

PHILOSOPHY OF THE EAST  
History of Philosophy  
ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ  
История философии

Научная статья

Философские науки

УДК 101.1

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-911-926>

Перевод главы «О слове Бога Всевышнего  
(слава Ему!)» из трактата Насира Хусрава «Шесть  
глав» (*Шиш фасл*)

Татьяна Георгиевна Корнеева

*Институт философии РАН, Москва, Россия,*

*tankorney@gmail.com, <http://orcid.org/0000-00019637-6034>*

*Аннотация.* Статья посвящена роли слова Бога в процессе сотворения мира согласно исмаилитским представлениям. Бог, согласно исмаилитским философам, абсолютно трансцендентен и неопишем, так что нельзя ни приписать Ему какие-либо атрибуты, ни отрицать их наличие у Него. Однако заложенная в тексте Корана креационистская концепция требовала от исмаилитских мыслителей рационального объяснения, каким образом из трансцендентного Единого появилось познаваемое множественное. В начале X в. Абу-л-Хасан Мухаммад б. Ахмад ан-Насафи адаптировал неоплатонические идеи к исмаилитским постулатам, и в дальнейшем взгляды ан-Насафи получили развитие у Абу Йакуба ас-Сиджистани и частично у Хамид ад-Дина ал-Кирмани. Насир Хусрав (1004 — после 1074) уделил много внимания роли слова Бога в акте творения, наделил его бытием и сделал причиной Всеобщего Разума. Вниманию читателей предлагается перевод главы из трактата Насира Хусрава «Шесть глав» (*Шиш фасл*), посвященной слову Бога и его роли при сотворении мироздания.

*Ключевые слова:* арабо-мусульманская философия; исмаилизм; слово Бога; Первое Сотворенное; Всеобщий Разум; Всеобщая Душа; Насир Хусрав

*Для цитирования:* Корнеева Т. Г. Перевод главы «О слове Бога Всевышнего (слава Ему)» из трактата Насира Хусрава «Шесть глав» (*Шиш фасл*) *Ориенталистика*. 2023;6(5):911–926. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-5-911-926>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons “Attribution-ShareAlike” («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.

© Корнеева Т. Г., 2023  
© Ориенталистика, 2023



## Translation of the chapter “On the word of God Almighty (glory to Him!)” from the treatise of Nasir Khusraw “Six Chapters” (*Shish fasl*)

Tatyana G. Korneeva

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,*  
[tankorney@gmail.com](mailto:tankorney@gmail.com), <http://orcid.org/0000-00019637-6034>

**Abstract.** The article is devoted to the role of the Word of God in the process of creation of the world according to Ismaili ideas. God, according to the Ismaili philosophers, is transcendent and indescribable, so it is impossible not to attribute any attributes to Him, nor to deny their presence in Him. However, the creationist concept embedded in the text of the Koran demanded from Ismaili thinkers a rational explanation of how the cognizable plural emerged from the transcendent One. At the beginning of the 10th century, Abu'l-Hasan Muhammad B. Ahmad an-Nasafi adapted Neoplatonic ideas to Ismaili postulates, and later Abu Ya'qub al-Sijistani, Nasir Khusraw and partly Hamid al-Din al-Kirmani developed an-Nasafi's views. Nasir Khusraw (1004 — after 1074) paid much attention to the role of the Word of God in the act of creation, endowed it with being and made it the cause of Universal Reason. Readers are offered a translation of the chapter from the treatise of Nasir Khusraw “Six Chapters” (*Shish Fasl*), dedicated to the word of God and his role in the creation of the universe.

**Keywords:** Arab-Muslim philosophy; Ismailism; the Word of God; The First Creation; Universal Intellect; Universal Soul; Nasir Khusraw

**For citation:** Korneeva T. G. Translation of the chapter “On the Word of God almighty (Glory to Him!)” from the treatise of Nasir Khusraw “Six chapters” (*Shish Fasl*). *Orientalistica*. 2023;6(5):911–926. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-5-911-926> (in Russian).

В Коране некоторые аяты утверждают трансцендентность Бога, Его единственность и исключительность (например, «Ваш бог — Бог единый» (Коран, 16:22, 0<sup>1</sup>), «Скажи: “Он — Аллах, единый, Аллах вечный. Он не родил и не был рожден, и нет никого, равного Ему”» (112: 1–4) и др.), Его превосходство над всем сущим и подчиненность мироздания Ему («воистину, Аллах властен над всем сущим» (2:20), «Ведомо ему все сущее» (2:29), «Преславен Он и превышает того, чему поклоняются наряду [с Ним]» (16:1), «Ему принадлежит то, что на небесах и на земле, Ему должно всегда поклоняться. Неужели вы страшитесь кого-либо другого, кроме Аллаха?» (16: 52) и т.п.). Бог един и единственен и нет ничего подобного Ему — этот постулат лег в основу принципа *тавхид*,

<sup>1</sup> Здесь и далее Коран приводится в переводе М.-Н. Османова.





который составляет первую часть шахады<sup>2</sup>, наипервейшего «столпа веры» мусульманина. Согласно Корану, Бог ввел все сущее в бытие лишь одним словом: «Когда Мы хотим претворить что-либо в действительность, то Нам стоит только сказать: "Возникни!" (*кун*) — и оно возникает» (16: 40). Вместе с тем во многих аятах подчеркивается непосредственное участие Бога во всем, что происходит, его имманентность миру («Мы открыли (здесь и далее *курсив* мой. — Т.К.) врата неба, излилась вода. Мы разверзли землю [и извели] родники. И тогда воды [небес и земли] слились по велению предопределенному. И Мы посадили [Нуха и его семью] на ковчег, [сколоченный] из досок гвоздями. Он поплыл под Нашим присмотром в вознаграждение тому, кого отвергли. И Мы сделали все это наглядным примером [для будущих поколений]. Как грозны были кара и увещания Мои!» (54: 11–16)), наличие или отсутствие у Него неких желаний («Если бы Аллах пожелал, то Он вас всех направил бы на прямой путь» (16: 9)), эмоциональная вовлеченность в события («Если он<sup>3</sup> не отстанет [от Мухаммада], Мы приволочем его за хохол, хохол лжеца, грешника. Пусть он зовет своих сообщников! Мы же позовем стражей [ада]!» (96: 15–18)).

Исламская философская мысль на протяжении веков стремилась к разрешению противоречия в описании Бога, заложенного в тексте Корана, а именно Его одновременную трансцендентность и имманентность миру. Обсуждение допустимых вариантов понимания аятов о Боге привели к постановке вопроса о том, каковы Его атрибуты и как они соотносятся с Его самостью, то есть к вопросам *каков Он* и *что Он* есть. Однако текст Корана не позволял вывести непротиворечивое описание Бога так, чтобы не впасть в антропоморфизм, получивший название *ташбих*, что значит «уподобление», или в апофатику, называемую *та'тил*, что означает «выхолащивание».

Уже в VIII–IX вв. среди представителей калама, одного из основных течений арабо-мусульманской философской традиции, велись споры о том, как понимать атрибуты Бога, упоминаемые в Коране (например, Милосердный, Знающий, Могущественный и т.п.). Некоторые полагали, что Богу присущи знание, могущество и проч., то есть некие отдельные от Бога атрибуты, благодаря обладанию которыми Бог становится Знающим, Могущественным и т.п. Другая группа отстаивала трансцендентность Бога и отказывалась признавать реальное существование божественных атрибутов, но они — лишь описания сущности самого Бога (подробнее см. [Насыров, 2017(2)]). Исмаилизм выделился в отдельное религиозно-философское течение в середине VIII в., а пик философской деятельности адептов этого течения пришелся на X–XI вв., когда жили такие мыслители, Абу-л-Хасан Мухаммад б. Ахмад ан-Насафи (ум. ок. 943), Абу Йакуб ас-Сиджистани (ум. после 971), Хамид ад-Дин ал-Кирмани (ум. после 1021) и Насир Хусрав (ум. после 1074). Хотя в Коране отсутствует утверждение о творении Богом мира *ex nihilo* («из ничего») <sup>4</sup>, тем не менее исмаилит-

<sup>2</sup> Шахада («свидетельство») является одним из важнейших постулатов веры и содержит в себе два утверждения: о единстве и единственности Бога («Нет божества, кроме Бога») и о пророческой миссии Мухаммада («и Мухаммад — пророк Его»).

<sup>3</sup> Абу Джахл — глава племени курайшитов и один из ярых противников пророка Мухаммада.

<sup>4</sup> О проблеме творения см.: [Ибрагим, 2018].



ские философы категорично отрицали возможность наличия чего-либо кроме Бога до Его повеления. Согласно исмаилитским представлениям, к Богу неприложимы никакие атрибуты. Исмаилитский философ Абу Йакуб ас-Сиджистани в трактате «Раскрытие сокровенного» (*Кашф ал-махджуб*) ввел метод двойного отрицания, так как Бога нельзя отнести ни к утверждаемому (например, «Он знающий»), ни к отрицаемому (например, «Он незнающий»), но следует устранить Его из обеих категорий посредством двойного отрицания: «Он не знающий и не незнающий» [*An Anthology of Philosophy in Persia*, 2008, p. 90]. Открытым оставался вопрос, как возможно сотворение мира во всем его многообразии. Перед арабо-мусульманскими мыслителями не стоял вопрос *откуда* появился мир<sup>5</sup>, но решения требовал вопрос *как* — как из Единого может появиться множественное?

Прежде Первого Творения не могло существовать что-то еще помимо Бога, ведь в противном случае Первое Творение перестало бы быть Первым и его следовало бы называть Вторым. Исмаилитский философ XI в. Насир Хусрав в трактате «Раскрытие и освобождение» (*Гушайиш ва рахайиш*) доказывал, что хотя еще не существовало времени, тем не менее существовала последовательность, которая определяла первенство творений:

«Знай, что если бы Бог (хвала Ему!) создал первое и назвал его “первым” и тогда же создал нечто другое, подобное [первому], то нельзя было бы оба назвать “первым”. Ведь когда эти два “первых”, которые оба принадлежат Богу, сопряжены друг с другом, то этот “первый” является “вторым” для того “первого” и тот “первый” — “вторым” для этого “первого» [*Nasir Khusraw*, 1999, p. 57].

Кроме того, если мы признаем существование чего-либо, из чего Бог сотворил Первое Творение, то должны признать и то, что наравне с Богом существовало нечто иное, некое второе начало, которое Бог не творил (ведь если бы его сотворил Бог, то оно бы и стало Первым Творением), а это уже грубое нарушение принципа *тавхид*.

Также исмаилитские мыслители отказывались утверждать, что Богу присуще бытие. «Невозможно сказать, что Он (слава Ему!) — сущий, и следует считать, что абсолютно-сущее явлено (падид аварда) Им» [*ibid.*, p. 17]. Если бы Богу было присуще бытие в какой-либо форме, то, во-первых, его следовало бы считать необходимым атрибутом Бога, что умалило бы Его величие. Во-вторых, бытие стало бы тем связующим звеном, которое объединяет Творца и Творение, Единое и множественное. Человек, познавая бытие, мог бы в своем познании приблизиться к оности<sup>6</sup> Бога, что противоречит Его абсолютной трансцендентности и инаковости по отношению к миру.

<sup>5</sup> Хотя мусульманские мыслители считали тезис о наличии Творца априорным, тем не менее они уделяли внимание доказательствам бытия Бога. Подробнее об этом см. [Ибрагим, 2010; Ефремова, 2010; Насыров, 2017(1)].

<sup>6</sup> Оность (араб. *хувиййа*) — термин арабо-мусульманской философии, производный от местоимения «он» (*хува*). Используется в тех случаях, когда необходимо указать на сущность вещи без каких-либо содержательных характеристик, что полностью согласуется с положением исмаилизма о невозможности каким-либо образом описать Бога (подробнее см. [Смирнов]).



Итак, перед исмаилитскими философами стояла непростая задача — не нарушая постулат о единстве и единственности Бога, непротиворечиво объяснить, как из трансцендентной, единой сущности могло произойти все то разнообразие, о котором свидетельствует наш чувственный опыт. Не смея ничего сказать о Боге и указать на Него иначе, нежели «Он», исмаилитские философы переносят все атрибуты, приписываемые Ему в Коране, на Первое Творение:

«Творение (кое есть Сотворенное) является, далее, такой Первой Вещью, что, если искать до нее нечто в бытии, не найдешь ничего, заслуживающего название “вещности” или “бытия”. Ведь эта Первая Вещь есть тот предел, от которого берут начало все вещи, располагаясь по градациям в бытии; то первоначало, от которого происходит все сущее: она среди сущего имеет тот же ранг, что единица среди чисел. Она есть единое, будучи первым среди сущего, как единица является первой среди чисел: именно ей (Первой Вещи. — Т. К.) должно быть Единым, Первым из сущего» [ал-Кирмани, 1995, с. 89].

Исмаилиты, отказываясь приписывать Богу какие-либо атрибуты, перенесли их на Первое Творение. Именно оно обладает совершенством, занимает место единицы в ряде чисел, обладает необходимыми для творения атрибутами: «следует знать, что оно знающее (‘алим) благодаря своей самости, а не благодаря знанию (‘илм), могущественное (кадир) благодаря своей самости, а не благодаря могуществу (кудрат), не нуждающееся (би нийаз) [в чем бы то ни было] благодаря своей самости, а не благодаря чему-то иному, так как всё существующее — абсолютно всё — произошло из него» [Nasir Khusraw, 1949, p. 11]. Утверждения Насира Хусрава о Первом Творении как о знающем, могущественном и не нуждающемся перекликаются с диспутами мутазилитов о таких самостоятельных атрибутах Бога, как Знающий, Могущественный, Живой, изложенными в сочинении основателя ашаризма Абу-л-Хасана ал-Ашари «О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву»: «Те, кто говорил, что Бог всегда был знающим, могущественным и живым, разошлись в вопросе о том, является ли Он знающим, могущественным и живым благодаря Себе (нафс) или благодаря знанию, могуществу и жизни и каков смысл высказываний “знающий”, “могущественный”, “живой”» [*История арабo-мусульманской философии*, 2020, с. 369].

Считается, что неоплатонические концепции в исмаилитскую философскую мысль ввел Абу-л-Хасан Мухаммад б. Ахмад ан-Насафи (ум. ок. 943), проповедник исмаилизма в Хорасане и Траксоскиане<sup>7</sup>. В своем трактате «Книга смысла и сути» (*Китаб ал-махсул*), который не сохранился, он вводит триаду Плотина (Единое, Разум, Душа) и адаптирует ее к исламским религиозным постулатам.

Плотин утверждал, что от Единого, единственного и первого, происходит подобное ему, но отличное единое-многое [Плотин, 2007, с. 251]. Единое-многое стремится подражать Единому-простому:

«Если первое *совершенно* (здесь и далее курсив мой. — Т. К.), если оно *совершенней всего* и есть первая сила, оно должно быть и самым сильным из

<sup>7</sup> Трансоксиана, или Мавераннахр (араб. «то, что между рек») — исторический регион Центральной Азии в междуречье Амударьи и Сырдарьи.



всего сущего, так что *все прочие силы насколько могут подражают ему*» [там же, с. 253].

Единое-многое, порожденное Единым-простым, есть Ум, в котором обнаруживается «сложность»: он сам есть и умопостигаемое, и мыслящее, что образует двоицу [там же, с. 255]. Ум — первое порождение Единого, появившееся в результате эманации<sup>8</sup>.

Неоплатоническая философская мысль, вписанная ан-Насафи в исламский дискурс, в целом была воспринята положительно интеллектуальным сообществом, однако некоторые детали вызвали критику со стороны другого исмаилитского философа и проповедника-*да'и* в г. Рей Абу Хатима ар-Рази (ум. 934). Дискуссия с ан-Насафи легла в основу трактата ар-Рази «Книга исправлений» (*Китаб ал-ислах*). Однако после смерти обоих оппонентов спор не закончился, так как за защиту взглядов почившего ан-Насафи встал его ученик Абу Йакуб ас-Сиджистани (ум. после 971), из-под пера которого вышла «Книга победы» (*Китаб ан-нусра*). Конце спорам положил трактат «Книга лугов» (*Китаб ар-рийад*) Хамид ад-Дина ал-Кирмани (ум. после 1021). Благодаря обширным цитатам из не дошедшего до нас сочинения «Книга смысла и сути» (*Китаб ал-махсул*) ан-Насафи, которые приводили в своих трудах оппоненты и сторонники неоплатонической системы, мы можем реконструировать взгляды самого философа-новатора [Roopawala, 2012].

Критике ар-Рази и ал-Кирмани подверглось утверждение о том, что их предшественник приписывает Творцу, т.е. Богу, атрибут совершенства [ibid., p.26], что противоречит принципу *тавхид*: «О сем говорится, что Всевышний вне совершенства и выше величия: разум задыхается под гнетом Его могущества» [ал-Кирмани, 1995, с. 57]. Сам акт творения, в результате которого появилось Первое Сотворенное, по мнению ал-Кирмани, непостижим разумом: «оно — то творение, бытие которого — не из чего-либо, то Первое Сущее, бытие которого — не из материи, такое Первое, что, если спросить о способе (*кайфийя*) его бытия, ответа не будет: сей способ скрыт завесой от разумов, ибо они — под его сенью, а он превыше их в их бытии» [там же, с. 84].

Если же мы отрицаем возможность говорить о совершенстве Бога, то можем ли мы сказать, что мир был создан Им от Его изобилия и щедрости? Ведь согласно Плотину, чьи идеи легли в основу взглядов ан-Насафи, Единое-простое рождает единое-многое от избытка, от переполняющего его сверхсовершенства. Плотин утверждал, что любое сущее, достигнув совершенства, изнемогает от его избытка и стремится направить его вовне и воспроизвести подобие собственного совершенства: «любое другое, ежели достигает совершенства, — рождает, и для него невыносимо оставаться в себе самом, так что оно производит нечто иное» [Плотин, 2007, с. 253]. Такое стремление присуще не только одушевленным сущностям, но даже и неодушевленным: например, огонь греет, а снег холодит. «Но как же тогда самому совершенному и первому благу оставаться в самом себе, словно ему жалко своего, или словно оно — первая сила — бессильно?» [там же], — вопрошает Плотин. Идея о присущей Богу щедрости не противоречила исламским религиозным постулатам. Среди

<sup>8</sup> Подробнее об этом см.: [Волкова 2016].



99 имен Бога не одно, а сразу несколько отсылают нас к этому качеству: великодушный<sup>9</sup> (*ал-карим*), увеличивающий<sup>10</sup> (*ал-басит*), даритель<sup>11</sup> (*ал-ваххаб*). Таким образом, можно предположить, что Бог творит Первое Творение не от своего совершенства, но от своей щедрости, которая переполняет Его.

Насир Хусрав в трактате «Припасы путников» (*Зад ал-мусафирин*) посвятил целый параграф этой теме и озаглавил его «Рассуждение об исследовании щедрого». И хотя свое рассуждение он начинает со слов «мудрецы единодушны в том, что причиной существования мира является щедрость Бога, слава Ему», вердикт по этому вопросу выносит отрицательный: «Мы относительно этого скажем: это несуразное, праздное, неполное и необстоятельное суждение» [Носири Хусрав, 2005, с. 322]. Объяснение кроется в том, что атрибут щедрости может быть проявлен только при наличии принимающего щедрость: «причина щедрости щедрого есть нужда нуждающегося» [там же, с. 323]. Следовательно, нам необходимо признать, что до появления мира как дара щедрого Бога существовал некий нуждающийся в даре. Таким образом Первым Творением следовало бы признать этого нуждающегося, дабы не нарушить постулат о единстве и единственности Бога. Нужда в чем-либо — признак несовершенства, а потому и этот нуждающийся несовершенен, а значит, он не может быть Первым Творением, так как Первое Творение совершенно, ведь оно появилось от Того, кто выше любой степени совершенства.

Насир Хусрав обходит молчанием причины, которые сподвигли Бога сотворить мир (ведь Он не может нуждаться в чем-либо или оказаться под влиянием неких сторонних причин), но стремится объяснить, как произошло творение и почему оно таково. Для этого он обращается к кораническому тексту, в котором ясно сказано, что Бог ввел Первое Творение в бытие своим словом (Коран 16:40), и развивает эту идею.

Согласно взглядам исмаилитского философа, слово Бога — это причина всех причин и начало всех начал. Кроме того, слово — такой феномен, который, с одной стороны, напрямую исходит от Бога без посредников, а с другой стороны, не имеет ничего общего с Его оностью: «Повеление — воздействие Творца Всевышнего, не часть [Его]» [Nasir Khusraw, 1999, p. 4]. В качестве примера Насир Хусрав приводит приказ падишаха о постройке дворца: падишах вымолвил слово, а дальше в соответствии с приказом начинают свою работу распорядители, затем строители, затем плотники, затем слуги — каждый получает свой приказ от другого и делает в соответствии с ним, но в основе всех действий и всех распоряжений лежит приказ падишаха. Имеет ли падишах

<sup>9</sup> «О человек! Что же ввело тебя в заблуждение относительно твоего великодушного (*ал-карим*) Господа, который сотворил тебя, придал тебе твой облик, наделил тебя соразмерностью [членов] и воплотил тебя в тот образ, какой пожелал?» (Коран 82: 6–8); «Возвещай, ведь твой Господь — самый великодушный (*ал-акраму*)» (Коран 96:3).

<sup>10</sup> «Аллах и воздерживается [от дарения], и щедро дарует (*йабсуту*), и к Нему будете вы возвращены» (Коран 2: 245).

<sup>11</sup> «Господи наш! После того как Ты направил нас на прямой путь, не отклоняй наши сердца [с него]. Даруй нам от Тебя милость, ибо, воистину, Ты — дарующий (*ал-ваххаб*)» (Коран 3: 8), «Или, может быть, у них есть сокровищницы щедрот твоего Господа, великого, щедрого (*ал-ваххаб*)?» (Коран 38: 9).



что-либо общее со строительством? Нет: «говорят, что этот дворец построен таким-то человеком. Хотя он только отдал приказ и не делал никакой работы, [и] не говорят, что это рабочие построили» [Nasir Khusraw, 1999, p. 6].

Повеление (*амр*) Бога, благодаря которому появилось все сущее, подобно косточке финика, которая потенциально содержит в себе листья, древесину и кору дерева, которые по мере созревания и трансформации косточки в росток начинают проявляться:

«Все, что явится в финиковой пальме: листья, ветки, корни, древесина, [пальмовые] волокна, колючки, финики и прочее, — все появляется внутри нее (косточки. — Т.К.) сразу, без промежутка времени. Ведь если бы чего-то из этих вещей не было в косточке финика, то у финиковой пальмы были бы листья, но не было веток, или была древесина, но не было волокон. Если бы в косточке финика не было всех этих смыслов (*ма'на*), ничего бы из него не вышло, и оно само было бы несозревшим, потому что не росло бы» [ibid., p. 5].

Слово Бога по своему статусу обладает абсолютным бытием (*хаст-и мутлак*), так как иное бытие не подходит тому, что напрямую соотносится с Богом и объемлет собой все следствия, которые последуют от него. В терминах онтологии Ибн Сины именно слово Бога — необходимо-сущее-благодаря-самому-себе, то есть то, что имеет основу своего бытия в самом себе и не зависит в своем бытии от иной вещи. Итак, слово Бога, или повеление Бога, для Насира Хусрава — начало всех начал, в котором содержится все мироздание, как в маленькой косточке заложено целое дерево. Однако слово Бога совершенно, а потому оно должно охватывать собой все, то есть вмещать в себя и причину, и следствие. Так как слово Бога — совершеннейшая из причин, то и его следствие должно быть таким же совершенным. Следствием божественного повеления становится Всеобщий Разум. Противоречие, которое обнаруживается при внимательном прочтении, заключается в следующем: может ли Разум быть Первым Творением, если до него уже существовало слово? Однако, как пишет сам Насир Хусрав, лишь в речи их двое: «Разница между Словом и Разумом не такова, как [разница] между чувственно-ощущаемыми вещами, которые отделены друг от друга Но Слово и Разум едины, и лишь в речи их двое. [Можно] мысленно провести аналогию — “чернота” и “черный”: черноту обнаруживают тогда, когда смотрят на черное» [Nasir Khusraw, 1999, p. 52]. В действительности же слово — это сам акт творения, тогда как Разум — результат акта. Разум принимает бытие от слова Бога и, являясь его следствием, становится необходимо-сущим: он не обладает абсолютным бытием, как слово, однако его бытие необходимо, так как он — абсолютное следствие.

Мутазилиты полагали, что Бог актом творения переводит вещи из состояния небытия в бытие. Исламитские философы не допускали возможности наличия небытия вне слова Бога, то есть вне чистого, абсолютного бытия, а потому полагали существование и несуществование модусами бытия вещей этого мира. Всеобщий Разум не может не быть, он обладает необходимым бытием, тогда как возможным бытием, в рамках которого реализуются модусы существовать/не существовать, обладает Всеобщая Душа.

Как у Плотина Разум постигает свою самость и тем самым порождает в себе двоицу «мыслящее — мыслимое», так и исмаилиты пришли к заключе-



нию, что Разум есть и познаваемое, и познающее<sup>12</sup>, а мысль, которая рождается в процессе акта познания Разумом самого себя есть Всеобщая Душа. Всеобщая Душа потенциально равна Всеобщему Разуму, ведь познающая мысль и познаваемое суть одно и то же. Однако в действительности Всеобщая Душа не обладает тем совершенством, которое присуще Разуму изначально, но стремится к нему<sup>13</sup>. Насир Хусрав утверждает, что достижение Всеобщей Душой полноты Всеобщего Разума и есть конечная цель всего мироздания, так как «недопустимо, чтобы совершенствующееся, связанного при помощи общего разума с Божьей милостью, никогда не достигло совершенства, ибо такое суждение подчеркивает немощность Разума. Если Разум немощен, то его Создатель — Истинный Творец — не обладает полной мощью. Но это абсурдное суждение. Стало быть, эта совершенствующаяся субстанция, которая есть душа, когда-то достигнет совершенства» [Носири Хусрав, 2005, с. 340].

Все мироздание по сути являет собой развернутость разума-познаваемого во времени и пространстве. Всеобщая Душа — первая мысль Всеобщего Разума, атрибут разумности есть то общее, что объединяет ее и Разум. Все мироздание представляет собой воплощенное знание Всеобщего Разума, а потому потенциально познаваемо. Что недоступно для познания ни Всеобщим Разумом, ни частным разумом отдельного человека, так это Бог, так как Он стоит вне границ разума-познаваемого. Хамид ад-Дин ал-Кирмани писал по этому вопросу следующее: «Первое Сотворение (кое есть Творение полное и совершенное), несмотря на оную полноту и совершенство, совершенно не знает Того, от Кого проистекает его бытие, и не понимает Его; бесплодна всякая такая его попытка, и уразуметь в том может оно (поскольку само оно — наисовершеннейшее и высочайшее) лишь то, что в своей же самости нашло и из оной извлекло, — лишь формы самости своей найдет оно, отойдя в изнеможении, зная, что это ему не по силам (так же точно любой из нас, возжелай он схватить пригоршню воды, будет взирать лишь на пустой, плотно сжатый кулак — собственную ладонь, но никак не воду, поймает он; или если захочет прихлопнуть, как бабочку, солнечный луч или зажать его в руке, не получит желанного, но скорее обратное), ибо оно есть действие Его, творение Его» [ал-Кирмани, 1995, с. 101]. Вторит ему и Насир Хусрав, проводя аналогию с письмом и письмоводителем: «Повеление — это воздействие (’асар) Творца Всевышнего, не часть [Его]. Воздействие Его таково же, как письмо у пишущего: от самости (*zam*) пишущего в нем нет ничего» [Nasir Khusraw, 1999, p.4].

Вниманию читателей представлен перевод отрывка из трактата философа XI в. Насира Хусрава «Шесть глав» (*Шиш фасл*).

<sup>12</sup> «Разум является и причиной, и следствием, и познающим, и познаваемым, так как причина с ним объединена без какой-либо разобщенности. Его самость познается вместе с ним. Итак, он сам является и познаваемым, и познающим, и все, что имеет бытие, имеет его в своем основании... Он — и разум, и познающий» [Nasir Khusraw, 1949, с. 10–11].

<sup>13</sup> «Душа, которая появилась из Разума и была в нем потенциально, однажды может стать совершенно, начинает стараться и получать пользу (фаида) от Разума, как ребенок, который получает пользу от матери, находясь в ее лоне, при помощи той способности (кудрат), что в нем уже есть» [Nasir Khusraw, 1949, p. 17].



Насир Хусрав родился в 1004 году в Балхе, в Хорасане. В возрасте около 40 лет он отправился в хадж и по пути посетил Каир, столицу исмаилитского государства Фатимидов. Там он провел несколько лет и в результате не только принял исмаилизм, но и посвятил много времени его изучению, так что обратно в Балх он уже вернулся проповедником исмаилизма в статусе *худжжа* («доказательство»). В родных местах он пробыл недолго, так как его проповедь вызвала недовольство суннитских властей, и Насир Хусрав был вынужден бежать на Памир, где прожил несколько десятилетий до самой своей смерти. Именно там, в горах, он написал стихотворный *Диван* и составил несколько философских трактатов на персидском языке, что было необычно для того времени. Трактат «Шесть глав» (*Шиш фасл*) — небольшое по объему произведение, в котором автор рассматривает основные положения исмаилитского вероучения: о правильном понимании принципа *тавхид*, о сотворении мира, о Всеобщей Душе, о душе человека, о необходимости духовного руководства имамом и о воздаянии в Судный день. Перевод второй главы «О слове Бога Всевышнего (слава Ему!)» выполнен с персидского языка по тексту, опубликованному В. А. Ивановым в 1949 г. [Nasir Khusraw, 1949, p.10–15]. В скобках дана транслитерация терминов, важных для философского языка Насира Хусрава. Числа, стоящие в квадратных скобках, обозначают номера страниц персидского текста.

### Отрывок из трактата Насира Хусрава «Шесть глав» (*Шиш фасл*)

#### [10] Глава вторая о слове Бога Всевышнего (слава Ему!)

Бога (слава Ему!) следует понимать (шинахтан) как причину (‘иллат) всех причин. Следует придерживаться того мнения, что [слово] должно было быть единой речением (йик сухан), и этим единым речением было слово «кун», то есть «будь!» (ба-баш). Это (слово. — Т. К.) было воздействием (асар) Бога (слава Ему!). У этого воздействия не могло быть с воздействующим (му’ассир) какой-либо связанности (пайвастаги), схожести (манандаги) или же несходства (наманандаги). Проясим это. Мы понимаем под словом (калима) некое высказывание (сухан), произнесенное кем-то. Мы также знаем, что ни одно высказывание никоим образом не имеет сходства с говорящим и не [может] стать подобным ему. Так как значение слова Бога (слава Ему!) было «будь» (ба-баш), то узнаем, что оно совершенно (тамам), потому что Он (слава Ему!) сотворил его не из чего-либо другого. У того, что должно было быть (будани буд), не было иного пути, как быть совершенным (тамамтар).

Так как слово, которое есть причина [бытийствующего] без посредника (би мийанджи), было совершенным, то оно объединилось с тем, что было ее следствием (ма’лул), без посредника (би мийанджи). Скажем: первая причина (‘иллат-и аввал) — слово, а ее следствие, которое есть Разум, обладали бытием (хаста дашт). Если в воображении своим мы их разделим, то имя «совершенный» отнимется у Разума, который [занимает место] первого следствия (ма’лул). Если отнимется имя «совершенный» у Разума, то также отнимется оно и у слова. Когда мы говорим о первой причине и первом следствии и знаем, что между ними не было никакого посредника, то нет необхо-



димости отделения их друг от друга, как мы говорим «свет солнца» и «солнечный диск». Итак, на основании [вышеизложенного] скажем, что Разум является и причиной, и следствием, и познающим ('акил), и познаваемым (ма'кул), так как причина с ним объединена без какой-либо разобщенности. Его самость (зат) познается вместе с ним. Итак, он (Разум. — Т. К.) сам является и познаваемым, и познающим, [11] и все, что имеет бытие (хасты), имеет его в своем основании. Затем ничто вне его самости нельзя познать, так как Разум — знающий (дана), и кроме его самости нет ничего доступного познанию. Он — и разум, и познающий.

Затем скажем, что Слово по-арабски характеризуется как «единство» (вахда), а разум един (йаки), что по-арабски будет *вахид*. Все числа ('адад-ха) подчинены единице: если мысленно (ба-вахм) уберешь единицу, то все числа пройдут (бар хизад), а если уберешь все числа, то единица не пройдет. Затем [скажем]: все сущее (хасты-ха) находится под властью Разума, и он есть первосущее (нахустин хасты). Бытие и Разум не могут быть отделены (джуда'и) [друг от друга], и только люди [могут] увидеть различие между вещами. Люди постигают различие между вещами благодаря тому, что Разум ('акл) оказал на них свое воздействие ('асар). При помощи силы того воздействия он исследует (баз джуйад) [природу] вещей.

Когда мы выяснили, что Разум есть первое сущее, явленное Творцом (слава Ему!), то недопустимо (рава набашад) искать в его бытии разделенность. Если бы мы захотели познать отделенность разума [от бытия], то следовало бы нам испытать [на себе] такое воздействие ('асари), которое бы исходило от Разума еще более благородного и высокого, чтобы мы при помощи силы [того воздействия] смогли обнаружить отделенность Разума [от бытия]. Если бы было некое сущее выше Разума, тогда само имя «первый» было бы утрачено Разумом и перешло бы к тому, что было бы выше Разума. Но так как на нас было оказано воздействие Разумом, благодаря которому мы можем различать вещи, которые находятся ниже него, мы узнали, что эта сила в Разуме происходит из его самости (зат) и из его милосердия (рахмат), так как Разуму необходимо распознавать и систематизировать вещи. Скажем так: мы отличаем Разум от других вещей потому, что он знает и свою самость (зат-и хиш), и другие вещи, и ни одна вещь не ускользнула от этой силы [познания]. Итак, он отличается (джуда) от других вещей этой силой; не может быть иначе, как только благодаря этой отличительной черте (хасий-ат). Но так как он стал особенным (махсус) благодаря этой силе [12], появляется необходимость в том, кто отличил его, (хасса кунанда), кто этой силой сделал его особенным (махсус карда), кто этим атрибутом (сифат) очертил границу его самости (хисар-и зат-и у карданида).

Когда же стало известно, что тем самым образом, который был упомянут выше, у Разума должен быть его покоритель (кахири), тогда из этого следует, что мы пытаемся познать покорителя, который есть Творец (слава Ему!), при помощи силы покоренного (макхур). Невозможно, чтобы покоренный (макхур) охватил (мухит) своего покорителя (кахир-и хиш). Когда мы это осознали, тогда и наше понимание [принципа] тавхид стало верным, и положение Разума определенным.



Также скажем затем, что мы не можем обнаружить воздействие ('асар) Разума вне человеческой души (би нафс-и инсани), а душу [человека] без него (разума. — Т. К.) мы нашли ущербной (на тамам) и немощной (за'иф). В таком случае возникает нужда в том, чтобы Творец (слава Ему!) в предвечности (андар 'азал) сотворил их в паре, чтобы [разумная] сила [души] и воздействие [на нее разума] не могли проявиться друг без друга. Это также свидетельствует о том, что они оба находятся в границах (андар хисар) той отличительной черты (хасийат), которую мы в них обнаруживаем. Нет между ними различности (джуда'и). Следовательно, божественность (илахийат) не подобает тому, что нуждается в поддержке (йари) другого для проявления своего воздействия и влияния (асар ва фи'л). Когда же познан Всеобщий Разум ('акл-и кулл) таким образом, что его воздействие не проявляется нигде, кроме как в человеческой душе, стало ясно, что он был первым сущим, а Всеобщая Душа (нафс-и кулл) непременно была заложена в сущности Всеобщего Разума, как посеянное семя.

Знай, что сотворение ее и ее наименование «единая» возможно лишь благодаря Разуму, который остается единым. Однако, увеличенный (мукасар), он не нуждается в том, что находится ниже него, как единица не нуждается в других числах, чтобы быть единицей, тогда как двойка, тройка и другие числа нуждаются в единице ради своего существования. Итак, Разум есть первый сущий, и благодаря ему могут быть познаны другие вещи, но нет той вещи, при помощи которой мог бы быть познан Разум, как сказал Бог: «Ни один взор не постигает Его, а Он постигает [все, что постигают] взоры. Он — пронизательный, сведущий [обо всем сущем]» (Коран 6:103, О.). Он говорит: взирающие (бина'и) не постигают того, что есть Разум, а он постигает взирающих — он тонкий (латиф) и знающий (хабир) все об [остальных] вещах. То есть Разум таков, что душа, [происходящая] из его мысли (андиша), постигает вещи с его помощью. Затем нет необходимости (ваджиб), чтобы его при помощи мысли можно было постичь. В этом месте «взирающий» означает мысль, ведь с ее помощью могут быть «увидены» (дидан) тонкие (латиф) вещи. Пример этому следующий: мы говорим, что лев съел людей при помощи той силы, которая в нем есть, но не допустимо [сказать], что лев при помощи той силы, что заключена в нем, съел себя. Таким образом, о Разуме следует знать, что он знающий ('алим) благодаря своей самости, а не благодаря знанию ('илм), он могущественный (кадир) благодаря своей самости, а не благодаря могуществу (кудрат), он не нуждающийся (би нийаз) [в чем бы то ни было] благодаря своей самости, а не благодаря чему-то иному, так как всё существующее — абсолютно всё — произошло из него. Но и теперь ты хочешь о том сущем получить знание, будь то могущество, или обеспеченность, или что-либо еще!

Скажем, что, с одной стороны, разум подвижен (джумбанда), а с другой — покоящийся (арамид). По этой причине все, что находится под его властью, может быть как подвижным, так и покоящимся. Однако движение разума не похоже на наше движение, которое мы производим по необходимости (ба-джахат-и хаджат), так как у него (у разума. — Т. К.) нет необходимости. И нет ничего выше него, чтобы он устремился к этому или захотел стать



подобным ему. Его движение происходит из благодарности Творцу (слава Ему!), так как он (Разум. — *Т.К.*) знает свое положение (махал). Благодарность Творцу (слава Ему!) есть вечное движение (джанбидан), не движение в пространстве (джанбиш-и макани), а также не движение желания или нужды. Это движение, о котором мы упомянули, есть явление (падид амадан) из него Всеобщей Души. В результате этого движение, которое Всеобщий Разум совершил в благодарность Творцу (да славится имя Его!), из него появилась Всеобщая Душа при помощи слова [Бога] (слава Ему!), которое вместе с Разумом составляет единое.

[14] Появление (пайда шудан) же из него Души было одномоментно (ба йак даф'а) вне времени (би заман). Появившаяся Всеобщая Душа была и подобна ему (Всеобщему Разуму. — *Т.К.*), и не подобна ему. Подобие ее Разуму было в том, что по силе (кувват) она стала совершенной (тамам), а несхожесть с Разумом в том, что она в действии (фи'л) ущербна (на тамам), тогда как Разум совершенен. Причина ('иллат) ущербности души (натамами-йи нафс) в действии состояла в том, что она появилась из слова Творца (слава Ему!) при посредничестве Разума, тогда как между Разумом и словом не было посредника. И следовательно не было необходимости в том, чтобы создающий Разум был подобен ей. Не было никакого времени между сущим разумом и его связанностью (пайвастан) со словом Творца (слава Ему!) и между сущим души [появившейся] из него, так как время появилось из действия [Всеобщей] Души. Нет необходимости в том, чтобы время появилось прежде Души, которая есть причина времени, так как невозможно бытие (будан) вещи прежде ее причины. Бог Всевышний так сказал об этом [акте] создания, которое произошло вне времени: «А веление Наше — едино, словно мгновение ока» (Коран, 54:50, О.). Он говорит: нет [иного] повеления Нашего, кроме одного, подобного взору. Нет ничего более быстрого во времени, нежели как взглянет человек на какую-либо вещь и увидит ее — между бросанием взгляда (нигаристан) и видением (дидан) не может быть разницы (тафавут) во времени.

Покой Разума таков, что он ни в чем не нуждается (би нийаз аст). Все, что ниже его [в бытии], нуждается (хаджатманд) в нем. Так как он заслуживает наименования «ненуждаемость» (би нийази), недопустимо, чтобы он был подвижным, кроме как тем образом, о котором мы уже сказали, — из благодарности Творцу (слава Ему!). Затем Разум есть первый таким образом, как было о том сказано. Все, что именуется первым, должно быть и последним, так как все, что появится из него далее, в конце концов восходит к нему же. Итак, Разум также есть последний, так как то, что из него появилось, в конце вернется к нему же. Движение души происходит из стремления (арзу) к той полноте (би нийази), которая есть в Разуме. Поскольку своим появлением [15] она обязана ему, то она к нему непременно вернется.

Разум же проявлен (захир), потому что все видимое и познаваемое произошло из него, и [в то же время] сокрыт (батин), потому что нет вещи, которая бы была выше него и превосходила (джакул) его. Он превосходит (джакул) все вещи, как сказал Бог Всевышний: «Он — и первый, и последний, явный и сокровенный, Он ведает обо всем сущем» (Коран, 57:3, О.). Однако



вместе со всем величием и могуществом, присущими ему, из всех творений нет более покорного (фарман бардар-тар) и изъявляющего большую благодарность (шукр-гузар-тар) Творцу (слава Ему!). Как изволил сказать Избранный<sup>14</sup> (да благословит Бог его и его семью): «Первое, что создал Бог, был Разум. Бог сказал ему: “Подойди!”, — и он подошел. Сказал ему: “Повернись!”, — и он повернулся. Сказал: “При всем своем величии и превосходстве я не творил ранее более совершенное творение, тобою буду награждать (би-ка ‘асибу) и тобою наказывать (би-ка ‘акибту)”»<sup>15</sup>. Он говорит<sup>16</sup>: первое, что сотворил Бог Всевышний, был разум; затем сказал ему: «Подойди!», — и он подошел; сказал: «Повернись!», — и он повернулся; сказал: «При всем своем величии (‘иззат) и совершенстве (джалал) не сотворил я вещи, которая была бы благороднее (карами-тар) тебя; тобою буду вершить воздаяние (саваб) и наказание (‘укубат)».

Объяснение же покорности (та‘ат) и смирения (хузу‘) Разума перед Творцом (слава Ему!) с разумными доказательствами (далилха-йи ‘акли) уже было дано в книге «Ключ и светильник» (Мифтах ва мисбах), которую я написал ранее. Если познаешь через [описанный] атрибут (сифат) Разум, то познаешь его до собственного предела (хадд). Познание правоверным (му‘мин) [принципа] тавхид разумом [в таком случае] будет правильным, и он не ошибется в [определении] пределов (худуд).

По великодушию властелина времени, да будет превознесено и прославлено поминание [имени] его, мир ему!

<sup>14</sup>Эпитет пророка Мухаммада.

<sup>15</sup>Этот хадис цитирует мусульманский ересиограф Мухаммад б. ‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани (ум. 1153) в трактате «Книга о религиях и сектах» (*Китаб ал-милал ва-н-нихал*), рассказывая о *хабиттах*, последователях представителя басрийской школы мутазилизма ан-Наззема (ум. ок. 845), и тех «ересях», которые они ввели. Третья «ересь» касалась трактовки хадиса, в котором утверждалась возможность лицезреть Бога в ином мире: «Мы сидели рядом с Посланником Аллаха. Он посмотрел на полную луну и сказал: “О, да! Вы увидите вашего Господа точно также, как видите эту луну и не будете спорить о том, что вы видели именно Его”». Сторонники ан-Наззема, как сообщает аш-Шахрастани, трактовали этот хадис так, что верующие смогут лицезреть «постоянно действующий разум, из которого изливаются образы на все существующее... Именно он появится в день воскресения, поднимутся завесы между ними и образами, которые излились из него, и они увидят его подобно луне в полнолунную ночь. А что касается дарящего разум, то он решительно невидим» [аш-Шахрастани, 1984, с. 68–69]. В доказательство своего тезиса сторонники мутазилитского мыслителя приводили рассматриваемый хадис о Разуме как совершенном творении Бога. Также цитирует этот хадис Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 1209), автор тафсира Корана под названием «Мафатих ал-гайб», или «Большой тафсир» [Razi, 2000, p. 67]. Ибн Таймийа (ум. 1328 г.), мусульманский традиционалист, критик фальсафы и суфизма, счел этот хадис лживым и подложным (казб ва мавду‘), ссылаясь на хадисоведов и ученых ад-Даракутни, Ибн ал-Джавзи и др. [Ibn Taymiyya, p. 230–231]. За помощь в поисках этого хадиса я благодарю д. филос. н. И. Р. Насырова.

<sup>16</sup>Далее Насир Хусрав дает персидский перевод арабского хадиса.



## Список литературы / References

1. Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин. *Успокоение разума (Рахат ал-акль)*. М.: Ладомир, 1995 [al-Kirmani, Hamid al-Din. *Peace of Mind (Rahat al-'Aql)*. Moscow: Ladomir, 1995 (In Russian)].
2. аш-Шахрастани, Мухаммад. *Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал)*. М.: Наука; Восточная литература. 1984 [al-Shahrastani, Muhammad. *Kitab al-Milal wa al-Nihal (The Book of Sects and Creeds)*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura, 1984 (In Russian)].
3. Волкова Н. П. Плотин о бесконечной силе Единого в контексте эманации. *Философская антропология*. 2016. Т. 2. № 2. С. 264–283 [Volkova N. P. Plotinus about an Infinite Power of the One in the Context of Emanation. *Philosophical Anthropology*. 2016. Vol. 2. No 2, pp. 264–283 (In Russian)].
4. Ефремова Н. В. Доказательства бытия Бога согласно фальсафе. *Ишрак: Ежегодник исламской философии*. № 1. М.: Языки славянской культуры, 2010. С. 300–316 [Efremova N. V. Proofs of the God's Existence According to Falsafa. *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. No 1. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2010, pp. 300–316 (In Russian)].
5. Ибрагим Т. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе. *Ишрак: Ежегодник исламской философии*. № 1. М.: Языки славянской культуры, 2010, с. 284–299 [Ibragim T. Justification of the Existence of God and His Unity in Kalam. *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. No 1. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury, 2010, pp. 284–299 (In Russian)].
6. Ибрагим Т. К. О концепции извечного творения. *Ислам в современном мире*. 2018. № 14(3). С. 25–46 [Ibragim T. About the Concept of Eternal Creation. *Islam in the Modern World*. 2018. No 14(3), pp. 25–46 (In Russian)].
7. *История арабо-мусульманской философии: учебник и антология*. М.: Академический проект; Садра. 2020 [*The History of Arab-Muslim Philosophy: Textbook and Anthology*. Moscow: Akademicheskij proekt; Sadra, 2020 (in Russian)].
8. Насыров И. Р. Доказательства существования Бога в исламской теологии (каламе). *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2017. Вып. 73. С. 53–68 [Nasyrov I. R. Proofs of the Existence of God in Medieval Islamic Theology (Kalam). *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*. 2017. Vol. 73, pp. 53–68 (in Russian)].
9. Насыров И. Р. Формирование общего блока вопросов метафизики в каламе в IX–XII вв. *Исламоведение*. 2017. Т. 8. № 1. С. 54–69 [Nasyrov I. R. Formation of Metaphysics in Islamic Theology in the 9<sup>th</sup> — 12<sup>th</sup> Centuries. *Islamovedenie*. 2017. Vol. 8. No 1, pp. 54–69 (in Russian)].
10. Носири Хусрав. *Зад ал-мусафирин. Пропасы путников*. Душанбе: Нодир, 2005 [Nasir Khusraw. *[Travelling Provisions of Pilgrims]*. Dushanbe: Nodir, 2005 (in Russian)].
11. Плотин. *Трактаты 1–11*. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007 [Plotinus. *[Treatises 1–11]*. Moscow: Greko-latinskiy kabinet Y. Shichalina Publ., 2007 (In Russian)].



12. Смирнов А. В. *Сущность в арабо-мусульманской философии* [Smirnov A. V. *Essence in Arab-Muslim Philosophy*]. Электронный ресурс: URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0194da68403990305f864994> (accessed: 08.09.2023).
13. *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 2: Ismaili Thought in the Classical Age*. London: I. B. Tauris, 2008.
14. Ibn Taymiyya. *Majmu' al-Fatawa al-Kubra* [A Great Compilation of Fatwa]. Maktabat Ibn Taymiyya. Vol. 11 (in Arabic).
15. Ismail K. Poonawala. An Early Doctrinal Controversy in the Iranian School of Isma'ili Thought and Its Implications. *Journal of Persianate Studies*. No 5 (2012), pp. 17–34.
16. Nasir Khusraw. *Gushayish wa rahayish* [Knowledge and Liberation]. London: I. B. Tauris & Co Ltd., 1999 (in Persian).
17. Nasir Khusraw. *Shish fasl* [Six chapters]. Leiden: Brill, 1949 (In Persian).
18. Razi, Fakhruddin. *Mafatih al-Ghayb* [Keys to the Unknown]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 2000. Vol. 29 (in Arabic).

#### Информация об авторе

**Корнеева Татьяна Георгиевна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Сектор философии и исламского мира, Институт философии РАН, Москва Россия; [tankorney@gmail.com](mailto:tankorney@gmail.com).

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 11.09.2023; одобрена рецензентами 06.10.2023; принята к публикации 10.10.2023; опубликована 27.12.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Tatyana G. Korneyeva** — PhD (Philos.), Senior Research Fellow, Department of Philosophy of Islamic World Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia; [tankorney@gmail.com](mailto:tankorney@gmail.com).

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 11.09.2023; approved after reviewing 06.10.2023; accepted for publication 10.10.2023; published 27.12.2023.

The author has read and approved the final manuscript.