождения и возвращения. Некоторые мудрецы утверждают, что мабдаъ есть совокупность составных частей чего-то, маод есть разделение на части этого целого.²¹³ И известно, что такого

²¹¹ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 49.

²¹² Коран. Сура 28, аят 83(83).

²¹³ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 51.

вида мабдаъ ва маод можно находить только на ступени минералов, растений и животных и в некоторых человеческих индивидах, не достигших свойств человека. Но души человеческие, которые путем просвещения и истины для них возможны вечные мабдаъ ва маод. Сайид Сухраб считает, что мабдаъ называют место, откуда исходят все воздействия (асар), а маодом называют место возвращения и еще называют местом, откуда приходят. Тогда мабдаъ и маод существуют в единстве. Следовательно, мабдаъ и маод есть говорящая душа, если она достигла совершенства и стала повелением «Будь!» (Кун!). Появление совокупности всего сущего происходит благодаря повелению «Будь!» и поскольку совершенная душа вернется к своему началу, то его маодом будет повеление «Будь!, а местом его самости (зот) имам. Тогда душа становится «знающей», что означает познание имама своего времени. Далее следует наставление о сохранении религии ислама как истинной религии и исмаилитской иерархии, кому доверено таъвил Корана. В целом суть учения Сайид Сухраба состоит в том, что Бог сотворил людей и в последующем возвращает их к себе.²¹⁴

После анализа многих вариантов мабдаъ ва маод Сайид Сухраб делает несколько важных выводов относительно изменения и развития мира.

В мире религии целью ночи почета и целью времени скрытия есть имам. В этом аяте «ночь могущества лучше тысячи месяцев»,²¹⁵ месяц есть аллегория (намек) на пророков. И цель от Дня вокресения есть время открытия имама. До появления какого-либо натыка действует шариат в течение тысячелетия и каждый новый натык появляется в это время. Один раз в пятьдесят тысяч лет шариаты исчезают и в это время хужджатом тоже в сущности является имам. Установление философов здесь таков, утверждает Сайид Сухраб, что в этом проявлении все, что ниже в [иерархии] сущих начинает развиваться. Даже черные камни достигнут степени растений. То есть совокупность сил природы и духов абсолютно стремятся к истине, что

²¹⁴ См.: Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа.., – С. 52.

²¹⁵ Коран. Сура 97, аят 4.

есть мубдаъ и этот день продлится пятьдесят тысяч лет. И это явление называется Кийамат ал-Кийамат. На это указывает и Коран».²¹⁶

Кийамайт (День воскресения) Сайид Сухрабу представляется как процесс взаимного перехода батин в захир и захир в батин. Сайид Сухраб пишет: «Знай, что ищущий ясности человек должен мыслит таким образом, что кийамат в мире [повеления] (олами амри) состоит из превращения батина в захир, а в мире тварном (олами халки) состоит в переходе захир в батин. В мире религии кийамат есть имамат, который является всегда существующим и превращения в нем не являются целью и известно, что каждый из названных нами кийамат имеет свои ступени. И поэтому размышление о каждой ступени в Коране приводится в нескольких ясных названиях, таких как час (соат), день воскресения (явм-ал-кийамат), день сбора (явм-ал-джамъ), день тафобина, день знания (явм-ал-фазл), день религии (явм-ад-дин), ал-томат-ал-кубро (Великое Воскресение) и др. В некоторых случаях кийамат занимает три и пятьдесят тысяч лет».²¹⁷

В области религии тоже происходят разные изменения в положении натыка, имама, худжжата и других членов религиозной иерархии. Но самое важное в этой главе это утверждение Сайид Сухраба о появлении Хасана Саббаха и Хасана ала зикри-хи-с-салама, при котором были устранены многие несправедливости (таколиф) рабов божьих.²¹⁸

О разных аспектах кийамата Сайид Сухраб, его признанию, писал в книге «Равзат ал-мутааллимин» (Сад учеников), но, к сожалению, она ещё не найдена и мы о её содержании ничего не знаем. Возможно, некоторые мысли, высказанные Сайидом Сухрабом в «Сию шаш сахифа» более подробно изложены в указанной книге. Так, он утверждает, что в Кийамате могут случиться два события: первое – умерщвление всей жизни (миронидани ахли хаёт) и второе – возвращение к жизни всех мертвых (зинда гардонидани мурдагон). Первый случай, который касается мертвых, в мире творения

²¹⁶ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 53; Коран. Сура сура 86, аят 9.

²¹⁷ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 54.

²¹⁸ Там же. – С. 55.

(олами халки) есть указание на появления наследия (осор) великих эпох (карони азим) и в мире религии указывает на (нафча) с целью умерщвления в писаниях (словах) истинных натыков (нотикони хак), миссионеров (дуьот), что является исправлением недостатка писаний сторонников танзил и раскрытия сторонников таъвила, допустивших ошибки против истины.²¹⁹ И Бог уничтожает их бытие, знания и видения. Когда истинное слово для сторонников танзил остается скрытым, приводим истинных натыков и даьи, чтобы поговорили с ними и прояснят для них то, как они неправильно поняли наши слова в Коране.²²⁰

Второе событие, связанное с оживлением мертвых в мире творений (олами халки) есть указание на появления видов и классов (асноф) сущих и после великого периода, который продлится пятьдесят тысяч лет, в мире религии указывает на воскресение натыками и истинными даьи невежественных мертвецов своим учением.²²¹

И изменение земли в мире творений происходит после завершения периода Сатурна, составляющего тридцать тысяч лет. Учение философов заключается в том, что рабеъ (весна) становится местом воды наподобие того, что земной шар лишится воды и высохнет и глины её с течением времени под влиянием солнечных лучей превращаются в горы. Другое изменение произойдет через пятьдесят тысяч лет, а коренное изменение произойдет через триста тысяч лет. Он является периодом совокупности планет и звёзд в самом начале периода Овен (Хамал). И в мире религии изменение мира (земли) означает превращение ложных знаний в истинные знания. И не скрытно от знающих, что слово повеления есть определение поддержки книги творения. Следовательно, исписанные страницы есть мир книги Бога, а доьийён – существующие его ятов. Таким образом, тот, кто занят чтением мира вещей и творений (олами халк ва халки) и аятов этого наблюдаемого [мира] после определенного состояния и дня в день прочитает

²¹⁹ Там же. – С. 55.

²²⁰ Коран. Сура 27, аят 81.

²²¹ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа., – С. 56.

его, наподобие того, кто читает письмо букву за буквой, фразу за фразой. Но сторонники успеха (ахли тавфик), которые наставлены на правильный путь и их глаза освещены его светом и читая, они достигли мира веления (олами амри), в совокупности прочли книгу в целом, которая есть мир творений, восходит и наподобие человека, закрывающего письмо после прочтения. И на это указывает аят: «В тот день, когда Мы скрутим небо, как писец свертывает свитки».²²²

В связи с учением о Кийамате Сайид Сухраб даёт «толкование двух миров», которые называются потусторонний мир и посюсторонний мир (или «этот мир» и «тот мир»). Но прежде, чем раскрыть содержание этих миров, Сайид Сухраб рассуждает о небесах и земле. Сайид Сухраб утверждает, что все, что существует на земле имеет связанную с ним форму. Вещь не меняется по форме и форма выражает истину (сущность) этой вещи. «Знай, что истина вещи, то есть та, с которой форма тесно связана, называется миром повелений (олами амр), а их форму миром творений (олами халк). Эти два мира именуется по-разному. Например, внутреннее (батин) и внешнее (захир), небеса (малакут) и ангелы (малак), тайный мир (олами гайб) и мир свидетельств (олами шаходат), интеллигибельный (маъкул) и сенсигельный (махсусот), загробная жизнь (охират) и мир (дунё), тот мир (он чохон) и этот мир (ин чохон), духовный мир (олами рухониёт) и физический мир (олами чисмониёт).²²³

Сайид Сухраб отмечает, что во всех периодах этот мир и его бытие взаимозависимы, как, например, бытие и совершенство тела зависимы от души, а души от тела. В подтверждении этой мысли Сайид Сухраб цитирует Насира Хусрава: «Душа и тело вместе есть тело, а тело и душа вместе суть душа. Интеллигибельный и сенсигельный вместе есть чувственный. Если добавить душу к телу, есть тело; если тело прибавит к душе, то получится

²²² Коран. 21, 104; Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 57.

²²³ Там же. – С. 57.

душа. Если сенсительное узреть глазами оно интеллигибельное и наоборот. Если чувственное рассмотреть глазами истины, оно интеллигибельное».²²⁴

Интересным является учение Сайида Сухраба о промежуточных телах – хашрун (дословно: День воскресения, Судный день). В этой части Сайид Сухраб обсуждает интересное явление о телах, которые лежат между минералами и растениями, между растениями и животными и между животными и человеком. Иначе говоря, речь идет о промежуточных видах неорганических тел и организмов, одновременно относящихся к низшим классам и высшему царству природы, имеющие признаки и того и другого. Сайид Сухраб пишет: «Знай, что промежуточное тело относится к видам связь (иттисол) последней ступени одного царства природы к другому, низшей к высшему и определение штуки кораллы может подтвердить эту мысль. Коралл в море плавает как растение. Но если высушиться, то превращается в камень. И связь последней ступени растительных к первой ступени животных есть пальма, которая имеет самку и самца, и если отрезать ей голову, то она высушиться, как животное. Последняя ступень животных, связывающих их с первой ступенью [с человеком], есть обезьяна (хамдӯна)».²²⁵

Такая связь существует и в мышлении, где воображение, по мнению Сайида Сухраба, является последним звеном чувства и первой ступенью разумного познания. Такую же систему связи Сайид Сухраб видел в морали и других человеческих делах.

Новым для нас является сообщение Сайида Сухраба о деяниях (аъмол – действиях) и уважаемых писарей (переписчиков?): «Известно, что человеческие слова и дела (кавл ва феъл) проявляются в форме слов и движений и они не вечны и не постоянны. Но когда бытие слова получает форму писания (китобат), а дела – форму описания, они становятся вечными. Известно, что слова, высказанные кем-то и дела, кем-то совершенные

²²⁴ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа.., – С. 58.

²²⁵ Там же.

оставляют от человека след и поэтому повторение слов и дел становятся причиной писания этих слов и дел. Воздействия, которые оказывают слова и дела на человека, на самом деле есть книга или описание дел человека. Написание таких книг — чудо писцов-секретарей». Сухраб ссылается на Коран: «В тот день выйдут люди толпами, чтобы им показаны были их деяния; и кто сделал на вес пылинки добра, увидит его, и кто сделал на вес пылинки зла, увидит его».²²⁶ Здесь Сайид Сухраб возвращается к Судному дню, и в соответствии с официальным учением, говорит об ответственности каждого человека за свои деяния при его жизни на Земле. И в этой связи рассматривает такие вопросы, как грех (гунох), судные весы, о мосте Сирот, барзах (срединное положение) и другие религиозные вопросы. Но интересны не его перечисления этих вопросов, а их толкование Сайидом Сухрабом.

Сирот в переводе на таджикский означает «дорога», «путь». Но в религиозных учениях он означает «мост». Сайид Сухраб изложение данного вопроса начинает с классификации «сирот». Он пишет: «Учителя-философы разделяют сирот на три вида: кривой мост (сироти манкус), сломанный мост (сироти маглуб) и прямой мост (сироти мустаким). Сиротом называют дорогу. Дорога же имеет путников (прохожих). И все, которые ходят по дороге три: растения, животные и человек и в каждом из них движение чувственное и душевное. Следовательно, сирот тоже три. Сироти манкус присуще растениям, которые направлены к центру, а вершина – к среде. Его возвращение к четырем элементам и к природе. И воздействие души имеется у нас и у того, что выше минералов. Сломанный мост – это мост животных, которые по форме рук и ног стоят на земле. И голова их, хотя относительно растений, находится выше земли, но по отношению к человеку его голова ближе к земле и воздействие природы и его души ниже и возвращение его к минералам. Однако прямой мост – это мост человека. Голова его по форме направлена к среде, а рука поднята над землей, а ноги, как нижние, находятся на земле. И силой своей природы и души господствует над всеми,

²²⁶ Коран. Сура 99, аяты 7-8; Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа.. – С. 59-60.

находящимися ниже него – минералов, растений и животных. Благодаря разуму и поддержке Слова имеет влияние над горным миром. И физическое возвращение его к элементам, а духовное возвращение его, как главное в нем, к Универсальному разуму. Это суть человеческой души.²²⁷

О природе человеческого моста (вернее моста для человека) говорят, что это мост, протянутый над адом и он тоньше человеческого волоса и острее меча. Сайид Сухраб отмечает, что каждое действие бытия, что есть рай (бихишт), имеет два положения мысли – крайность (ифрот) и недооценка (тафрит). Крайность – это то, что в ней действие доводится до абсурда и мысль выходит за пределы допустимого преувеличения. Недооценка же заключается в том, что в ней характер и действие (феъл ва амал) опускаются таким образом, что не достигают цели. И надо действия держать в таком равновесии, чтобы они не перешли в крайность и недооценки типа «тоньше волоса и острее меча». Срединное (барзах) есть ступень между нижними и верхними, как например, ступень растений есть среднее между минералами и животными, поскольку минералы на ступени ниже, а животные – выше. Следовательно, промежуточных (барзах) большое множество.²²⁸

Коран описывает рай как место наслаждений. Сайид Сухраб тоже даёт своё понимание рая и райские врата. Его учение содержит исмаилитское толкование учения о рае. Его содержание не имеет ничего общего с учением, принятым в исламе и религиозном понимании рая и ада вообще. Сайид Сухраб пишет: «Знай, что рай (бихишт) в мире разума состоит (означает) из бытия (бако) и знания (дониш), а в вещественном мире – наслаждения (лаззот). Следовательно, рай состоит из сторонников истины и бытия, т.е. деятелей таъвила, которые познали истину откровения (танзил) и сторонников наслаждения (лаззот), которые являются сторонниками богатства (асхоби молу мулк). И население мира состоит из трех племен (тоифа): прошлые (собик), сильные (ямин) и северные (ахли шимол).

²²⁷ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа... – С. 61.

²²⁸ Там же. – С. 61-62.

Прошлые – это сторонники единобожия и совершенство рая появляется благодаря их существованию. Как, например, Пророк говорит о Салмане, что он достоин рая. Это племя называется сторонником чистилища (иъроф). Сторонники сильных являются поборниками порядка, добродетельные, постоянно занимаются самосовершенствованием. О них в Коране говорится, что «для них — горницы, выше которых горницы сооруженные...».²²⁹ Жители севера сторонники несогласия и верят в противоречия этого мира и их места в аду.²³⁰

«Знай, что популярна [мысль] о том, что райских врат восемь, и они указывают на восемь сил, имеющихся в человеке, которыми он воспринимает чувственные (махсусот), абстрактные (мавхумот) и разумные (маъкулот) вещи. Это пять внешних чувств, а также воображение, фантазия и разум. Когда эти восемь сил подчинены разуму, то внутри человека образуется правильное восприятие мира. Поэтому эти восемь чувств подобны восьми вратам рая.

Хранителем (хозин) рая является человек, чувства которого подчинены его разуму. И в нем не бывают черные мысли, и он постоянно занимается совершенствованием своей высокой морали и добрых дел, чтобы рай был вечно благоустроенным (ободи човид)».²³¹ В другом месте трактата «Сию шаш сахифа» Сайид Сухраб говорит о девятнадцати вратах рая. Это разные животные и человеческие чувства или силы, связанные с процессом приобретения знания о физическом мире. Сайид Сухраб пишет о следующих силах: «В животном, кроме сил, присущих минералам и растениям, существуют ещё 12 сил: первая сила – осязание (ломиса), при помощи которой животное воспринимает мягкость, твёрдость, теплоту, холодность вещей и её место кожа, которое покрывает все тело животного. Вторая сила – чувства слуха (соеа). Этим чувством животное воспринимает звуки и его место уши. Третья сила зрения(босира), при помощи которой животное

²²⁹ Коран. Сура 39, аят 21.

²³⁰ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа..., – С. 63.

²³¹ Там же.

видит вещи и её места в глазах. Четвертая сила обоняние (шомма), которое воспринимает запахи и её место в носу. Пятая сила вкуса (зоика), которой воспринимает вкус (вкусовое ощущение) тех или иных вещей и её место язык. Эти пять сил называются пятью внешними чувствами. Шестой – общее чувство (хисси муштарак), седьмой – воображение, (хаёл). Восьмой – фантазия (вохима), девятый – паять (хофиза). Десятый – обладание (мутасаррифа). И эти называются пятью внутренними чувствами. О них мы поговорим в 12 главе. Одиннадцатый – сила гнева (газаб). Это сила, при помощи которой животное старается победить иное или отвергает опасного (мазаррат). Двенадцатый — сила вожделения, сексуализм (кувваи шахвони), которая ищет наслаждения или интерес. Следовательно, на ступени животных существуют три вида души: естественная душа (нафси табии), растительная (наботи) и животная (хайвони)».²³²

В учении рае и о вратах рая Сайид Сухраб не следует за Насиром Хисравом. Насир Хисрав в книге «Ваджхи дин» с философской позиции объясняет, что «рай поистине есть [Универсальный] разум, а его вратами Пророк. Ключом к вратам рая являются слова свидетельства «Нет Бога, кроме Аллаха и Мухаммед Пророк его. Если человек принимает эти слова искренне (бо ихлос), то он становится ближе к Пророку, наподобие того, как человек ключом открывает двери дома и входит туда».²³³

Разъясняя этот тезис, Насир Хисрав пытается аргументировать свою мысль о том, что Разум есть Рай тем, что у людей все блаженство (рохат) и спокойствие (эмини) связаны с Универсальным разумом. «Разве не видишь, – пишет Насир Хусрав, – что как животные, лишённые разума, подвергаются страданиям. И тот из людей, кто больше владеет знаниями, он меньше всего страдает от земных неурядиц и никакая печаль мира его не коснется, никакие неудачи и убытки в мире не вызывают у него опасения. Но невежда от потери богатства и прегрешений, страдания и алчности погибнет. И

²³² Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа., – С. 23-24.

²³³ Носири Хусрав. Вачхи дин (Лик веры). – Душанбе: 2002. – С. 55.

поскольку Бог одарил человека таким количеством индивидуального разума, то многие страдания его не касаются. Это свидетельствует о том, что Универсальный разум воистину есть Рай и все блаженства и страдания в мире исходят от него».²³⁴ И все это Насир Хисрав связывает с «наукой толкования (илми таъвил) и утверждает, что тот, кто принял шариат без этой науки, перед ним врата рая закрыты. Ключом от рая считается и имам исмаилитов.

Сайид Сухраб не оставил без внимания также райские реки, их характеристики и путем таъвил объясняет их значение для понимания роли религиозной иерархии и качества каждого из её ступеней в просвещении верующих. Он, в соответствии с учением Корана, говорит о четырёх реках рая: водные реки, молочная река, медовая река и винная река. Сайид Сухраб воздерживается от характеристики этих рек вне таъвила и каждую из них связывает с ролью исмаилитской иерархии.

Сайид Сухраб очень неопределенно высказывается о действительности или реальности существования райских рек и их земных значений. После долгих объяснений, он приводит стих:

Дар мазхаби мо бодахури халол аст, валекин,
Бе руи ту, эй сарви хиромон, харом аст.²³⁵
В нашей вере дозволено пить вина, но,
Оно не дозволено, о красавица, без твоего лицезрения.

Сайид Сухраб даёт также толкование рассказов о гуриях и райском дереве.

Свой таъвил некоторых аятов Корана Сайид Сухраб завершает толкованием ада, адских врат и их ключах (забонаи дузах). Он пишет: «Знай, что ад состоит из бесполезности, брэнности и страдания. Адскими

²³⁴ Носири хусрав. Вачхи дин, – С. 55-56.

²³⁵ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа., – С. 65.

называются сторонники бесполезного, брэнного и страдающие. И ад имеет семь врат, как сказано в Коране: «У неё (геенны) семь врат и у каждой врат из них — отдельная часть».²³⁶ Эти семь врат указывают на семь чувств человека, то есть пять внешних чувств, воображение и боязнь (вахм). Когда эти семь чувств не подчинены разуму, не действуют велениями разума, тогда они идут по пути животной природы, и каждый из них тянет человека к склонности к чувственному (телесному) и наслаждению брэнным, и животным вожделениям (зулмоти шахвони) и этот человек доходит до врат ада. Следовательно, для человека эти семь чувств подобны семи вратам ада».²³⁷ Ключей от врат ада 19. Это 19 животных сил или чувства, которые, при непокорности разуму, становятся причиной изменений человеческой природы, его морали.

Завершая этот раздел, хотелось бы отметить, что Сайид Сухраб использует таъвил (герменевтику) как метод эмансипации мышления (разума) от религиозного фанатизма. Он открыто не отвергает толкуемые им аяты Корана, но находит в них такой смысл, что все рассказы о рае и аде, Адаме и Еве, мосте Сирот, гуриях и Иблисе находят свое земное воплощение в зависимости от образа жизни и поведения человека. Он критически относится, например, к рассказу о мосте Сирот как не в меру преувеличенный и с недоверием относится к его характеристикам.

Таковы основные взгляды Сухраба на мифы и религиозных рассказов, бытовавших среди верующих его времени.

²³⁶ Коран. Сура 15, аят 44; Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа.., – С. 68.

²³⁷ Сайид Сухраб. Сию шаш сахифа.., – С. 77-78.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ философских и религиозных проблем, исследованных Сайидом Сухрабом в трактате «Сию шаш сахифа» показывает, что это произведение только формально считается им «вероучительной» книгой. По своему содержанию, постановке вопросов и ответов на них она больше философский труд, чем религиозный. Философия же Сайида Сухраба имела тенденции к свободомыслию и вольнодумству. Это можно объяснить социально-политическими условиями, в которые низариты попали после разгрома их государства монголами. Сайид Сухраб, как и его современники, не забыли трагические события середины XIII века, когда монгольские войска при поддержке части мусульманской исмаилитской политической элиты и духовенства разгромили низаритское государство Аламута (1256). Было физически уничтожено население исмаилитских крепостей, не щадя детей, женщин и стариков, сожжены богатые библиотеки и другие достижения низаритской исмаилитской культуры. Но мировоззрение Сайида Сухраба сложилось и под влиянием той экономической и социально-политической обстановки, которая сложилась в Средней Азии и Иране до XV века. Она, с одной стороны, характеризуется раздробленностью Ирана, а с другой, – упадком экономики, уровня жизни. Однако, в XV веке происходит оживление культурной жизни, появляются новые культурные центры региона — Самарканд и Герат.

Сайид Сухраб жил и творил, вел пропаганду идей исмаилизма в бедных районах Средней Азии, среди не только коренного населения — последователей известного таджикского поэта, философа и путешественника Насира Хисрава (1004-ум. после 1076), но и переселенцев из Аламута, предки которых переселились сюда ещё с середины XIII в.

Несмотря на смутное время и раздробленности Ирана и сопредельных стран в XV веке культурное развитие региона шло большими темпами. Развивалась литература, возникали новые течения общественной мысли, открывались библиотеки, возникали новые культурные центры как Герат. Именно в Герате Сайид Сухраб получил образование, вел пропаганду исмаилизма и затем был направлен в Бадахшан. Он остановился в Юмгане, где находилась гробница Насира Хусрава.

Сайид Сухраб оставил после себя несколько религиозно-философских трактатов, из которых на сегодня сохранился только один — «Сию шаш сахифа дар масоили хикмат ва таъвилоти баъзе оёти Куръон». Этот небольшой трактат в доступной форме излагает философию исмаилизма и показывает пример интерпретации некоторых аятов Корана методом таъвил в соответствии с его онтологией и гносеологией, которые имеют в большей степени философское содержание, чем теологическое.

В своей онтологии Сайид Сухраб продолжает исмаилитскую традицию. Его философия начинается с рассмотрения Первоначал мира, их появления и сущности. В согласии с исламской космологией Сайид Сухраб считает, что причиной возникновения всего являлось божественное Слово «Кун!» («Будь!»), означающее повеление (амр) Бога. О самом Боге, его атрибутах, возможности Его познаваемости или непознаваемости Сайид Сухраб ничего не пишет, хотя был верен исламскому тавхиду. Первым в ряду Первоначал мира он ставит Универсальный интеллект, который был сотворен божественным амр (Слово) вне времени. Универсальный интеллект создал Универсальную душу, вместе с которой возникает время. Она же порождает движение, стремясь достичь степени совершенства Универсального интеллекта. Это традиционная концепция исмаилитских философов, связанная с использованием теории эманации неоплатонизма и приспособленная к исламу. Мир возникает по нисходящей линии: Универсальная душа порождает общую материю, которая есть абсолютное

тело (чисми мутлак), способная принимать различные формы (сурат) из комбинации четырёх элементов.

Материя имеет четыре вида: первичная, общая, естественная и строительная, каждая из которых играет определенную роль в создании мира чувственных вещей.

Интересной в онтологии Сайида Сухраба является идея о движении и развитии как чувственного, так и духовного мира. Идея эта содержит учение о вечности мира, времени и пространстве, движения и развития. В изложении этих вопросов Сайид Сухраб отходит от традиционных взглядов исмаилитов и в противоречии с собственными взглядами о бытии, считал вечным, но изменчивым (не во всех течениях и школах философской мысли изменчивость трактуется как развитие или эволюция), что выражает его эволюцию. Правда, некоторые элементы теории эволюции в своё время развивали «Братья чистоты» и аль-Кирмани и возможно, что они оказали влияние на мировоззрение Сайида Сухраба. В литературе по исмаилизму эти идеи исмаилитской философии редко упоминаются.²³⁸ Отметим, что учение Сайида Сухраба о развитии и эволюции в природе и обществе отличается от концепции других исмаилитских мыслителей. Его концепции времени, в которой он рассматривает прошлое, настоящее и будущее время как непрерывное течение времени наводит на мысль, что он был близок к пониманию линейности времени. В диссертации, пользуясь терминологией Дугина, мы идеи Сайида Сухраба о мире называем «мистическим материализмом».

Многие исследователи философии исмаилизма, за исключением российского философа А. Смирнова, считают, что для исмаилитов, как для всей философии мусульманского Востока, характерно циклическое понимание времени. При рассмотрении исмаилитской концепции времени за основу берется их учение пророческих циклах. Однако такие исследователи

²³⁸ Нам известны только два исследователя, которые обращают внимание на понимание исмаилитами эволюции вещей и явлений природы у «Братьев чистоты» (А. К. Закуев) и аль Кирмани (А. Смирнов), о чем мы указываем в данной диссертации.

не учитывают тот факт, что цикл каждого глагольствующего пророка (натък) не есть простое повторение предыдущего цикла. Религия и шариат каждого пророка есть ступень в развитии религии и шариата, а потому кульминацией этого развития есть религия и шариат Мухаммеда. Сам пророк ислама является завершающим все циклы пророчества и печатью всех пророков. История человечества этим не завершается. И новым импульсом этой эволюции будет приход Махди, открывающим не новый шариат, но открывающий новую эпоху — эпоху хакиката (истины). Не будет преувеличением, если скажем, что такое понимание пророческих циклов напоминает спиралевидный образ развития, когда один цикл отрицает другого с удержанием элементов старого, а этот, в свою очередь, отрицается новым циклом, не теряя связи со старыми циклами. Можно было бы указать на элементы, которые вошли в ислам от иудаизма и христианства, а в последних элементы зороастризма и других древних религий Востока. Эту же структуру эволюции можно наблюдать в учении Сайида Сухраба о трех царствах природы. Из четырёх элементов возникает царство минералов с определенными свойствами. Растительный мир возникает из царства минералов с сохранением некоторых его свойств. Из царства растений произошли животные, из последних произошел человек. Животные и человек сохраняют в себе все качества минералов и растений, приобретая при этом новые свойства и качества. Человек, как вид рода животных, сохраняет в себе все, что имеется в растениях и животных. Но в нем возникают такие свойства или силы, которые отсутствуют у нижестоящих видов. Свидетельством того, что одно царство природы возникает из другого, является существование между ними промежуточных форм, как коррал между минералами и растительным миром, обезьяна же между животными и человеком. Однако, ни Сайид Сухраб, ни его предшественники не могли, в силу отсталости науки того времени, объяснить все это реальными процессами природы. И они обращались к мистике, в которой все переходы в природе или мире объясняются действиями Универсальной души или её воздействием на тела,

создавая в них форму растения, животного или человека. Эти формы называются растительной, животной и человеческой (говорящей) душами. При этом строение тела тоже имеет значение. Животная душа не может опуститься в тело растения, а человеческая душа в другого животного вида. Получается, что Универсальная душа создаёт все по восходящей линии от простых безжизненных минералов и четырех элементов или материи через растения и животных низших ступеней к человеку, как венцу природы.

Человек отличается от всех животных видов своим разумом, интеллектом, хотя, как утверждает Сайид Сухраб, у него много общего с животными. Он обнаруживает даже зачатки разума у животных, утверждая, что орел учит своих птенцов охоте, или все птицы греют яйца под своими перьями, чтобы получить потомство и так далее. Сайид Сухраб ничего не знал об инстинкте, который определяет поведение животных, но говоря о силах животной души, предостерегал человека от подчинения разума или говорящей души животным чувствам.

Однако в своей гносеологии Сайид Сухраб считает, что без сил животной души, человек не мог бы познавать мир.

Теория познания Сайида Сухраба начинается с изложения астрологической эмбриологии, в которой он излагает помесичное развитие плода под воздействием планет от зачатия до рождения, возникновения у него растительной и животной души и органов чувств. У ребенка отсутствует говорящая (человеческая) душа. Говорящая душа присоединяется к растительной и животной душе человека под воздействием Универсальной души и считается частицей или следом Универсального разума в его теле. Самое важное в этой мистике является, на наш взгляд, мысль о том, что говорящая душа или разум у ребенка формируется не сразу и спонтанно, а постепенно через воспитания родителями и приобретением социального опыта. Человек, таким образом, создается в течение долгого времени и проходит несколько ступеней совершенства. Новорожденный ребёнок ничем не отличается от животных и человеком его делает социальная среда, в

которой он растёт, приобретает навыки познания окружающего мира и освоения социального опыта путем таълим и самосовершенствования.

Сайид Сухраб в своем учении о чувственном познании придерживался общепринятую линию философии, обсуждая роль пяти внешних и пяти внутренних чувств человека в познании внешнего мира. С его точки зрения ни одно из внешних чувств не даёт знания об общем. Все внешние чувства только сообщают о свойствах отдельного предмета и явления, но общее или познание сущности не входит в их компетенции. Из пяти внутренних чувств тоже не все дают знания общего.

Общее или сущность познаётся разумом, но без материала внешних чувств он познавать общее не может. Сайид Сухрабу не удаётся найти то звено в познавательных силах, которое объяснило переход от чувственного познания к разумному или теоретическому. У него отсутствует представление об ощущении. Ему более известны общее восприятие и представление о внешнем мире.

Разум человека имеет несколько видов и каждый из них играет свою роль в познании. По традиции разум пророков и имамов особый вид разума, к которым все знания нисходят от Бога или Универсального интеллекта и которые они передают своим последователям. Пророки и имамы считаются учителями человечества, а свои знания они через таълим передают нижестоящим в религиозной иерархии — худджатам, даъи и другим посвященным в эзотерику низаризма.

Важным звеном в учениях Сайида Сухраба занимает таъвил (экзегетика, герменевтика) священных текстов, в данном конкретном случае аятов Корана, о чем указано в названии трактата автора. У него речь идёт о коранических аятах, повествующих об Адаме и Еве, рае и аде и ключах от их врат, Иблисе, реках рая и их свойствах, о гуриях и т.д.

Таъвил Сайида Сухраба, на наш взгляд, направлен на эмансипацию разума человека и подчинения чувств разуму. Сайид Сухраб отрицает физическое существование всех перечисленных выше явлений и трактует их

таким образом, что от их религиозной сущности мало что остаётся. Он связывает их с чувствами человека, его поведением и вместе с тем осуждает тех, чьи чувства выходят за рамки разума и они занимаются накоплением богатства, разбоем, забывая о том мире, куда душа направляется после смерти тела.

В заключении отметим, что всесторонний анализ философии Сайада Сухраба возможен в том случае, если исследователям удастся обнаружить утерянные его трактаты, в которых, вероятно, более обстоятельно изложена философия низоризма.

СПИСОК ИСПЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

I. ИСТОЧНИКИ

1. Сайид Сухраб Вали-и Бадахшани. Сию шаш сахифа дар масоили хикмат ва таъвилоти баъзе оёти Куръон (Тридцать шесть страниц о проблемах философии с толкованием некоторых аятов Корана). Бо тасхеи Хушанги Иджаки. – Техрон: Кайхон, 1961. – 82 с.
2. Ар-Рази, Абу Хатим. Аълум ан-нубувват (Пик пророчества). Тахкик, тасхех ва муаддимаи Салах ас-Сови ва Гулям Насир Аъвани. Мукадиммаи англиси С. Х. Наср. – Техран, 1381. – 354+6 с.
3. Ар-Рази, Абу Бакр. Избранные трактаты. Вступит. Статья, коммент. и прим. М. Диноршоева. – Душанбе: Дониш, 2014. – 404 с.
4. Аль-Кирмани, Хамид ад-дин. Успокоение разума. Пер. с арабск., предис. и коммент. А.В. Смирнова. – М.: «Ладомир», 1995. – 512 с.
5. Аш-Шахрастани, Мухаммад Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаби ал-милал ан-н-нихал). Ислам. Пер. с арабск., введ. и коммент. С.М. Прозорова. – М.: Наука, 1984. – 268 с.
6. Газали. Избавляющий от заблуждения. – Пер. с араб. А. В. Сагадеева//Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. с приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 211-266.
7. Газали. Правильные весы/Газали воскрешение наук о вере. Пер. с арабского, иссл. и комментарии В.В. Наумкина. – М.: Наука, 1980.
8. Ибн-Араби. Геммы мудрости/Перев. с арабск. А. В. Смирнова/Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М.: Наука (издательская фирма «Восточная литература»), 1993.– С. 148-290.

9. Катиб, Хасан-и Махмуд. Девони коимиёт. – Душанбе: Бухоро, 2014. – 594 с.
10. Коран. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. Изд. 2-е. – М.: Наука, 1986.
11. Насируддин Туси. Насирова этика. Пер. с перс., предисловие и коммен. У.А. Гафаровой.– Душанбе: Андалеб Р., 2014. – 404 с.
12. Насируддини Туси. Ахлоки носири. – Душанбе: Шучоиён, 2009. – 388 с.
13. Насир Хусрав. Раскрытие и освобождение//Приложение к диссертации Корнеевой Т. Г. Философские взгляды Насира Хусрава (на материале трактата «Раскрытие и освобождение»).- Диссер. на соискание ученой степени канд. философ. наук.– М.: ИФ РАН, 2015. – С. 136-233.
14. Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. Пер. с тадж. (перс.), вс. статья и коммент. М. Диноршоева. – Душанбе: Нодир, 2005. – 635 с.
15. Носири Хисрав. Девони ашъор. Ч.І. – Душанбе: Шучоиён, 2009. – 640 с.
16. Носири Хисрав. Девони ашъор. Ч.ІІ . – Душанбе: Шучоиён, 2009. – 648 с.
17. Носири Хусрав. Джомеъ ал-хикматайн.– Душанбе: Эр-Граф, 2011. – 312.
18. Носири Хусрав. Зод ал-мусофирин.– Душанбе: Дониш, 2010.– 511 с.
19. Носири Хусрав. Кушоиш ва рахоиш. – Душанбе: Эр-Граф, 2013.– 124 с.
20. Носири Хусрав. Сафарнома. –Душанбе: Бухоро, 2014. – 285 с.
21. Носири Хусрав. Хон-ул-ихвон. – Душанбе: Эр-Граф, 2012. – 332 с.
22. Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам аль-Мулька. – Пер., введ. в изучение памятника и прим. проф. Б.Н. Заходера. М.–Л.: Изд- во АН СССР, 1949. – 379 с.

НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

23. Ахундов М-Ф. Избранные философские произведения. – Баку: Изд-во АН Азербайджанской ССР, 1938.– 380 с.
24. Байбурди Ч.Г. Жизнь и творчество Низари — персидского поэта XIII-XIV вв. – М.: Наука, 1966. – 272 с.

25. Беляев Е.А. Мусульманское сектантство (Исторические очерки). – М.: «Наука», 1957.– 100 с.
26. Бертельс А.Е., Бакоев М. Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской автономной области экспедицией 1959-1963 гг.–М.: Наука, 1967. – С. 69-70.
27. Бертельс А.Е. Насир-и Хосров и исмаилизм.– М.: Изд-во восточной литературы, 1959.– 289 с.
28. Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии.– Сталинабад (Душанбе): Таджикгосиздат, 1961. – 332 с.
29. Васильцов К.С. Из истории исмаилитского призыва в Бадахшане// Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН//http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_/978-5-88431-277-7/
30. Васильцов К.С. Саййид Сухраб Вали-и Бадахшани и его трактат Сахифа ан-нозирин (рукопись из собрания СПб ФИВ РАН С1700//XXIV научная конференция «Источниковедение и историография стран Азии и Африки. 10-12 апреля 2007/Материалы конференции. – СПбУ, 2007. – 29.
31. Васильев Л.С. История Востока в 3-х томах. Т. I. – Высшая школа, 1998. – 303 с.
32. Гафуров Б. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М.: Наука, 1972. – 664 с.
33. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. с приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.– 330 с.
34. Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. – М.: Наталис, 2011. – 848 с.
35. Дафтари Ф. Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины. –М.: Ладомир, 2003. – 274 с.
36. Дафтари Ф. Легенды об ассасинах. Мифы об исмаилитах. – М.: Ладомир, 2000. – 212с.

37. Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в средние века. Сб. статей. Пер. с англ.– М.: Ладомир, 2006. – 319 с.
38. Джамал, Надийа Эбу. Выживание монголов: Низари Кухистани и непрерывность традиции исмаилитов в Персии. – Лондон-Нью-Йорк: И.Б. Таурис при сотрудничестве с Институтом исследований исмаилизма, 2002. – 190 с.
39. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси.– Изд. 2-е. – Душанбе: Дониш, 2012.– 191 с.
40. Додихудоев Х. Философский исмаилизм. – Душанбе: Эг-Граф, 2014. – 495 с.
41. Додихудоев Х. Философия крестьянского бунта. — Душанбе: Ирфон, 1987. – 432 с.
42. Додихудоев Х. Очерки философии исмаилизма. – Душанбе: Дониш, 1976. – 143 с.
43. Додихудоев Х., Тавуров К. Сайид Сухраб Вали о первоначалах мира и материи//Вестник Хорогского университета. Научный журнал. Серия 2. Гуманитарные науки.– 2015, № 11. – С. 208-221.
44. Иванов В.А. Очерки по истории исмаилизма/Пер. с англ.– СПб, 2011.– 200 с.
45. Искандаров Б. Восточная Бухара и Памир во второй половине XX в. Изд. 3-е. – Душанбе: Андалеб Р, 2015. – 664 с.
46. Искандаров Б. И. История Памира.– Хорог: Мерос, 1995. – 185 с.
47. История стран зарубежной Азии в средние века. – М.: Наука, 1970. – 640 с. и 25 карт.
48. История таджикской философии с древнейших времен до XV в. В трех томах. Т. II. – Душанбе: Дониш, 2011. – 788 с.
49. История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). В трех томах. Т. III. – Душанбе: Дониш, 2013. – 968 с.

65. Русские ученые об исмаилизме. Сб. статей. Под ред. С.М. Прозорова и Х. Элназарова. – СПбУ: Изд-во Санкт-Петербургского университета; Нестор-История, 2014. – 312 с.

991 ½ ðĒÓ ôâµđ û î 1 é ÚÿâçâÀ çôð³ ðò²÷â×âÿâÛ³ ê Ú÷Ñâ æ ÅÈÿôâÈÛ÷ð 1 ŠÈÛÿ³ 1 æ ùÄ ðòÅŠ/53361– 489 ç

67. Самиев А.Х. Историческое сознание как самосознание общества: социально-философский анализ. Душанбе: РТСУ, 2009.– 411 с.

68. Семенов А.А. Взгляд на Коран в восточном исмаилизме – ИРАН, Т. I, 1926. – 15 с.

69. Семенов А.А. К догматике памирского исмаилизма. – (XI глава «Лица веры» Насыр-и-Хосрова). – Ташкент, 1926. – 67 с.

70. Семенов А.А. Описание исмаилитских рукописей, собранных А.А. Семеновым//Известия Российской Академии наук, 1918. – С. 2190-2191.

71. Семенов А.А. Противоречие в учении о переселении души у памирских исмаилитов и у Насыр-и-Хосрова. – Отд. Оттиск из Бюллетеня С.А.Г.У. – № 9, 1925. – 16 с.

72. Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М.: Наука (издательская фирма «Восточная литература»), 1993.– 290 с.

73. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 504 с.

74. Смирнов. А.В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция // Этическая мысль: Ежегодник. М.: Институт философии, 2000. – С.46-70

75. Смирнов А. Справедливость (опыт контрастного понимания)// Средневековая арабская философия: проблемы и решения (Отв. ред. Е.А.Фролова). – М.: Изд-кая фирма «Восточная литература» РАН, 1998.– С. 250-295.

76. Смирнов А.В. Формула совершенства: завершенность круга//Хамид ад-дин аль-Кирмани. Успокоение разума. Пред., перев. с араб. и коммент. А.В. Смирнова. М.: Научно-изд. Центр «Ладомир», 1995. – С. 5-18.

: : 1½âôâÿâµ ± ± 1½÷šÈòšµšôâµð³ ÀÚÿâçâÀÚ³10Ê 1/4< : <1077; ç1

78. Средневековая арабская философия: проблемы и решения (Отв. ред. Е.А.Фролова). – М.: Изд-кая фирма «Восточная литература» РАН, 1998.–

79. Степанянц М.Т. Восточная философия. М., 1997, 503 с.

80. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М. Наука. 1987.– 192 с.

81. Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI-XIII вв. М.: Наука, 1978. – 275 с.

; 51 ½ÿ²âðâµ Ê 1 Ö âòžš×žÚ³ çâµš÷Ä šòòâÛâ Ýšÿâµšôð µ çùÀÚÂçôâÂ Èâð²÷Úòš æÿÚ í ðÉðÈðòÚ 22 ° ç²â÷ÚÚ ÀÚÿâçâÀÚÚ Ú çâµ÷šÉšòòâç²â1 0 æùÄ ðòÅš/4<; ; 10½1; 60; ; 1

; 61½ÿ²âðâµ Ê 1½ÿÀÚÂçôð³ Èâð²÷Úòð æÿÚ í ðÉðÈðòÚ1 0 æùÄ ðòÅš/4<<610 468ç1

84. Тавонофар М. Политическая и социальная философия государства Аламута. – Душанбе: Бухоро, 2015. – 168 с.

85. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие. — М., 2006. — 199 с.

86. Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебное пособие. – М.: 1995. – 175 с.

; : 1é ÷âÿâµð ß± 1¬ ÷âÿšÉð µš÷ó Ú ÑòòòÚ³ µ ð÷ðÂçôâÂ ÀÚÿâçâÀÚÚ10Ê 1/4<; 610 49; ç1

88. Хазраткулов М. Философские взгляды Садриддина Ширази.- Душанбе, 1985.-144 с.

89. Эльчибеков К. Общие религиозно-философские и фольклорно-мифологические обоснования иерархии духовенства в суфизме и исмаилизме. — Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974.

90. Арабзода Н. Носири Хусрав. – Душанбе: Маориф, 1994. – 176 с.
91. Арабзода Н. Чахони андешаи Носири Хусрав. – Душанбе: Нодир, 2003. – 258 с.
92. Дафтари Ф. Мухтасаре дар таърихи исмоилия. Суннатҳои як ҷамоати мусулмон. – Душанбе: Нодир, 2003. – 367 с. 57.
93. Дафтари Ф. Таърих ва ақоиди исмоилия. Перев. С англ. Ф. Бадраи. – Техран: Фарзан, 1996. –
94. Клемм В. Хотироти як маъмурийат. Сираи донишманд, сиёсатмадор, шоири исмоилия Муъйид фи-Дин Ширази. Аз англ. тарҷ. Ф. Бадраи. – Техран: 1383. – 175 с.
95. Комилов Р. Фалсафаи тоҷик аз аҳди бостон то имруз. – Душанбе: Ирфон, 2011. – 304 с.
96. Наср, Сайид Хусайн. Гулшани хақиқат. – Техрон: Суфиё, 2007. – 480 с.
97. Халили, Амир Хусайн Шах. Хафт рукни дин дар ибодати аҳли йақин. – Техран: Чашмандоз, 1386. – 136 с.
98. Хонсбергер Алис С. Носири Хусрав. Лаъли Бадахшон. – Душанбе: Нодир, 2003. – 328 с.
99. Tasnifot-i Khayr-khwa-i Herati (Works of Khayr-i kwai Hirati). Ed. In original Persian by W. Iwanow. A-13. – Tehran: Kayhan Press, 1961. – 154 p.

НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

100. Aga Khan III. Selected speeches and writings of sir Sultan Muhammad Shah. Vol. I. Ed., annot. end introduced by K.K. Aziz. – London: Regan Paul Internatoinal, 1997. – 1541 p.
101. Aga Khan III. Selected speeches and writings of sir Sultan Muhammad Shah. Vol. II. Ed., annot. end introduced by K.K. Aziz. – London: Regan Paul Internatoinal, 1997. – 1541 p.

102. Amanat Abbas. The Nuqtawi movement of Mahmud Pisikhani and his Persian cycle of mystical-materialism//Medieval Isma'ili History and Thought. – Ed. by F. Daftari. – London: Cambridge University Press, 1996. – Pp. 281-297.
103. Civil Society in the Muslim World. Contemporary Perspectives. Ed. by Amin B. Sajoo. – London: I.B. Tauris & Co Ltd., 2002. – 339 p.
104. Corbin H. Cyclical Time in Mazdeism and Ismailism//Eranos Yearbooks, Bollingen Series III, Vol. 3. Man and Time.– Princeton: Princeton University Press, 1983.– Pp. 115-172.
105. Corbin H. The Ismaili Response to the Polemic of Ghazali//Ismaili Contributions to Islamic Culture. Ed. S.H. Nasr. – Tehran, 1977. – P. 69-102.
106. Daftari F. A History of Shi'i Islam. – London: I.B. Tauris Publishers, 2013. – 315 p.
107. Lewis B. What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response.– London: Weidenfeld & Nicolson, 2002. – 200 p.
108. Mediaeval Ismaili History and Thought. Ed. by F. Daftari. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – 331 p.
109. Nanji, Azim. Ismailism//Islamic Spirituality: Foundations. Ed. Seyyed Hossein Nasr.–London: Routledge & Keegan Paul Ltd, 1987. - Pp. 179-198.
110. Nanji Azim. Isma'ili Philosophy // History of Islamic Philosophy/Ed. S. H. Nasr, O. Leaman.– London, 1996. Vol. 1.– Pp. 144-154.
111. Nasr S. H. Three Muslim sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Aravi, Camb., 1964.
112. Paradise of Submission. – A Medieval Treatise on Ismaili Thought. – A New Persian Edition and English Translation of Nasir al-Din Tusi's Rawd-yi taslim by S.J. Badakhchani.– London: I.B. Tauris Publishers, 2005.– 287 eng+220 pers. – Pp.
113. Rajput, Ali M. Hasani-i-Sabbah: His Life and Thought. – NY, 2014. – 263 p.

114. Reason and Inspiration in Islam. Theology, philosophy and mysticism in Muslim thought. Ed. Todd Lawson. – NY-London: I.B. Tauris and Co Ltd, 2005. – 558 p.
115. Shafique N. Virani. The Ismailis in the Middle Ages. A History of Survival, A Search for Salvation.– Oxford University Press, 2007. – 301 p.
116. The Cambridge History of Iran in eight volumes. – Vol. 5. – The Saljuq and Mongol period. Ed. by Boyle. – Cambridge, 1968. – 711 p.
117. The Shi'i World. Pathways in Tradition and Modernity. Ed. by Farhad Daftary, Amin B. Sajoo and Shainool Jiwa. – London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2015. – 390 p.

РЕСУРСЫ ИНТЕРНЕТА

118. Aziz Ismail and Azim Nanji. The Ismaili History//www.iis.as.uk
119. Аль-Касим, Абдуль-Малик. Цена времени в жизни мусульман//
<http://www.sunna.kz/kz/post/view/id/587?id=587>
120. Daftary F. Cyclical Time and Sacred History in Medieval Ismaili Thought//
www.iis.ac.uk/ Daftary F. Cyclical Time and Sacred History in Medieval Ismaili Thought//www.iis.ac.uk/
121. Hasan bin Sabbah and Nizari Ismaili State in Alamut//<http://www.ismaili.net/historie/main.html>
122. Ismaili History: The Marco Polo Myth of Assassins// <http://simerg.com/2015/12/14/ismaili-history-the-marco-polo-myth-of-the-assassins/>
123. Life and Lectures of al-Muayyad fid-din al-Shirazi. Ed. Muscati J. and Moulvi A.M. Karachi: Ismaila Assoc. Pakistan, 1950//<http://www.ismaili.net/Source/10-09/mu4.html>
124. Nanji Azim. Ismailism//<http://www.iis.ac.uk>
125. Razavi M.A. Suhrawardi and the School of Illumination. – Curzon Press, 1997. – 182 pp.//<https://ru.scribd.com/doc/30616158>
126. Tajiddin Mumtaz Ali. History of the Ismailis//<http://ismaili.net/heritage/book/export/html/7803>

127. The Assassins. Origins of the Nizari Isma'ilis//<http://marlowe.wimsey.com/~rshand/streams/masons/assassins.html>
127. Корбен А. История исламской философии /Пер. с франц. и прим. А. Кузнецова. М.: Прогресс-Традиция, 2010//http://platona.net/load/knigi_po_filosofii_arabskaja/korben_a_istorija_islamskoj_filosofii_2010/59-1-0-3861
128. Низариты-Исмаилиты в наши дни//<http://hl.mailru.su>
129. Сокиркин Н. Эпизод из истории исмаилизма//<http://www.proza.ru/avtor/niko84>
130. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Развитие>.
131. <https://ru.wikipedia.org/wiki>