

Мусо Диноршоев
(Институт философии, социологии и права АН
Республики Таджикистан)

ТРАКТАТ НАСИР-И ХУСРАВА ЗАД АЛ-МУСАФИРИН*

Среди всех доступных нам произведений Насира Хусрава по содержанию и основным теоретическим положениям самым значительным является *Зад ал-мусафирин*. Именно оно предопределило тенденцию его последующих исканий, мировоззренческих устремлений и религиозно-философских учений. Если внимательно прочесть это произведение, то нетрудно заметить, что в нем отчетливо вырисовывается главная черта его мировоззрения — тенденция к гармонизации религиозной и философской мудрости, впоследствии наиболее последовательно проведенная в *Джамии' ал-хикматайн*.

Как свидетельствует сам мыслитель, трактат *Зад ал-мусафирин* написан в 453/1061 г., в начале шестого десятка многотрудной жизни автора, к тому времени оставившего позади годы учения, государственной службы у Газневидов и Сельджукидов, путешествий по Индии, Ирану, тюркским и арабским краям и закаленного в идейной борьбе за утверждение исмаилитской религиозной и философской доктрины. Дата написания работы свидетельствует о том, что она написана в Юмгане, куда автор переехал в 1059 г.

О том, почему книга названа *Зад ал-мусафирин* («Припасы путников»), автор пишет:

«Человек, если он разумен, знает, что он подобен путнику, который на протяжении всей жизни ни на миг не может остановиться, пока не пройдет ту линию, что есть время его бытия, и не пройдет все точки „теперь“ этой линии. Следовательно, этому разумному путнику следует исследовать [вопрос о том], откуда он пришел и куда держит путь. Поэтому человек должен приобрести припасы путников, ибо путник без припасов окажется на краю гибели...»¹.

* Настоящая статья представляет собой новый вариант раздела о трактате *Зад ал-мусафирин* из предисловия к книге *Насир-и Хусрав*. *Зад ал-мусафирин* (Припасы путников). Пер. М. Диноршоева. Душанбе: Нодир, 2005, с. 37–53.

¹ *Насир-и Хусрав*. *Зад ал-мусафирин*, с. 4.

Зәд ал-мусәфирин является в некотором смысле энциклопедическим трудом, охватывающим всевозможные вопросы — от чисто философских и теологических проблем до вопросов космологического и космографического характера. В нем автор рассматривает проблемы гносеологической роли слова и писания (гл. 1–2), внешних и внутренних чувств (гл. 3–4), учение о теле, движении, первоматерии, месте, времени (гл. 5–6 и 8–10), душе (гл. 7, 21–22, 26), вечности и возникновении мира (гл. 13 и 20), мудром Создателе и Истинном Творце (гл. 14–17), о человеке, получаемом им воздаянии, наказании и наслаждениях. Излагая все эти проблемы, он дает открытую, обстоятельную, аргументированную и объективную критику учений своих идейных противников — мутазилитов, захиритов, дахритов и *асхәб-и хайула* в лице Абу Бакра ар-Рази. В *Зәд ал-мусәфирин* в неявной, прикровенной, необъявленной форме мы находим и критику восточного перипатетизма — в частности, его учений об извечности стихий, первоматерии, движения, пространства и времени; непредвечности души и т.д. В этом смысле *Зәд ал-мусәфирин* есть не только своего рода энциклопедия религиозно-философских знаний XI в., но и историко-философская энциклопедия, дающая возможность реконструировать учения и теории тех философских школ, труды представителей которых по тем или иным причинам не сохранились, — теории и учения зурванизма, дахризма, материализма и др.

Судя по *Зәд ал-мусәфирин*, пропедевтикой всей религиозно-философской системы Насир-и Хусрава является его гносеологическое учение. В истории исламской философии он, по-видимому, является первым мыслителем, оценившим пропедевтическое значение гносеологического аспекта философии. Этот вывод основан на том, что первые четыре главы книги посвящены анализу гносеологических проблем — проблем познаваемости мира, гносеологической роли слова (речи), писания, внешних и внутренних чувств, души и разума. Кроме того, проблемы познания обсуждаются и при изложении многих онтологических учений — учений о Боге, душе, материи и ее атрибутах, а также учения о человеке, его месте и роли в мире.

Наряду с мыслью о познаваемости мира важнейшей составляющей гносеологии Насир-и Хусрава являются его идеи о бесконечности процесса познания, о безграничной познавательной способности чувств, разума и разумной человеческой души.

Насир-и Хусрав в *Зәд ал-мусәфирин* уделяет внимание и разъяснению гносеологической роли разума. Разум есть великий благородный дар Божий, которым из всего рода живого наделен только человек — говорящее, мыслящее, ищущее, познающее существо, через которого явное познает тайное. Он считает, что разум приведен в сенсительный мир для того, чтобы при его посредстве познать интеллигибельный мир, постичь, что этот сенсительный мир — не исконное пристанище, уяснить, что повиновение

по знанию, действию и справедливости Истинному Творцу для него чрезвычайно необходимо. Основными познавательными инструментами разума являются представление, догадка, запоминание и воспоминание. Как сам разум, так и его инструменты носят идеальный характер. Исходя из этого, следует заключить, что гносеологическое учение Насир-и Хусрава нельзя втиснуть ни в рамки сенсуализма, ни в рамки рационализма европейского типа, односторонне абсолютизирующих познавательную роль чувств или разума. Насир-и уверен, что

«поскольку мы в своем сознании находим эти два орудия, тот из нас мудр, кто знает, что вещи, познаваемые посредством этих двух противоположных орудий, также противоположны друг другу, т.е. не все сенсительно и не все интеллигибельно, так что нам чувства не даны без разума, а разум — без чувств»².

Эта концепция значительно отличается и от гносеологической теории восточных перипатетиков, которые, хотя и признают взаимосвязь чувственного и рационального познания, тем не менее подчеркивают значительную гносеологическую независимость разума. Текст также показывает, что гносеологическое учение Насир-и Хусрава носит явно теологический характер.

В *Зад ал-мусафирин* широко обсуждаются проблемы материального бытия — в частности, проблемы тела, первоматерии, формы, движения, пространства и времени, возникновения мира и т.д. Их анализ показывает, что теоретическим основанием доктрины Насир-и Хусрава о материальном бытии является аристотелево-авиценновская концепция гилеморфизма — учение о теле как единстве материи и формы и многообразии мира. Но, принимая эту концепцию, он перерабатывает ее с исламо-исмаилитски-неоплатонической позиции, приспособляя для доказательства не только идеи сотворенности тела, материи, формы и движения, но и сотворенности первоэлементов, о чем никаких указаний в Коране и других небесных книгах не содержится. В опровержение извечности первоматерии и в доказательство ее сотворенности Насир-и выдвигает два аргумента: 1) идея изначальности первоматерии противоречит Божьему слову, «а всякое высказывание, противоречащее Божьему слову, не подтверждается [принципом] творения, который есть божественный акт»³; 2) «время первоматерии имеет начало и конец. А имеющее временное начало и конец является возникшим»⁴. Первоматерия из состояния бесформенности переходит к состоянию оформленности. Следовательно, указывает Насир-и, время ее бесформенности не бесконечно. Время того же состояния, которое было присуще ей

² *Насир-и Хусрав*. *Зад ал-мусафирин*, с. 169.

³ Там же, с. 77.

⁴ Там же, с. 80.

до оформления, истекло, а время ее нынешнего состояния истекает. Но при этом Насир-и Хусрав не учитывает, что, какие бы формы ни приняла материя, она в принципе не исчезает, а продолжает сохранять свое бытие. Окончательный вывод состоит в том, что «первоматерии до сотворения мира из небытия не существует». Анализируя же проблему соотношения материи и формы, мыслитель приходит к заключению, что форма по субстанциальности предпочтительнее материи, ибо действие происходит от формы, а не из материи. Материя, подчеркивает он, без формы не существует, но форма без материи может существовать в разуме; бытие формы без материи возможно, тогда как бытие материи без формы невозможно. Это идеалистическое понимание соотношения материи и формы углубляется положением о существовании относительной и абсолютной, искусственной и божественной форм.

Излагая в *Зад ал-мусайфирин* релятивистскую теорию движения, Насир-и Хусрав вносит в нее ряд серьезных основополагающих изменений, которые существенно корректируют ее сущность. Так, определяя движение как перемещение вещей из одного места в другое, как переход из одного состояния и формы в другое состояние и форму, он в конечном счете сводит все его формы к двум видам — к волевому и принудительному движениям, и доказывает, что тело само по себе не обладает никаким движением, движение телу присуще не изначально, оно есть нечто возникшее и конечное... Предметом особой заботы Насир-и является доказательство неизначальности и неизвечности движения. Суть его аргументов такова: движение не изначально и не извечно потому, что каждое движение само по себе есть нечто возникшее.

Насир-и Хусрав определяет и сущность пространства и времени в духе аристотелево-авиценновской релятивистской концепции. Анализируя вопрос о месте (пространстве), он доказывает, что «поскольку истинно, что поверхность тела не есть тело, постольку место тела есть его поверхность и каждое тело находится на своей поверхности... Место есть не что иное, как величина тела. Разве не видишь, что все, что не обладает величиной, не нуждается в месте, более того: у него нет места»⁵. Что касается времени, то Насир-и Хусрав был убежден, что

«время есть не что иное, как [количество] движения тела... Время для тех вещей, состояния которых не терпят изменения, является непреходящим, ибо если бы для них время было преходящим, то их состояние изменилось бы, как изменяется состояние тела, для которого время преходяще... Итак, ясно, что для неизменных сущих время не существует»⁶.

⁵ Там же, с. 109.

⁶ Там же, с. 111.

Как видим, Насир-и, принимая общее аристотелево-авиценновское определение места и времени, вместе с тем решительно отвергает идею их изначальности и вечности. При этом он пользуется теми же аргументами, которыми доказывал сотворенность тела, первоматерии и первоэлементов. Это логично: ведь если тело, первоматерия и первоэлементы, сущностными акциденциями которых являются движение, пространство и время, не изначальны и не вечны, а сотворены, то таковыми должны быть и эти их сущностные акциденции⁷.

На основе идей о сотворенности тела, первоматерии, формы, движения, пространства и времени Насир-и Хусрав попытался доказать и сотворенность мира. Главным его аргументом было «доказательство от тела»: «если мы докажем, что тело является возникшим, то установим, что и мир является возникшим, ибо форма мира основана на теле»⁸. Тело находится в состоянии постоянного обновления и изменения своего состояния, следовательно, оно есть нечто возникшее. Это свидетельствует о том, что мир, как движущееся тело, также является возникшим и сотворенным. Из других доказательств Насир-и сотворенности мира приведем следующие:

а) тела мира состоят из элементов, которые подвержены разложению и уничтожению. Разложимость и уничтожимость частиц мира распространяется и на мир в целом. Следовательно, мир, как нечто разлагающееся и уничтожающееся, является возникшим и сотворенным;

б) мир есть возникшее и созданное тело потому, что у него есть Мудрый Правитель;

в) количество значений, образов и явлений, принимаемых телом, имеет конец. Этим концом являются те значения, образы и явления, которыми тело обладает в настоящее время. То, что принимает значения, образы и явления в конечных числах, не может быть извечным. Следовательно, стихии, тела и мир не извечны, а возникли и сотворены;

г) все, что существует, имеет причину. Все, что имеет причину, есть возникшее. В этом суждении заключено доказательство как возникновения мира, так и существования Мудрого Создателя. Этим Создателем телесного мира, согласно Насир-и Хусраву, является Всеобщая Душа;

д) мир есть претерпевающее тело, которому предшествует действующее. Предшествующее и является изначальным; последующее же не может быть изначальным. Следовательно, мир как нечто претерпевающее и последующее за действующим является возникшим и созданным.

Вслед за исследованием проблем материального бытия в *Zāḍ al-mu-sāfirīn* дается анализ вопросов духовного бытия — вопросов о предельных духовных основаниях бытия. Такой подход мыслитель объясняет следующим образом:

⁷ Там же, с. 99–100.

⁸ Там же, с. 137.

«Привычка большинства прежних мудрецов состояла в том, что они в начале книги вели речь о единобожии, т.е. считали, что справедливость состоит в том, чтобы первым долгом вести речь о Боге, ибо Он есть Первый. Мы же скажем, что мудрецам следует вести речь по порядку и начинать речь с сотворенных сущих, кончив ее словом о Творце. Поскольку мудрец видит, что сначала у человека появляются чувства, затем в течение долгого времени он познает чувствами чувственные тела, потом с ними соединяется разум и чувства начинают указывать ему путь от сенсительного к интеллигильному, постольку он в своих сочинениях первым долгом должен вести речь о чувственных сущих и только затем постепенно довести слушателей и читателей до познания единобожия»⁹.

В результате исследования проблемы духовных начал бытия мыслитель устанавливает, что самым предельным основанием как материального, так и духовного бытия является Истинный Творец (*ал-мубди' ал-хаqq*), который «есть некий мудрец и представляет собой единый, вечный индивид, не имеющий никакой связи с какой-либо вещью, ибо сотворенное из ничего есть произведение, а произведение не имеет связи с производящим». Вместе с тем, по Насир-и, Истинный Творец — это Всевышний, который создал причину всех причин — Всеобщий Разум. Всеобщий Разум, сотворенный из ничего, является вечной неразложимой субстанцией, ибо сотворен не из чего-то, а из ничего. Истинный Творец и Всеобщий Разум, как духовные сущие, не подвластны времени, они выше всякого времени и не подвержены изменению. Наряду с этим Всеобщий Разум является совершенствующим всеобщим действующим и создателем Всеобщей Души. Всеобщая Душа, в свою очередь, есть создатель мира и человека. Как Всеобщий Разум, так и Всеобщая Душа в конечном счете являются не самосущими самодовлеющими *causa sui* действующими, а творениями Истинного Бога-Творца.

Согласно Насир-и Хусраву, среди созданных сущих мира нет более совершенного сущего, чем человек. Человек превосходит все телесные сущие тем, что он единственное существо, которое наделено разумом и способно усваивать науки и знания, создавать орудия труда, изменять среду своего обитания, создавать вещи и предметы, которых нет в природе, т.е. он существо творческое. В этом отношении человек — существо, наиболее близкое к создателю телесного мира — Всеобщей Душе. По Насир-и, он и всеобщая Душа — существа одного рода. Наряду с этим человек — властелин мира. Покорность мира человеку состоит в том, что он при помощи разума использует небеса, звезды и вещи природы в целях достижения своих желаний. Он причина совершенства мира и заместитель Бога на земле. Думается, что в этих идеях мыслителя о предельных основаниях материального

⁹ Там же, с. 185.

и духовного бытия, о человеке как наиболее близком Всеобщей Душе сущем явно просматривается исмаилитско-неоплатоническая направленность его религиозно-философской концепции.

На основе анализа гносеологических, онтологических и теологических взглядов Насир-и Хусрава, изложенных им в *Зād al-musāfirīn*, и его критики основных положений материалистически устремленных философов, можно утверждать, что он создал своеобразную систему шиитско-исмаилитского калама. Своеобразие этой системы сводится к тому, что она состоит из трех элементов — гносеологии, учении о материальном бытии и учении о духовном бытии. В этой системе гносеология является пропедевтикой учения о материальном и духовном бытии; учение о материальном бытии — введением в учение о духовном бытии, а учение о духовном бытии — завершением всей системы. Немного позднее на основании критики предшествующей философии, особенно перипатетической, ал-Газали построил суннитский философский калам. Создание шиитско-исмаилитского философского калама и суннитского философского калама было ответом на запросы эпохи, в которую жили Насир-и Хусрав и ал-Газали.