

*На правах рукописи*

**ВАСИЛЬЦОВ КОНСТАНТИН СЕРГЕЕВИЧ**

**Система этно-религиозных представлений о человеке в  
традиционной культуре иранских народов (по материалам  
сочинений Афдал ад-дйна Мухаммада Кāшāнī)**

Специальность 07.00.07 – этнография, этнология и антропология

**Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени  
кандидата исторических наук**

**Санкт-Петербург**

**2009**

Работа выполнена на кафедре Истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Научный руководитель кандидат исторических наук Григорьев С.Е.

Официальные оппоненты: доктор исторических наук Карпов Ю.Ю.  
кандидат исторических наук Абашин С.Н.

Ведущая организация: Российский этнографический музей

Защита состоится «\_\_\_\_\_» 2009 г. в \_\_\_\_\_ час. на заседании Диссертационного совета Д 002. 123. 01 по защите докторских диссертаций в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН по адресу: 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

Автореферат разослан «\_\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ г.

Ученый секретарь  
Диссертационного совета  
Кандидат исторических наук

А.И. Терюков

## Общая характеристика работы

**Актуальность темы исследования.** Вопрос о том, что есть человек, является одним из древнейших вопросов, который ставило перед собой человечество. Попытки ответить на него нашли свое отражение в древних мифах и религиозных системах, различных философских и теологических учениях, как на Востоке, так и на Западе. Человек был и остается основным объектом изучения гуманитарных дисциплин в целом, и этнографии в частности.

Проблема человека в том виде, в котором она рассматривается этнографической наукой, связана, прежде всего, с культурной его деятельностью, человек исследуется постольку, поскольку является создателем или творцом специфической этнической культуры, как духовной, так и материальной. Разные культурные эпохи и разные традиции выдвигали различные идеи или образы человека – так сказать, базовые проекты человека, которые задавали парадигму всей культурной и образовательной практике того или иного этноса в тот или иной исторический период. Можно, таким образом, говорить о человеке в рамках различных религиозных систем – буддизма, иудаизма, конфуцианства и, в том числе, разумеется, ислама. Сегодня, когда многие, казалось бы, устоявшиеся представления о человеке подвергаются пересмотру, возникает необходимость расширить исследовательские границы данной проблематики за счет источников, которые ведут свое происхождение от различных этнокультурных традиций. Безусловно, важное место в числе этих источников занимают памятники мусульманской письменности, зафиксировавшие специфические для ислама представления о человеке.

Возникнув на территории Аравийского полуострова в VI в., ислам, за свою пятнадцатилетнюю историю, превратился в одну из крупнейших мировых религий, распространившись далеко за пределы Аравии. Сегодня в понятие *dār al-islām* (территория ислама) включается не только арабский мир, но также центральноазиатский регион, Индия, Африка, Индонезия и

Малайзия, ислам демонстрирует стремительный рост числа своих сторонников также и в странах Америки и Евросоюза. На всей территории своего распространения ислам приходит в соприкосновение с различными местными традициями, верованиями и обрядовыми практиками, многие элементы которых адаптируются и вписываются в мусульманское вероучение.

Указанное обстоятельство выдвигает на первый план вопрос о том, правомочно ли говорить о существовании ислама в качестве объекта исследования как некой универсальной реальности, или более верным следует считать изучение не ислама вообще, а «исламов», иными словами – его местных или локальных форм. Попыткой ответить на этот вопрос, стало появление в антропологии теории «больших» и «малых» традиций (“great and little traditions”), выдвинутой Робертом Рэдфилдом. Мировые религии, согласно этому автору, можно условно разделить на «малые» и «большие» традиции. К последним – ортодоксальным, если использовать формулировку автора (к слову сказать, не вполне корректную по отношению к исламу) – он относит письменные традиции или «философские религии» (*philosophical religions*), выработанные образованной частью населения, городской элитой. «Малые» традиции представляют собой гетеродоксию культурной или религиозной периферии, включают в себя множество черт, отражающих местные реалии и мировоззренческие структуры, при этом, наряду с устным народным или фольклорным элементом, в равной степени содержат в себе также тексты, созданные в рамках этой локальной культуры и по-своему интерпретирующие и истолковывающие те или иные положения «большой» традиции.

Приняв теорию Рэдфилда в качестве рабочей гипотезы, можно несколько конкретизировать проблемы, анализ которых будет предпринят в предлагаемом диссертационном исследовании. Итак, в центре нашего внимания – представления о человеке, выработанные в рамках «иранского ислама» (мы используем в данном случае выражение французского

исследователя А. Корбэна). «Иранский ислам», в соответствии с предложенной Р. Рэдфилдом терминологией, обозначает «малую» или локальную традицию, функционирующую в лоне «единого» ислама, соответственно – «большой» традиции. В центре внимания автора – антропологическая теория средневекового иранского мыслителя Афдал ад-дйна Кāшāнī, отражающая специфическую систему взглядов на феномен человека в рамках регионального (иранского) ислама. Выбор этого автора не случаен. Разумеется, иранская культура знала многих мыслителей, религиозных деятелей, проповедников, которые, так или иначе, затрагивали в своих произведениях интересующие нас в данном случае вопросы. Достаточно вспомнить Абū ‘Алī ибн Сīну и Абū Хāмида ал-Ғазālī, Ҷадр ад-дйна Ширāзī и Наṣīр-и Хусрау. Возможно, Афдал ад-дйн Кāшāнī и не был оригинальным автором – он не создал собственной религиозно-философской школы и в его трактатах едва ли можно обнаружить идеи или теории, принципиально отличающиеся от разработок его предшественников. Творческое наследие Кāшāнī интересно в ином плане. Корпус его трактатов составлен на персидском языке, в отличие от большинства религиозно-философских сочинений того периода, написанных на арабском, бывшем, подобно латыни в средневековой Европе, общепринятым языком научной и богословской литературы. Всю свою жизнь Кāшāнī занимался наставничеством и свои сочинения адресовал публике не получившей классического образования (которое само по себе подразумевало хорошее владение арабским языком), а, напротив, обыкновенным людям, не имевшим достаточного багажа знаний для того, чтобы вникать в те сложные вопросы, которые разрабатывались в трудах «профессиональных» философов или богословов. Иными словами, работы Кāшāнī представляют собой своего рода свод «фоновых знаний», понятий и представлений, характеризующих народные представления о Боге, устройстве мироздания, месте человека в мире, что, как видится, и определяет значимость работ этого автора для настоящего исследования.

Таким образом, существо нашего подхода к изучению обозначенной проблематики состоит в том, что аспекты, отражающие совокупность общемусульманских представлений о человеке рассматриваются в соотношении с картиной человека, разработанной более поздней, локальной традицией. В первом случае речь идет о коранической антропологии, во втором – о сочинениях Кāшāнī. К этому необходимо добавить, что, когда мы говорим о коранической антропологии, речь идет не о каком-то систематическом учении о человеке. Такого учения в Коране нет, и это естественно, поскольку мы имеем дело с книгой не философской или богословской, а религиозно-законодательной. Коран, другими словами, определяет некоторые основополагающие принципы и концепты, на основании которых развивалась в дальнейшем умственная и духовная культура ислама в соответствии с конкретными историческими и местными условиями.

Исходя из вышесказанного, **предметом** настоящего диссертационного исследования является изучение представлений о человеке, выработанных в средневековом исламе.

**Основной целью** предлагаемого диссертационного исследования мы избрали рассмотрение и анализ антропологической теории Афдал ад-дīна Кāшāнī, отражающей специфическое мировоззрение народов иранской этнолингвистической ойкумены. При этом система взглядов этого мыслителя на проблему человека анализируется в соотношении с коранической антропологией.

Сформулированная цель предопределила **конкретные задачи** диссертационного исследования:

- изучение исторических источников и поэтических антологий (*тазкира*) с целью выявления в них сведений, относящихся к биографии Афдал ад-дīна Кāшāнī и его наследия;
- определение и анализ сочинений Афдал ад-дīна Кāшāнī, отражающих специфику его взглядов на проблему человека;

- рассмотрение и анализ терминологического и категориального словаря автора; изучение контекстов употребления ключевых понятий в исследуемых нами текстах;
- рассмотрение и анализ соотношения общемусульманских, традиционных представлений о человеке в аспекте их трактовки в сочинениях Кāшāнī

**Хронологические рамки** исследования заданы датировкой исследуемых текстов (XII-XIII вв.) Наряду с этим специфика настоящего диссертационного исследования предполагает обращение к источникам, относящимся как к раннему средневековью, так и к более позднему периоду.

**Источники исследования** В основу настоящего диссертационного исследования положены средневековые персоязычные сочинения – трактаты Афдал ад-дйна Кāшāнī *Мадāридж ал-камāl* («Ступени совершенства»), *Джāвидāн-нāма* («Трактат о вечном»), *Рāханджām-нāма* («Трактат о окончании пути»), *ал-Муфйд ли-л-мустафйд* («Польза для извлекающих выгоду»). Кроме указанных выше трактатов при написании диссертационного исследования мы использовали небольшие эссе, принадлежащие перу Кāшāнī, а также его письма к своим ученикам, опубликованные в Иране во втором томе собрания сочинений (*Мусаннафāt*) Бāбā Афдала. Наряду с этим в ходе работы нами также были привлечены материалы ряда источников, которые можно разделить на несколько групп. Первую из них составляют исторические сочинения, сведения которых использовались для воссоздания подробностей жизни и биографии нашего автора, из которых прежде всего следует отметить *Тā'рих-и Кāшāн* («История Кāшāна») Даррāбī. Ко второй группе источников относятся поэтические антологии (*тазкира*), материалы которых позволили не только существенно дополнить сведения биографического характера, почерпнутые нами в исторических трудах современников Афдал ад-дйна Кāшāнī, но также дали возможность составить перечень прозаических трактатов и выделить основные темы его поэтического творчества. Третью группу источников

составляют произведения религиозно-философского характера, теоретические труды по суфизму (*та̣саввуф*), философии (*фалсафа*) и теологии (*калām*), ставшие основой для сравнительного анализа материалов исследуемых нами сочинений Кāшāнī.

**Методологическую основу** исследования составляет сравнительно-исторический метод. Кроме того, в работе были привлечены методы источниковедения, прежде всего эвристика и герменевтика.

**Степень разработанности проблемы.** Предлагаемое диссертационное исследование является первой попыткой, предпринятой в отечественной науке, изучения творчества Афдал ад-дīна Кāшāнī в целом, и его антропологической теории – в частности. Существенным шагом в изучении наследия этого автора стало издание иранским филологом Са'йдом Нафйсī сборника *рубā'ī* Бāбā Афдаля. Во введении к данному изданию Нафйсī приводит сведения биографического характера, а также дает общую характеристику его поэзии. Несколько лет спустя М. Минувī подготовил и осуществил критическое издание большинства прозаических работ Кāшāнī, тем самым сделав их доступными широкому кругу исследователей. Что же касается до изучения и анализа теоретического наследия Бāбā Афдаля, то до сих пор существует лишь одна работа С. Х. Насра на английском языке, которая носит обзорный и, во многом, предварительный характер.

Написание настоящей работы было бы невозможно без привлечения общих работ, посвященных истории классической мусульманской религиозно-философской мысли, в которых в той или иной степени затрагивается интересующая нас проблематика. Прежде всего необходимо отметить труды таких авторов, как А. Корбэн, С. Х. Наср, О. Лиман, М. Фахри, М. Шариф, М. Уотт, Р. Неттон, У. Читтик, Р. Грамлих и др. Среди отечественных исследований следует упомянуть работы Е. Э. Бертельса, А. Е. Бертельса, А. Д. Кныша, С. М. Прозорова, Е. А. Резвана, О. Ф. Акимушкина, А. А. Хисматулина, А. В. Смирнова. Из недавно опубликованных работ стоит выделить монографию московского

искусствоведа, востоковеда и культуролога Ш. М. Шукурова «Образ человека в искусстве ислама». Материалом для этой книги послужили изобразительное искусство, каллиграфия, декоративно-прикладное искусство. Особое внимание автор уделяет исследованию средневековых богословских и мистических текстов, материалы которых позволяют проанализировать этапы позиционирования человека в исламской теологии суфизма и истории.

Особого внимания заслуживают работы, посвященные исследованию такого важного для адекватного понимания мусульманской средневековой антропологии понятия как «совершенный человек». Здесь прежде всего необходимо отметить фундаментальный труд японского ученого Такешито «Теория Совершенного человека и ее место в истории мусульманской мысли», в котором автор на основании многочисленных средневековых источников подробно рассматривает и анализирует взгляды знаменитого теоретика суфизма Ибн 'Арабӣ, а также трактат современного иранского знатока мусульманского мистицизма Дж. Аштийани. Существенным вкладом в понимание образа «совершенного человека» в исламе стали работы М. Т. Степанянц, Н. Н. Пригариной, Ф. Мейера, Л. Масиньона, У. Читтика.

Определенную роль при написании настоящего диссертационного исследования сыграли также работы российских этнографов-дискриптивистов, прежде всего А. А. Семенова и И. И. Зарубина. Кроме того, на наш взгляд для проведения предлагаемого исследования необходимо знакомство с работами и статьями, касающимися в той или иной степени выбранной нами темы, внимания также заслуживают общие труды по истории ислама и мусульманских стран. Можно назвать исследования таких ученых, как В. В. Бартольд, Х. Гибб, К. Э. Босворт, И. Гольдциэр, И. П. Петрушевский, ставшие сегодня классическими в исламоведении.

Несомненно, большую роль при написании предлагаемого диссертационного исследования сыграли общетеоретические труды по философской антропологии представителей как отечественной, так и

зарубежной научной школы – Б. Т. Григоряна, К. И. Никонова, Э. Кассирера, П. Рикера, П. Тейяра де Шардена, М. Шелера. Существенную помощь в работе оказала небольшая, но весьма информативная статья известного антрополога Р. А. Люкенс-Булла, посвященная методологическим проблемам антропологического изучения ислама.

**Научная новизна исследования.** К новым результатам можно отнести впервые предпринятую в отечественной науке попытку разбора и критического анализа антропологической системы Афдал ад-дйна Кāшāнī, введение в широкий научный оборот неопубликованных ранее памятников средневековой ираноязычной письменности.

**Научно-практическая значимость** диссертационного исследования состоит в том, что его результаты могут быть использованы при создании научных монографий, статей и других публикаций, посвященных вопросам традиционной духовной культуры и особенностям религиозного мировоззрения ираноязычных народов. Проведенный в исследовании анализ религиозно-философских терминов может быть использован в лингвистических описаниях и словарях.

**Апробация исследования.** Некоторые результаты исследования были изложены в ряде докладов (Сочинение Джавидан-нама как источник для изучения мировоззрения Афзал ад-дина Кашани // Источниковедение и историография. 20-22 ноября 2002 г.; Афзал ад-дин Кашани и его сочинение Джавидан-нама// 300 лет иранистики в Санкт-Петербурге. 28-30 апреля 2003 г.; Творчество Афзал ад-дина Мухаммада б. Хасана Мараки Кашани и интеллектуальная традиция в Иране в XII-XIII вв.// Школа молодого востоковеда. 26-29 февраля 2004 г.; Представления об ангелах в исламе// Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения. 2004-2005 гг.; Сочинение Афзал ад-дина Кашани Джавидан-нама// ICANAS. Август 2004 г.; Images of Central Asian Ismailism: an anthropomorphic vision of cosmos in the intellectual tradition of the nizari community of Badakhshan// ESCAS. 10-11 сентября 2004 г.; К характеристике онтологии Афзал ад-дина Мухаммада Кашани

(582/1186-87 или 592/1195-96 – 667/1268-69): термины вуджуд, будан и йафтан.// Иран: культурно-историческая традиция и динамика развития. Январь 2006 г.), а также опубликованы в виде статей.

**Структура исследования.** Настоящее диссертационное исследование состоит из введения, пяти глав и заключения.

### **Основное содержание работы.**

Во **введении** оговариваются цели и задачи диссертационного исследования, его хронологические рамки, методологическая основа, а также источниковая база. Приводится краткая характеристика работы с точки зрения ее научной новизны и практической значимости.

**Первая глава** исследования *Жизнь и творчество Афдал ад-дйна Мухаммада б. Хасан Марақӣ Кāшāнӣ* посвящена описанию жизненного пути Кāшāнӣ и общей характеристике его творческого наследия. Она состоит из трех разделов. В **первом** из них речь идет о некоторых особенностях исторической обстановки и интеллектуальном климате эпохи. В начале XVIII в. север Ирана, а также области Хурāsана были завоеваны монголами под руководством Хулāгӯ-хāна (654-653/1256-1265). Падение Багдадского халифата (1258 г.) и убийство последнего ‘аббасидского халифа означало коренные перемены в жизни всей мусульманской общины, которые затронули не только сферу политики, но также отразились и на духовной жизни мусульман. Если к началу монгольского завоевания большинство населения иранской этно-лингвистической ойкумены исповедовали ислам суннитского толка, то в период правления ил-хāнов можно говорить о процессе «ши‘итизации суннизма», отголоски которого наблюдаются и в современных условиях (уместно в этой связи вспомнить хотя бы такое интересное явление, отмеченное как отечественными, так и зарубежными исследователями, как культ ‘Алӣ в Центральной Азии). Отчасти интерес и популярность ши‘итских доктрин среди различных слоев общества можно, по всей видимости, объяснить влиянием суфизма. В период правления монголов на в регионе доминировали два тариката – *кубрāвӣя* на востоке и

*сухравардӣя* на западе. В это время происходит углубленное изучение философских и теоретических аспектов суфийской доктрины, получает развитие спекулятивно-эзотерическая сторона суфийского учения, представлявшая интерес в первую очередь для образованных мусульман. Экстатический суфизм постепенно трансформируется в гнозис (*‘ирфāн*) и все более проникает в персидскую поэзию, как светскую, так и религиозную. На востоке мусульманского мира появляются последователи андалусского мыслителя Ибн ал-‘Арабӣ (1165-1240), среди которых стоит в первую очередь отметить Ҷадр ад-дйна Муҳаммада б. Исҳāқа Кунāвӣ (ум. 637/ 1274) и его ученика, известного персидского поэта ‘Ирāкӣ (ум. 638/1289).

В целом, данный период является переломным в развитии мусульманской теоретической мысли, когда умственная жизнь «вступает в новую фазу, которая хотя и не соответствует нашим европейским представлениям об этапах развития философии, тем не менее, является адекватным отображением образа мышления мусульман того периода, когда греческое наследие было проработано и прокомментировано окончательно и дальнейшее движение в этом направлении означало кризис». Отчетливо указанные тенденции проявились в иранской этно-лингвистической ойкумене, где ислам пришел в соприкосновение с местными традициями и представлениями, господствовавшими на этой территории до установления религии пророка Муҳаммада. Синтез и вплетение в религиозное послание ислама доисламского духовного и идейного наследия становится одной из основных точек приложения усилий ираноязычных мыслителей этого периода.

Во **втором** разделе на основании письменных персоязычных и арабоязычных источников, а также материалов поэтических антологий (*тазкира*) приводятся подробности биографии нашего автора. В **третьем** разделе рассматриваются прозаические трактаты Бāбā Афдаля, выполненные им переводы на персидский язык работ греческих авторов, дается краткое их описание.

Сочинения Кāшāнī можно разделить на несколько групп. Собственные или оригинальные произведения, переводы и комментарии, а также компилятивные работы.

Среди наиболее значительных из его трудов, необходимо прежде всего отметить «Трактат о вечном» (*Джāвидāн-нāма*), работу по философской антропологии «Ступени совершенства» (*Мадāридж ал-камāl*), небольшое сочинение «Трактат относительно пути к конечной цели» (*Рāх анджām-нāма*), оригинальный труд «Снаряжения и украшения достойных правителей» (*Сāз ва нīрāйа-йи шāхāн-и нūrмайа*), посвященный вопросам политической философии. В своей переводческой деятельности Кашани обращался к классическому греческому наследию (ему принадлежит перевод работы «О душе» Аристотеля), а также осуществил переложение на персидский язык сочинения «Источники жизни» (*Йанбу' ал-хайāt*), традиционно приписываемое Гермесу Трисмегисту. В заключение этого раздела высказываются соображения относительно творческого почерка Кāшāнī, исследуется степень и характер влияния на формирование его мировоззрения различных направлений средневековой мусульманской теоретической мысли, анализируются особенности философского поиска Кāшāнī, основные проблемы, которые автор ставит и решает в своих сочинениях. На основании трактатов Бāбā Афдаля можно сделать вывод о том, что в своем творчестве он испытывал влияние мистических учений ранних суфиев, в особенности ал-Газālī, и исмā'йлитов, к воззрениям которых близка космология Кāшāнī. Большое влияние на формирование взглядов нашего автора оказала философия Ибн Сīны.

Во **второй** главе диссертационного исследования *Природа человека: телесное и духовное начало* рассматриваются взгляды Кāшāнī относительно двойственной природы человека, соотношения телесной и духовной субстанций и их роли в его антропологической системе. В **первой** части этой главы речь главным образом идет о тех положениях, касающихся указанной проблематики, которые нашли свое отражение в Коране и ранней

мусульманской традиции. Существует довольно большое количество коранических стихов, в которых говорится о физической природе человека, о сотворении его телесной субстанции. Бог, согласно Корану, сотворил человека «из звучащей, из глины, облеченной в форму». Подробно процесс сотворения человека описан в суре «Верующие»: «Мы уже создали человека из эссенции глины, потом поместили Мы его каплей в надежном месте, потом создали из капли сгусток крови, и создали из сгустка крови кусок мяса, создали из этого куса кости и облекли кости мясом, потом Мы вырастили его в другом творении, – благословен же Аллах, лучший из творцов! Потом вы после этого умираете. Потом вы в день воскресения будете воздвигнуты». В мусульманской культуре существуют различные концепции или представления о душе. В предельно обобщенном виде можно выделить четыре группы доктрин: традиционную, богословскую, философскую и мистическую. Стоит при этом отметить, что доктринальные различия (впрочем, равно как и общие или сходные черты) существуют не только между этими группами, но также в рамках того или иного направления. Во **втором** разделе исследуется группа ключевых понятий қур'āнической антропологии, прежде всего термины *нафс*, *рӯх* и *қувва*, а также контексты их употребления в исследуемых трактатах Кāшāнӣ.

Термин *нафс* в ранней арабской поэзии означал, как правило, человека или личность, в то время как *рӯх* - дыхание и ветер. Позднее, во всяком случае, в собственно кораническом тексте, *нафс* принимает значение душа, а *рӯх* обозначает ангела-посланника и, одновременно, особое божественное качество. Лишь в ходе дальнейшего развития как богословской, так и светской литературы оба эти термина стали толковаться одинаково и использовались по отношению к человеку, ангелам и *джиннам*.

*Нафс*, а также множественное число – *анфус* и *нуфӯс* употребляются в Коране в пяти различных значениях. Наиболее часто эти термины означают личность, индивидуума, человека. Например: «Приходите, призовем наших сынов и ваших сынов, наших женщин и ваших женщин, и нас самих и вас

самих...». В шести коранических айатах *нафс* относится к Аллаху: «Ты знаешь то, что у меня в душе, а я не знаю того, что у Тебя в душе (*нафсика*)». В одном случае термин употреблен по отношению к богам: «Они (*āлиха*) не владеют для самих себя (*анфусихим*) ни делом, ни пользой, и они не владеют ни смертью, ни жизнью, ни воскресением». В суре «Скот» множественное число слова *нафс* дважды указывает на сообщество людей и *джиннов*: «О сонм джиннов и людей! Разве не приходили к вам посланцы из вас, которые рассказывали вам Мои знамения и возвещали вам о встрече с этим вашим днем? Они скажут: Свидетельствуем мы против самих себя (*анфусинā*)». Наконец, *нафс* в Коране имеет значение «душа человека»: «Если бы ты видел, как неправедные пребывают в пучинах смерти, а ангелы простирают руки: Изведите ваши души (*анфус*), сегодня будет вам воздано наказанием унижения за то, что вы говорили на Аллаха не истину и превозносились над Его знамениями!» Исходя из коранического текста следует, что в этом своем значении *нафс* обладает тремя основными характеристиками. Коран недвусмысленно указывает на то, что душа человека является, с одной стороны, источником его низких стремлений: «Я не оправдываю свою душу, – ведь она побуждает ко злу». В суре «Қāф» говорится: «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа». В данном случае *нафс* ассоциируется с *ал-хавā*, в значении «желание», и, соответственно, употребляется в негативном смысле. Отсюда в қур’āническом тексте упоминания о том, что душу следует сделать терпеливой: «Терпи душой с теми, которые взывают к их Господу утром и вечером». *Нафс* – *лаввāма*, т.е. она порицает: «и клянусь душой порицающей». И, наконец, в суре «Заря» упоминается *нафс ал-мутма’инна*: «О ты, душа успокоившаяся!».

*Рӯх* в Коране как правило употребляется в значении «божественный дух». Данный термин встречается в различных контекстах. *Рӯх* является животворящим дыханием Бога: «и вот сказал Господь ангелам: «Я сотворю человека из звучащей, из глины, облеченной в форму. А когда я выровняю и вдуну от Моего духа, то падите, ему поклоняясь»». Аналогично в сюжете с

Марйам Бог также вдвует в нее свой дух: «И ту, которая сохранила свою скромность... И мы вдунули в нее от Нашего духа и сделали ее и ее сына знаменем для миров». Зачатие 'Йсы происходит после того, как к Марйам снисходит дух, посланный Богом в виде совершенного человека: «Мы отправили к ней Нашего духа, и принял он пред ней обличие совершенного человека». Дух отправляется Богом в качестве посланника (*расул*) – именно *рӯх ал-амӣн* (дух верный) снисходит на сердце Муҳаммада: «Снизшел с ним дух верный на твое сердце, чтобы оказаться тебе из числа увещающих». На основании этого қур'анического стиха комментаторы стали впоследствии идентифицировать *рӯх ал-амӣн* с архангелом Джабраилом. В некоторых айатах упоминается также *рӯх ал-қудӯс* (святой дух), который Бог посылает, чтобы помочь 'Йсе: «Мы даровали Йсе, сыну Марйам, ясные знамения и подкрепили его духом святым». 'Йса также упоминается как дух Бога, при этом одновременно подчеркивается, что он не является (в отличие от христианской традиции) сыном Бога: «Ведь Мессия, 'Йса, сын Марйам, – только посланник Аллаха и Его слово, которое Он бросил Марйам, и дух Его». *Рӯх* в кораническом тексте связывается также с термином *амр*, который может означать одновременно «приказ, веление» или «деяние». Например: «Он ниспосылает ангелов с духом от Своего повеления тому из рабов, кому пожелает».

Кāшāнӣ употребляет либо арабский термин *нафс*, либо дает его персидские эквиваленты *джāн* или *хӯд*. В этой связи следует заметить, что персидское *джāн*, используется часто по отношению к животным, отсюда *джāнвār* – буквально «имеющий душу» - имеет значение «животное», синонимично арабскому термину *хайавāн*. Что касается до термина *хӯд*, то в персидском языке, кроме собственно значения «душа», это слово означает также «самость» и в этом своем значении оказывается близким к арабскому *нафс*. Таким образом, когда Бāбā Афдал употребляет *хӯд*, надо полагать, он имеет ввиду именно это его значение. Как в растениях, так и в животных человек наблюдает множество других характеристик, помимо тех свойств,

которыми обладают минералы. Каждая из этих характеристик обозначается словом *кувва*.

В богословских или философских трактатах термин *кувва* употребляется в трех основных значениях – сила, способность, потенциальность. Вместе с тем, хотя словари и предлагают подобного рода значения, средневековые авторы зачастую не дают четкого их толкования – *кувва* трактуется как некая сила, характеристики которой могут меняться в зависимости от той или иной ситуации или контекста. Так, например, с одной стороны, ал-Қавӣ является божественным именем (атрибутом), одновременно – это также атрибут человека или животного и в этом значении *кувва* противопоставляется, как правило, *да‘ф* (букв. «слабость»). В значении «способность» *кувва* рассматривается как сила души, растительной, животной или человеческой. В результате, обсуждаются сила роста, сила питания, способность к чувственному восприятию (слух, зрение, обоняние, осязание), способность к запоминанию и т.д. Что же касается до третьего значения *кувва* (потенциальность), то в этом случае термин противопоставляется обыкновенно актуальности – вслед за Аристотелем многие мусульманские мыслители широко обсуждали вопрос о том, как вещи из потенциального состояния переходят в актуальное. В **третьем** разделе этой главы рассматриваются взгляды нашего автора относительно духовной и телесной природы человека. Человеческое тело состоит из множества тел (*аджссām-и бйсийār*), которые отличаются по своей форме (*шукл*), природе (*таб‘*) и свойствам (*кийфиййāt*). К ним наш автор относит кожу (*пӯст*), мясо (*гӯшт*), кости (*астух<sup>6</sup>āн*), вены (*руг*) и проч., а также составленные (*мураккаб*) из них различные члены тела и внутренние органы – голову (*сар*), шею (*гардан*), руки (*даст*), ноги (*пā*), мозг (*думāк*), сердце (*дил*), желудок (*ма‘да*). Все тела, как отмечает Кāшāнӣ, независимо от того, являются ли они простыми (*басйт*) или составными (*мураккаб*), одушевленными (*джāнвār*) или неодушевленными (*бй джāн*) представляют собой субстанции (*гаухар*) и поэтому описываются тремя характеристиками (*андāза*), такими как

протяженность (*дирāзӣ*), ширина (*пахна*) и толщина (*ситабрӣ*) и кроме того, имеют «уполномоченного» (*муваккил*), назначаемого падишахом тела (*нāдшāх-и джисм*), функции которого состоят в том, чтобы поддерживать саму телесную субстанцию (например, предохранять тело от распада на отдельные элементы, как поясняет Кāшāнӣ), а также служить посредником между падишахом тела и его работниками (*кāргарāн*). Этого «уполномоченного» Бāбā Афдал называет «природой» (или «естеством», *табӣ'ат*). Помимо своей природы, тело также имеет ряд других сил (*қувват*). Кāшāнӣ перечисляет их в следующем порядке: растительная душа (*нафс-и рӯйанда*), животная душа (*нафс-и ҳайвāнӣ*) и, наконец, человеческая душа (*нафс-и мардум*). Каждая из них в свою очередь располагает определенным набором сил (которых в данном случае наш автор называет слугами – *фармāнбарāн*, т.е. буквально «исполняющими приказание»). В распоряжении растительной души находится «притягивающая сила» (*қувват-и джāзиба*), благодаря которой тело получает питание извне, «задерживающая сила» (*қувват-и мāsика*), функции которой заключаются в том, чтобы удерживать в теле продукты, полученные посредством «притягивающей силы», «переваривающая сила» (*қувват-и хāдима*), которая переваривает пищу, «различающая сила» (*қувват-и мумаййаза*), определяющая, что полезно для тела, а что вредно, «отталкивающая сила» (*қувват-и дāфи'а*), которая выводит из тела непригодные (*нāмувāфиқ*) продукты из тела, а также передает годные (*мувāфиқ*) для него вещества «питательной силе» (*қувват-и ғāзийа*). Как отмечает Кāшāнӣ, «животная душа» (*нафс-и ҳайвāнӣ*) имеет в своем распоряжении две силы – первую из них он называет «сила хотения и желания» (*қувват-и шавқ ва х<sup>6</sup>āстāрӣ*), вторая именуется «силой ведения и нахождения» (*қувват-и āгахӣ ва йāбандигӣ*). *Қувват-и шавқ ва х<sup>6</sup>āстāрӣ* является источником жизни животного, именно благодаря этой силе животные способны двигаться, что отличает их от растений. Эта сила располагается, как пишет Бāбā Афдал в сердце животного (автор употребляет здесь слово *хазāна*, буквально означающее «хранилище» или

«сокровищница»; таким образом, «хранилищем жизни и движения одушевленных существ является сердце»). *Қувват-и шавқ* располагает двумя помощниками (*фармāнбурдāр*). К ним Кāшāнī относит «чувственную и животную силу» (*қувват-и шахвāнī ва бахīmī*), благодаря которой животные ищут пригодное для жизнедеятельности их организма питание (*ғазā*), а также «силу гнева и звериного естества» (*қувват-и ғадаб ва табī'ат*), в функции которой входит избавление от непригодных для животного вещей. Бāбā Афдал подчеркивает, что растительная душа в животном пребывает под началом, т.е. подчинена *қувват-и шахвāнī*. Высшую ступень в иерархии душ занимает человеческая душа (*нафс-и инсāнī*). В сравнении с растительной и животной душой, человеческая имеет более сложную структуру. Бāбā Афдал разделяет два состояния, в которых пребывает *нафс-и инсāнī*, – потенциальное (*биқувват*) и актуальное (*биф'ил*). Разумная душа (*нафс-и 'ақила*) имеет две силы. Первая из них – теоретическая (*назарī*), ее Бāбā Афдал называет «теоретическим разумом» (*'ақл-и назарī*); вторая – практическая (*'амалī*), соответственно именуемая «практическим разумом» (*'ақл-и 'амалī*).

Таким образом, в изображении Кāшāнī человек представляет собой своего рода комплекс различных связанных между собой и соподчиненных тел (*тан*) и орудий (*āлат*). В человеке, как впрочем, и в других одушевленных существах, к которым, как мы могли убедиться, причисляются также растения и животные, одновременно присутствуют два начала – духовное и телесное. Любое действие, совершаемое человеком, источником своим имеет не физическое начало, хотя, разумеется, само действие и производится телесным органом, но начало духовное, понимаемое как активное начало или «движитель». Располагая системой органов, различные силы человека осуществляют с использованием этих органов ряд отдельных актов, каковые в сумме своей дают «человеческое движение», которое трактуется как всякого рода изменение в человеке – к

этим изменениям равным образом относятся как, например, его перемещение в пространстве, так и рост или размышление.

**Третья глава** *Сотворение человека и его посмертная судьба* состоит из двух разделов. В **первом** из них обсуждается традиционная «наука о истоке и возвращении» (*‘илм-и мабдā’ ва ма‘ād*), рассматриваются представления о сотворении человека и его возвращении к Творцу, дается анализ использования терминов *мабдā’* и *ма‘ād* в коранической традиции, а также приводятся их истолкования различными средневековыми авторами.

Важным моментом коранической антропологии является излагаемая в писании система взглядов относительно существа и природы смерти, а также связанные с ними представления о загробной жизни. Одним из ключевых терминов в понятийном словаре мусульманских сочинений, посвященных обсуждению данной проблематики, является термин *ма‘ād*. Можно выделить пять различных доктрин относительно *ма‘ād*. Первая из них утверждает лишь телесное воскрешение; ее придерживались, как отмечает ат-Тахāнавī, те *мутакаллимы*, которые отрицали существование разумной души (*нафс-и ‘ақила*). Речь в данном случае, скорее всего, идет о некоторых ханбалитах, трактовавших *нафс* в русле ранней арабской поэзии, где термин *нафс* употреблялся в значении «дыхание», синонимично слову *рūх*, также имевшему значение «дыхание» и «ветер». К их числу принадлежал, например, Ибн Батта (304-387/917-997), который писал по этому поводу: «Нам должно верить в призыв Исрафїла, который поднимет мертвых из могил». Аналогичным образом высказывался и Ибн Таймийā: «Люди восстанут из своих могил и предстанут перед своим Господом босыми и нагими».

Противоположной точки зрения придерживалась другая группа ученых, которые считали возможным лишь духовное (*рūхāнī*) воскрешение. В наиболее полной форме эта идея получила развитие у Абū ‘Али ибн Сїны, который в своем трактате *Китāб мабдā ва-л-ма‘ād* попытался с философских позиций доказать духовное воскрешение человека после смерти.

Согласно третьей, наиболее распространенной доктрине, после Судного дня произойдет как телесное, так и духовное воскрешение. Данное положение было популярно среди аш‘аритов, многих суфиев (к их числу относится также и Абū Хāмид ал-Газālī), а также некоторых ши‘итов-имāмитов. Две последние доктрины либо вовсе отрицают воскрешение, либо подвергают его возможность сомнению.

Среди мистиков (*ахл-и таṣаввуф*) концепция *ма‘ād* была тесно связана с идеей мистического пути (*тарīқ*). Идея «истока» и «возвращения» развивалась параллельно с концепцией Универсальных Божественных имен (*асмā’-и куллі-йи илāхī*). *Ма‘ād* и *мабдā* рассматривались в качестве Бытийных Божественных имен (*асмā’-и куллі-йи кавнī*) и соотносились с путником (*сāлик*), вставшим на мистический путь познания. Появление на свет путника (*сāлик*) завершалось познанием вторых из них, возвращение к Богу – познанием первых. Большую популярность данная концепция снискала себе также и в исмā‘илитской среде.

Во **втором** разделе настоящей главы рассматриваются взгляды Бāбā Афдаля на проблему сотворения человека и его судьбы после смерти. Учитывая, что человек имеет два лица (*рўй*): первое – телесное (*джисмāнī*), преходящее (*гузаранда*) и исчезающее (*фанā назīранда*); второе – духовное (*нафсāнī*), непреходящее (*пāйанда*) и вечное (*азалī*), следует, что для познания начала человека необходимо познать начала обеих субстанций (*гавхар*). Что касается первой из них, то это – абсолютное тело (*джисд-и муфаррад*), которое не имеет никаких атрибутов (*сиффат*) за исключением количества (*мақдār*). Далее следует сложное тело (*джасад-и мураккаб*), обладающее множеством качеств (*кийфиййāt*), такими как, например, теплота (*гармī*), холодность (*сардī*), гладкость (*зармī*), шероховатость (*дуруштī*). Третья ступень – растительные тела (*джасад-и набātī*), которые обладают питательной силой (*газā ситāдан*), затем – животные, у которых к этому добавляется сила чувственного восприятия (*хиссī*) и движение согласно воле (*харакат-и ихтййārī*). Наконец последняя ступень –

человеческое тело (*джисд-и инсāнī*), в котором появляются «следы разумности» (*асар-и хирад*). Аналогичным образом Кāшāнī перечисляет духовные начала. Душа соединенная (*найваста*) с абсолютным телом называется «природа» (*табī'ат*), со сложным – «образующая сила» (*кувват-и мизāджī*), затем – «растительная душа» (*нафс-и набātī*), «животная душа» (*нафс-и хайвāнī*) и, наконец, «человеческая душа» (*нафс-и инсāнī*). В том случае если она производит какие-либо действия, ее называют «действующей душой» (*нафс-и 'амалī*) и «пишущей душой» (*нафс-и кāтиба*). Участвуя в познании (*дāнистан*), душа становится «думающей душой» (*нафс-и фāкира*). Далее Кāшāнī упоминает «запоминающую душу» (*нафс-и хāфида*) и «говорящую душу» (*нафс-и гуйā ва нāтиқа*). Когда же душа посредством постижения (*шинāхт*) и знания (*дāниши*) достигает свидания с Богом (*лиқā*), ее называют «святым духом» (*рūх-и муқаддас*).

Танатология Кāшāнī также отражает основные направления его теоретических построений. Если в своих сочинениях он не затрагивает такой важной для мусульманского богословия проблемы как, например, воскрешение из мертвых, то он вполне определенно высказывается по поводу бессмертия души. Анализ материалов привлеченных нами в настоящей работе источников, позволяет говорить о том, что Кāшāнī утверждал вечность разумной души (*нафс-и 'āқила*), что, как известно, не является общепринятым в исламе положением (впрочем, аналогичных взглядов придерживался Ибн Сīнā, который попытался в своем трактате *Китāб ал-мабдā' ва-л-ма'ād* доказать бессмертие разумной души). С телесной смертью существование разумной души, согласно Кāшāнī, не прекращается, и окончание земной жизни является моментом возвращения души в свою «обитель» (*мавā'*), началом жизни вечной. Апология бессмертия разумной души напрямую связана с онтологической системой, развиваемой Кāшāнī в своих сочинениях. Существование души есть знание, всякая познанная вещь является духовным сущим (*мавджūd*). Исходя из того, что воздействие друг на друга могут оказывать лишь однородные субстанции, либо телесные, либо

духовные, наш автор делает следующее заключение. Еще при жизни человека телесная смерть становится сущей в его душе, ибо человек имеет знание о ней. Вместе с тем, это знание и, следовательно, существование смерти, никоим образом не влияет на человека; соответственно, после физической смерти, т.е. смерти тела, душа останется в том же состоянии, что и была прежде.

**Четвертая** глава диссертационного исследования *Совершенство и совершенный человек* посвящена рассмотрению трактовки Кāшānī (речь об этом идет во **второй** части данной главы) таких важных понятий мусульманской антропологии как совершенство и совершенный человек (**первый** раздел).

В мусульманской традиции понятие «совершенство» выражается терминами *камāl*, *тамām*, *тамāmиййа* (полнота), противоположностью его является *нақс* или *нуқсāн* (ущербность). Существуют два пласта трактовки совершенства в средневековом исламе. С одной стороны оно понимается в этическом плане и разрабатывается в многочисленных «трактатах о нравах» (*ахлāқ*). Таких, как, например, *Тахзīb ал-ахлāқ* Ахмада ибн Мухаммада Мискавайха (320-421/932-1030), *Ахлāқ-и насīрī* Насīр ад-дīна Тўсї и др. «Совершенный человек» истолковывается как добродетельный, обладающий похвальными этическими качествами человек, путь совершенствования, т.е. путь избавления от порицаемых качеств или недостатков (*нуқсāн*) мыслится как четкое понимание различий между добродетелью и пороком и самоконтроль.

С другой стороны, совершенство понималось в онтологическом плане как обладание всей полнотой характеристик сущего, находящегося на том или ином ранге бытия. Эта, восходящая к неоплатонизму, идея получила развитие практически во всех школах и направлениях мусульманской теоретической мысли.

С наибольшей полнотой она выражена в концепции «совершенного человека» (*инсāн ал-камīл*). Некоторые исследователи проводят аналогии

между представлением о «совершенном человеке» в исламе и легендах о Гаюмарте или манихейской доктрине о «первом человеке» (*ал-инсāн ал-қадīm*). *Инсāн ал-камīл*, согласно собственно мусульманской традиции, представляет собой пример воплощения в человеке всех тех добродетельных качеств, которые являются неотъемлемой сущностью Бога. «Совершенный человек» символизирует собой наивысшее развитие разумных и духовных способностей, моральных качеств, доступных для человека, и, тем самым, является своего рода посредником между человечеством и Богом.

Бāбā Афдал делит людей на две категории, согласно степени их несовершенства. К первой, «порицаемой», относятся индивидуумы, у которых внутренние силы – к ним относятся силы человеческой души, а также животной и растительной – не развиты в полной мере, что в свою очередь ведет к тем или иным физическим или умственным изъянам. Ко второй категории «похвального несовершенства» (*нāқсāн-и пасандīда*) Кāшāнī относит людей, поступками которых руководит не животная, а человеческая душа. В них различные силы души, стоящие рангом ниже мышления (*хирад*), тем не менее, действуют в согласии с ним и подчиняются его приказам (*фармāн*). Речь в данном случае идет о той силе «разумной души» (*нафс-и ‘ақила*), которую мы прежде обозначили как «сила практического разума» (*кувват-и ‘ақл-и ‘амалī*). К этой категории Бāбā Афдал причисляет людей, занимающихся различными ремеслами: строителей (*банāкār*), мастеров по дереву (*чўбкār*), кузнецов (*āханкār*), пряльщиков (*бāфанда*), портных (*дўзанда*) и прочих.

К следующему рангу относятся люди, чьи дела более благородны (*шарīфтар*) и утонченны (*латīфтар*) – их деятельность связана не только и не столько с физическим трудом, но с умственной деятельностью.

Бāбā Афдал указывает на те средства, которые помогают человеку на пути его совершенствования. Эти средства он подразделяет на два вида: во-первых, готовность (*исти‘дāд*) и стремление (*салāхиййат*) к постижению (*идрāк*) и знанию (*дāниш*); и, во-вторых, непосредственно познавательная

деятельность и знание. Согласно Кāшāнī, специфической чертой человека является его способность к познанию, именно она и выделяет его из всех прочих одушевленных существ (*джāнвār*). Эта способность к познанию неодинакова у различных людей. В большинстве случаев, как говорит Бāбā Афдал, она пребывает в людях в потенции (*биқувва*). При этом реализация заложенных в человеке способностей также различна. Кāшāнī выделяет семь уровней, которые проходит человек на пути совершенствования или актуализации потенциальных способностей к познанию.

**Пятая** глава работы *Человек и вселенная: теория микрокосма и макрокосма* состоит из двух частей. В **первом разделе** речь идет о теории о микрокосме и макрокосме, т.е. о соотношении между различными частями человеческого тела и частями космоса (вселенной). Антропоморфное представление о мире было распространено не только на Ближнем Востоке или Индии, схожие представления существовали и на Дальнем Востоке, и в Европе. Древнеиранская традиция также уделяла внимание вопросу о соотношении человека и мира. Несмотря на то, что в Авесте данная теория не была выражена явно, она достаточно детально разработана в религиозных системах Сасанидского периода: манихействе, маздаизме, а также несторианском христианстве. Как правило, в мусульманских источниках данная «наука» именуется *‘илм āфāқ ва анфус*. Сами термины имеют кораническое происхождение. В суре «Совет» сказано: «Мы покажем им Наши знамения по странам (*āфāқ*) и в них самих (*анфус*), пока не станет им ясно, что это – истина». Первое слово ( ар. мн. *āфāқ* от ед. *уфук*) буквально имеет значение «горизонты», т.е., как пишет А. Е. Бертельс, «различные стороны, направления, секторы неба, где можно наблюдать сочетания планет и звезд». *Анфус* является множественным числом от *нафс*, имеющим значение «душа». Постепенно за первым из этих терминов закрепилось значение «мир, вселенная», *нафс* может означать не только «душа», но также и «человек». В результате словосочетание *āфāқ ва анфус* стало истолковываться близко к греческому «макрокосмос и микрокосмос».

Во **втором** разделе этой главы рассматриваются взгляды Кāшāнī относительно данной проблематики. Излагаемая нашим автором система по сути своей синкретична и сочетает в себе различные по своему происхождению доктрины. Во-первых, это восходящее, по всей вероятности, к древнегреческой философии учение о четырех элементах, смешение которых приводит к появлению земного, чувственно воспринимаемого мира. Во-вторых, древние доисламские представления о изоморфности вселенной и человека, когда человек не отделяется от мира, в котором он живет, но рассматривается в единстве с ним. И, наконец, с этими доктринами сочетаются положения, выработанные непосредственно в лоне ислама. Из них прежде всего следует отметить представление о двойственной (явной (*zāhir*)-скрытой (*bātin*)) структуре человека и мира. Стержнем всего учения Бāбā Афдала является понимание того, что проникнуть в тайну природы, не раскрыв тайну человека, невозможно. Иными словами, Кāшāнī рассматривает человека на основании его единства и структурной схожести с миром – мир есть внешнее воплощение природы человека, и наоборот, человек есть внутреннее воплощение природы мира.

В **Заключении** делается вывод о том, что основные положения антропологии Кāшāнī, рассмотренные в предлагаемой работе, сочетают в себе элементы различных традиций. Используя коранический категориальный и понятийный аппарат, Бāбā Афдал выстраивает сложную синкретическую систему, в которой находят свое отражение специфические черты мировоззрения иранских народов, восходящие к домусульманским представлениям, греческой философии, различным мистическим учениям Ближнего Востока. В целом, в результате комплексного подхода к исследованию избранной темы удалось:

- описать антропологическую теорию Кāшāнī; установить, что система взглядов этого автора, формирование которых во многом обусловлено историко-культурными условиями, представляет собой яркое выражение этно-конфессиональной самобытности иранских народов.

- выяснить, что зафиксированные в трактатах Кāшāнī представления о человеке отражают общие элементы системы религиозного и традиционного мировоззрения иранских народов с одной стороны, и в ряде случаев обнаруживают некоторые черты, носящие общемусульманский характер.
- установить, что в некоторых своих аспектах система Кāшāнī хранит следы доисламских традиций.

Полученный в результате работы материал создает основу для последующих научных поисков. Как видится, весьма плодотворным в этом отношении может быть сопоставление материалов текстов Кāшāнī с полевыми этнографическими наблюдениями, что позволит поставить проблему о степени устойчивости и изменчивости определенных мировоззренческих моделей в условиях перемен, носящих культурный, политический или экономический характер. Не менее интересным представляется также привлечение результатов предлагаемой диссертации для этнографических исследований с целью анализа мировоззренческой основы различных обрядовых практик в культуре иранских народов.

**Основные положения диссертации нашли свое отражение в следующих публикациях**

**Публикации в реферируемых журналах:**

1. Vasiltsov K. Afdal al-din Kashani and his Treatates "The Book of the Everlasting"// Manuscripta Orientalia. Vol. 11, No. 1, March 2005. St. Petersburg, 2005. PP. 3-19.
2. Васильцов К.С. Представление о душе в средневековой мусульманской религиозно-философской литературе// Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6, вып. 2. СПб., 2008. СС. 150-159.

**Опубликованные статьи и тезисы научных докладов:**

3. Васильцов К.С. Афзал ад-дин Кашани и его сочинение Джавидан-нама // 300 лет иранистики в Санкт-Петербурге. СПб., 2003. СС. 79-80.

4. Васильцов К.С. «Бог, человек и мир в трактате Афзал ад-дина Кашани Джавидан-нама» // Тезисы докладов XXXVII Международного Конгресса Востоковедов. (Москва 16-21 августа 2004 г.). Т. II, М., 2004. СС. 318-319
5. Васильцов К.С. «Творчество Афзал ад-дина Мухаммада Кашани» // Тезисы докладов конференции Школа молодого востоковеда. СПб., 2004. СС. 25-26.
6. Васильцов К. С. К характеристике онтологии Афзал ад-дина Мухаммада Кашани: термины *вуджуд*, *будан*, *йафтан* // Иран: Культурно-историческая традиция и динамика развития. Материалы международной конференции 14-15 февраля 2006 г. М., 2006. СС.109-111.
7. Васильцов К. С. Понятия «совершенство» и «совершенный человек» в средневековом исламе (по материалам сочинения Афзал ад-дина Кашани *Мадаридж ал-камал*) // Радловский сборник. СПб., 2007. СС.109-114.
8. Васильцов К.С. Некоторые замечания относительно онтологии Афзал ад-дина Мухаммада Кашани (по материалам трактата *Раханджам-нама*) // Рахмат-наме. СПб., 2008. СС. 80-97.
9. Васильцов К.С. Представления об изоморфном строении человека и мира в иранской мифологии и мусульманской традиции // Радловский сборник. СПб., 2008. СС. 80-98