

Анри Корбен

История исламской философии



Ислам: классика и современность

УДК 28.-1-9
ББК 86.38
К 66

Редакционный совет серии:

А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН),
Т.И. Ойзерман (акад. РАН), В.С. Степин (акад. РАН,
председатель совета), П.П. Гайденоко (чл.-корр. РАН),
В.В. Миронов (чл.-корр. РАН), А.В. Смирнов (чл.-корр. РАН),
Б.Г. Юдин (чл.-корр. РАН)



Издание подготовлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры

Henry Corbin. Histoire de la philosophie islamique.
2ème éd. Paris: Gallimard, 1986

Компьютерная верстка
Т.В. Исакова

Корректор
И.М. Баилай

Корбен А.

К 66 История исламской философии: пер. с фр. — 3-е изд. —
М.: Академический Проект; ООО «Садра», 2016. — 367 с. —
[Ислам: классика и современность]

ISBN 978-5-8291-1535-7 (Академический Проект)

ISBN 978-5-906016-92-8 (ООО «Садра»)

Фундаментальный труд французского востоковеда Анри Корбена (1903–1978) посвящен истории философской мысли в исламском мире. Работа содержит обзор сакральной доктрины шиизма двенадцати имамов (включая трактовку таких понятий, как «нубувват», «валайат», «та'вил», «Соккрытие» и т. д.) и исмаилизма; учений мутазилитов, ашаритов, «братьев Чистоты», философских воззрений Рази, Бируни, Хорезми, Ибн ал-Хайсама, ал-Кинди, Фараби, Абу Хамида Газали; философии и метафизики суфизма (представленной такими мистиками, как Абу Йазид Бистами, Джунайд, Хаким Тирмизи, Халладж, Наджм ад-Дин Кубра, Джалал ад-Дин Руми, Махмуд Шабистари и др.); школы ишракизма (философии Озарения), мусульманской философии в Андалусии; «престольной мудрости» Муллы Садра; калама (схоластического богословия) в суннизме и шиизме и т. д.

Книга адресована философам, востоковедам, исламоведам — исследователям, преподавателям, аспирантам, студентам.

ISBN 978-5-906016-92-8



9 785906 016928

ISBN 978-5-906016-92-8
ISBN 978-5-8291-1535-7

УДК 28.-1-9
ББК 86.38

© Фонд исследований исламской культуры, 2016
© ООО «Садра», 2016
© Оригинал-макет, оформление. Академический Проект, 2013

I. ИСТОЧНИКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В ИСЛАМЕ

1. Духовная экзегеза Корана

1. На Западе весьма распространено утверждение, что в Коране нет ничего ни мистического, ни философского и что философы и мистики ничем ему не обязаны. Вопрос, однако, заключается не в том, что западные люди находят или не находят в Коране, а в том, что в нем нашли мусульмане.

Исламская философия представляет собой, прежде всего, творение мыслителей, принадлежащих к религиозной общности, характеризующейся кораническим выражением *ахл ал-китāб*: люди, обладающие Святой Книгой, т. е. люди, религия которых основана на Книге, «ниспосланной с неба», Книге, открытой пророку и преподанной этим пророком. «Люди Книги» — это иудеи, христиане и мусульмане (зороастрийцы, благодаря Авесте, в большей или меньшей степени пользовались этой привилегией; тем, кого называют сабеями Харрана, повезло меньше).

Сходной для всех этих общин является проблема, заданная объединяющим их фундаментальным религиозным феноменом, а именно: феноменом священной Книги, регулирующей жизнь в этом мире и ведущей за его пределы. Первой и последней задачей является понимание *подлинного* смысла этой Книги. Однако модус такого понимания обусловлен модусом бытия понимающего; соответственно, внутреннее состояние верующего находится в зависимости от его модуса понимания. Данная ситуация является по своей сути *герменевтической*, т. е., такой, в которой для верующего открывается *подлинный смысл*, который тут же наделяет того подлинной жизнью. Эта истинность смысла, соотносящаяся с истинностью бытия — истинность, которая реальна, и реальность, которая истинна — воплощаются в одном из ключевых терминов философского словаря — в слове *хақиқат*.



Термин *ḥaḳīqat* указывает, в числе прочего, на *подлинный смысл* Божественных Откровений, т. е. тот смысл, который, будучи их *истиной*, является их *сущностью*, и следовательно, есть не что иное, как *духовный смысл*. Исходя из этого, можно сказать, что феномен данной в качестве Откровения священной Книги предполагает собственную антропологию, и даже определенный тип духовно детерминированной культуры и, следовательно, также постулирует — одновременно стилизуя и ориентируя — определенный тип философии. Есть нечто общее между христианством и исламом с точки зрения проблем, которые встают перед тем и другим в процессе поиска *подлинного смысла* как *смысла духовного*, соответственно в герменевтике Библии и герменевтике Корана. Но есть также и глубокие различия. Мы попытаемся выявить и рассмотреть эти сходства и различия структурально.

Указание на достижение духовного смысла как на цель подразумевает, что есть также смысл, не являющийся духовным, и между ними двумя, возможно, расположена целая их градация, приводящая к множественности духовных смыслов. Все зависит, таким образом, от исходного акта сознания, создающего перспективу, вместе с законами, определяющими эту перспективу. Этот акт, посредством которого сознание открывает для себя эту герменевтическую перспективу, также распаивает перед сознанием мир, который ему следует организовать и иерархизировать. С этой точки зрения, феномен священной Книги породил в исламе и христианстве параллельные структуры; и напротив, в той мере, в которой не одинаковы их подходы к *подлинному смыслу*, отличаются также ситуации и проблемы, возникающие в обеих религиях.

2. Первое, что нужно здесь отметить — отсутствие в исламе феномена церкви. Не существует в исламе и сообщества священников, обладателей «благодати». В нем нет ни непререкаемого авторитета в догматике, ни авторитета первосвященника, ни собора, устанавливающего догмы. В христианстве со II в., после подавления движения монотанистов, догматический авторитет церкви вытеснил как пророческое вдохновение, так, в общем, и свободу духовной герменевтики. С другой стороны, возникновение и расцвет христианского сознания провозгласили пробуждение и рост *сознания исторического*. Христианское мышление центрировано на событии, имевшем место в первом году христианской эры: Божественное Воплощение ознаменовало вхождение Бога в историю. Следствием этого является повышенное внимание религиозного сознания христиан к *историческому* смыслу, идентифицируемому с буквальным и подлинным смыслом Писания.



Здесь, конечно, необходимо упомянуть знаменитую теорию *четырёх смыслов*, к которой относятся согласно классической формуле:

*Littera (sensus historicus) gesta docet;
quid credas, allegoria;
moralis, quid agas;
quid speras, anagogia*⁷.

Между тем сегодня требуется большая смелость, чтобы оспорить археологические и исторические открытия, совершенные во имя духовной интерпретации. Проблема, затронутая здесь, сложна. Встает вопрос, в какой степени феномен церкви — по крайней мере в своих официальных формах — может сочетаться с господством буквального и исторического подхода? Сопутствующий такому господству упадок, в свою очередь, ведет к смешению символа и аллегории, как будто бы поиск духовного смысла заключался в аллегоризме — тогда как речь идет совершенно о другом. Аллегория безобидна; духовный смысл может быть революционным. Существуют ли в рамках церкви духовные институты, продолжающие и обновляющие духовную герменевтику? Есть нечто общее между тем, как понимают Книгу Бытия, Исход или Апокалипсис Беме и Сведенборг, и тем, как толкуют Коран и свод преданий шииты — исма‘илиты и двенадцатники, или же суфийские теософы школы Ибн ‘Араби. Это общее заключается в некой перспективе, в которой друг над другом располагаются множество уровней Вселенной, множественность миров, каждый из которых символизирует другой.

Религиозное сознание в исламе сфокусировано не на историческом событии, а на событии метаисторическом (под этим подразумевается не постисторическое, но трансисторическое). Этим изначальным, предшествующим эпохе нашей эмпирической истории, событием, является вопрос, заданный Богом человеческим духам, предсуществующим земному миру: «**Не Господь ли Я ваш?**» (**Коран, 7:172**). Ликующее согласие, которое ощущается в ответе на этот вопрос, подтверждает вечный завет верности. Чтобы напоминать о нем людям, время от времени приходят Пророки, чередование которых образует «пророческий цикл».

Провозглашенное Пророками образует букву положительных религий — Божественный Закон, *шариат*. Возникает вопрос: следует ли

⁷ Лат., квадрига, принадлежащая Августину Датскому (XIII в.):
«Буквальный смысл (исторический смысл) учит тому, что произошло;
аллегорический — во что верить;
моральный — на то, что делать;
анагогический — на то, куда идти».



ограничиваться этой явленностью буквы? (Философам тогда было бы нечего делать.) Или же необходимо постигнуть *подлинный смысл*, духовный смысл, *ḥaḳīqat*?

Знаменитый философ Насир Хусрав (V/XI в.), одна из великих фигур иранского исмаилизма, как нельзя лучше сказал об этом в нескольких строках: «Положительная религия (*sharīʿat*) — это внешний аспект идеи (*ḥaḳīqat*), а идея — это внутренний аспект положительной религии... Положительная религия — это символ (*miṣāl*); идея — это символизируемое (*maṣūl*). Внешнее — это постоянное колебание вместе с мировыми циклами и периодами; внутреннее — это божественная энергия, которая не подвержена изменению».

3. *Ḥaḳīqat*, как таковой, не может быть определен таким образом, каким догмы определяются неким духовным авторитетом. Он, однако, нуждается в вожатых и наставниках, которые вели бы к нему. Врата пророчества же закрыты; пророков больше не будет. Встает вопрос: каким образом религиозная история человечества продолжается *после* «Печати Пророков»?⁸ Этот вопрос и ответ на него составляют сущность религиозного феномена *шиитского* ислама, в котором профетология расширена до пределов имамологии. Вот почему мы начинаем это исследование, настаивая на [введении понятия] «пророческой философии» шиизма. Одним из исходных положений этой философии является положение о диаметральной противоположности *sharīʿata* и *ḥaḳīqata*; ее миссия заключается в сбережении и сохранении духовного — т. е. сокровитного, эзотерического — смысла Божественных Откровений. От этого сохранения зависит существование духовного ислама. В противном случае ислам, тем или иным образом, подчинится тому процессу, который в христианстве привел к вырождению богословских систем в социальные и политические идеологии, вырождению, к примеру, богословского мессианизма в мессианизм социальный.

Очевидно, что эта угроза присутствует в исламе в иных условиях. До сих пор никто из философов не попытался серьезно проанализировать эти условия. Практически полностью пренебрегается шиитский фактор, в то время как судьбы исламской философии и, следовательно, значение суфизма, не могут быть рассмотрены независимо от рассмотрения роли шиизма. Если взять исмаʿилитский шиизм, то [очевидно, что] исламский гнозис — с его великими темами и его особой терминологией — существовал еще до того, как родился философ Авиценна.

⁸ Имеется в виду пророк Мухаммад (Прим. пер.).



Философская мысль в исламе, не столкнувшись с проблемами, проистекшими из того, что мы называем «историческим сознанием», характеризуется двойным движением: *исхождением-из-Начала* (*мабда'*) и *возвращением-к-Началу* (*ма'ад*), причем оба этих движения совершаются в вертикальном измерении. Формы мыслятся скорее в пространстве, чем во времени. Наши мыслители видят мир не в «эволюции» (читай: перемещении. — *Прим. ред.*) по прямой на горизонтальной плоскости, но в восхождении; прошлое находится не позади нас, но «под нашими ногами». На эту ось нанизаны *смыслы* Божественных Откровений, смыслы, которые соответствуют духовным иерархиям, ступеням вселенной, открывающимся с порога метаистории. Мысль свободно разворачивается, не сталкиваясь с запретами догматического авторитета. На этом пути она может столкнуться лишь с *шарī'атом* — в том случае, если последний отрицает *хақиқат*. Отрицание этих восходящих перспектив характерно для буквалистов «юридической религии», правовых авторитетов.

Однако не философы были зачинщиками этой драмы. Эта драма началась на следующий день после смерти Пророка. Все учение шиитских имамов, дошедшее до нас в виде объемного свода, позволяет нам проследить и понять, как и почему в шиитской среде, в XVI в., в сефевидском Иране, философии суждено было пережить грандиозное возрождение.

На протяжении веков основные идеи шиитского учения о пророчестве продолжают витать в воздухе. Вот темы, вытекающие из них: утверждение тождества Ангела Знания (*'ақл фа'āl*, действенный разум) и Ангела Откровения (*рӯҳ ал-қудс*, Святой Дух, ангел Гавриил); тема пророческого знания в гносеологии Фараби и Авиценны; идея о том, что мудрость греческих философов также исходит из «ниши светов пророчества»;⁹ идея самой *хикмат илахиййа*, этимологически — «теософии», не тождественной ни философии, ни теологии (в том смысле, которым мы наделяем эти слова). Именно отделение теологии от философии, восходящее на Западе к латинской схоластике, является первым симптомом «метафизического обмирщения», которое привело к дуализму веры и знания, а далее к идее «двойной истины», проповеданной если не самим Аверроэсом, то определенной разновидностью аверроизма; однако этот аверроизм справедливо обособил себя от пророческой философии ислама. Именно поэтому он себя исчерпал, именно поэтому долгое время считался последним словом в исламской фи-

⁹ Аллюзия на известный «стих света» в Коране (24:35) (*Прим. ред.*).



лософии — в то время, как он был всего лишь тупиком, эпизодом, который мыслители восточного ислама игнорировали.

4. Ограничимся несколькими текстами, позволяющими нам понять, как в свете учения шиитских имамов кораническая герменевтика и философское размышление были призваны субстантивировать друг друга. Например, известно следующее утверждение шестого имама Джа'фара ас-Садика (ум. 148/765): «Божественная Книга содержит четыре вещи: буквально обозначающее выражение (*'ubārat*), аллюзивное указание (*uṣṣārat*), тайные смыслы, относящиеся к миру сверхчувственного (*latā'uf*), возвышенные духовные учения (*ḥaqā'iq*). Буквальное объяснение предназначено для простых верующих (*'awām*). Аллюзивное указание касается элиты (*ḥawāṣṣ*). Тайные смыслы доступны друзьям Бога (*awliyā'*; ср. ниже). Высокие духовные смыслы принадлежат пророкам (*anbiyā'*, мн. ч. от *naḥī*)». Или, согласно другому объяснению: буквальный смысл апеллирует к слуху; аллюзивное указание — к духовному пониманию; тайные смыслы — к созерцательному видению; возвышенные учения относятся к осуществлению целостного духовного ислама.

Эти слова вторят высказыванию первого имама 'Али ибн Абу Талиба (ум. 40/661): «Нет ни одного *айата* в Коране, который не имел бы четырех смыслов: [смысла] внешнего (*zāhir*), [смысла] внутреннего (*bāṭin*), [смысла] предела (*ḥadd*) и [смысла] Божественного замысла (*muṭtala'*). Внешний — для устной рецитации; внутренний — для внутреннего понимания; предел извещает о дозволенном и недозволенном; Божественный замысел — это то, что Бог предполагает осуществить в человеке посредством каждого *айата*».

Эти четыре смысла по числу равны тем, которые перечислены в приведенной выше латинской формуле. Однако они несут в себе другую нагрузку: смысловое различие соответствует духовной иерархии между людьми, ступени которой обусловлены их внутренними способностями. Имам Джа'фар, в свою очередь, указывает на семь модальностей ниспослания (раскрытия) Корана, затем определяет девять возможных способов чтения и понимания коранического текста. Следовательно, этот эзотеризм ни в коем случае не является позднейшим конструктом, поскольку он играет ключевую роль уже в учении первых имамов, которое и является его источником.

Вторя первому Иمامу, один из наиболее знаменитых сподвижников Пророка 'Абдаллах ибн 'Аббас воскликнул однажды посреди большого количества людей, собравшихся на горе Арафат (в двенадцати милях от Мекки), имея в виду коранический аят, говорящий о творе-



нии семи небес и семи земель (65:12): «О, люди, если бы я дал вам то толкование этого *айата*, которое услышал от самого Пророка, вы бы побили меня камнями!» Эти слова отлично характеризуют положение эзотерического ислама по отношению к исламу юридическому и буквалистскому. Они помогут нам лучше понять нижеследующее изложение шиитской профетологии.

Но *хадис*, ставший, если можно так выразиться, программой всех эзотериков, восходит к самому Пророку: «У Корана есть внешнее проявление и скрытая глубина, внешний и внутренний смыслы; внутренний смысл, в свою очередь, таит в себе еще один внутренний смысл (эта глубина обладает [своей собственной] глубиной, подобно тому, как одна из небесных сфер вложена в другую), и так далее, пока не получается семь внутренних смыслов (семь глубин скрытой глубины)». Этот *хадис* является основополагающим для шиизма, а позже станет таковым и для суфизма; любая попытка его истолкования будет содержать в себе всю шиитскую доктрину. *Та'лīm*, функция посвящения, которой наделен имам, не может быть отождествлена с церковным авторитетом в христианстве. Имам, как «Божий человек», боговдохновен; *та'лīm* самостно принадлежит к сфере *хақā'иқ* (мн. ч. от *хақīқат*), т. е. к внутреннему (*ба́тин*). Наконец, именно приход двенадцатого имама (*махдī*, скрытого и ожидаемого имама) в конце нашего эона полностью раскроет внутренний смысл всех Божественных Откровений.

5. Идея эзотерического, которая лежит в самой основе шиизма, будучи его неотъемлемой составляющей, плодотворно развивалась и за пределами собственно шиитской среды (как мы увидим, это ставит перед нами сразу несколько проблем). Эта идея оказалась плодотворной как для суфиев-мистиков, так и для философов. Мистическая интериоризация стремилась посредством артикуляции коранического текста воскресить тайну его первоначального Произношения. Однако это отнюдь не было суфийским новшеством. Тут достаточно привести пример имама Джа'фара, ученики которого однажды выдерживали долгую экстатическую паузу, продлевавшую каноническую молитву (*салāt*). «Я не прекращал повторять этот *айат*, — сказал Имам, — до тех пор, пока не услышал его от того (ангела), который произнес его Пророку».

Здесь нужно отметить, что наиболее раннее духовное толкование Корана было составлено на основе наставлений шиитских имамов, данных ими во время бесед с их учениками. Эти принципы их духовной герменевтики и были впоследствии собраны суфиями. Приведенные выше изречения первого и шестого имамов заняли достойное место в предисловии к великому мистическому толкованию, в котором Рузби-



хан Бакли из Шираза (ум. 606/1209) собрал, помимо свидетельств о своих собственных медитациях, свидетельства своих предшественников (Джунайда, Сулами и т. д.). В VI/XII в. Рашид ад-Дин Мейбуди (ум. 520/1126) составил монументальное толкование на персидском языке, состоящее из [буквального] *тафсīра* и мистического *та'вīла*. Вместе с толкованием (*Та'вīlāt*), составленным выдающимся представителем школы Ибн 'Араби 'Абд ар-Раззаком Кашани, они являются тремя самыми известными *'ирфāнийй* толкованиями, раскрывающими, так сказать, мистический гнозис Корана.

Ḥadīṣу о «семи внутренних смыслах» посвящено сочинение — к сожалению, анонимное (датированное 731/1331) — показывающее, что эти семь смыслов соответствуют семи ступеням, на которые подразделяются духовные существа, ибо каждому из этих уровней смысла соответствует некий модус бытия и некое внутреннее состояние. Симнани (ум. 736/1336) строит свой собственный комментарий в соответствии с этими семи смыслами, в свою очередь, соответствующими семи духовным ступеням.

Скажем больше. Не комментируя Коран в его целокупности, многочисленные философы и мистики размышляли над *ḥaḳīqatом* отдельных сур и *āyatов* (*āyat* Света, *āyat* Трона и др.). Совокупность этих размышлений образует внушительное литературное наследие. Так, Авиценна написал *тафсīр* к некоторым стихам. Приведем, в качестве примера, начало его толкования к предпоследней, 113-й суре Корана: «Скажи: “Я прибегаю к Господу рассвета”» (113:1) — то есть к Тому, Кто осветил мрак небытия светом бытия, к Первопричине, к самостно необходимому Бытию. И это (этот рассвет), как сопутствующий Его абсолютному благу, изливается из его оности посредством [его] первичного намерения¹⁰. Первая из сущностей, исходящих из Него (первый интеллект), является Его эманацией. Зло не существует в нем, кроме того, что сокрыто от светового излияния Первой Сущности, т. е. присущей чтойности непрозрачности, коренящейся в ее сущности». Этих нескольких строк достаточно, чтобы показать, как и почему духовное толкование Корана должно рассматриваться в качестве одного из источников философской мысли в исламе.

Здесь можно привести лишь несколько других типичных примеров (подробное исследование философских и мистических *тафсīров* остается задачей на будущее). Монументальный свод трудов Муллы Садра

¹⁰ Перевод А. Корбена исправлен мною согласно арабскому тексту Ибн Сины (Ибн Сīnā. Пандж рисала. Ба муқаддима ва ҳаваши ва таҳқиҳ дуктур Иҳсāн Йārшāтир. 2-е изд. Хамадан: Данишгāх-и Бӯ 'Али Сīnā 1383 с.х., с. 51) (Прим. ред.)



из Ширази (ум. 1050/1640) включает в себя шиитский мистический *тафсīр*, который, представляя собой толкование всего лишь нескольких сур Корана, при этом занимает не менее семисот страниц *in folio*. Его современник Сейид Ахмад ‘Алави (как и Садра — воспитанник Мира Дамада) составил философский *тафсīр* на персидском языке (до сих пор не изданный). Абу ал-Хасан ‘Амили Исфাহани (ум. 1138/1726) составил суммарное изложение *та’вīл*ов (*Мир’āt ал-анвār*, «Зерцало светов»), добротное вступление ко всей шиитской мистической герменевтике Корана. Точно так же и школа *шейхитов* произвела значительное количество мистических толкований к отдельным сурам и стихам. Нужно также упомянуть и большой комментарий, составленный уже в наши дни в Иране шейхом Мухаммадом Хусейном Табатабаи (ум. 1981).

В начале XIX в. другой шиитский богослов Джа‘фар Кашфи (ум. 1267/1850) занялся определением функций и задач духовной герменевтики. Наш автор объясняет, что общая герменевтика подразделяется на три степени: *тафсīр*, *та’вīл* и *тафхīm*. *Тафсīр* в строгом смысле этого слова является буквальным толкованием текста; его стержень — канонические исламские науки. *Та’вīл* (этимологически это слово означает «возведение» вещи к ее началу, к ее *асл* или прообразу) имеет своим стержнем духовную направленность и Божественное вдохновение. Это степень философов среднего уровня. Наконец, *тафхīm* (буквально «принуждение к пониманию», высшая герменевтика) — это наука, сутью которой является акт *Понимания* Богом и вдохновение (*илхām*), по отношению к которому Бог является одновременно субъектом, объектом и целью, или же источником, средством и целью. Это высшая степень философии. В связи с этим наш автор (и это наиболее интересно) выстраивает философские школы в некую иерархию в соответствии с этими степенями понимания, в том порядке, в каком их располагает духовная герменевтика Корана. Наука *тафсīра* не включает в себя философию; с точки зрения *хақīқата* (т. е. своей истины. — *ред.*), она соответствует философии перипатетиков. Наука *та’вила* соответствует философии стоиков (*хикмат ар-ривāқ*), так как это наука о находящемся за Завесой (*хиджāб*, *ривāқ*, *стоā*; вопрос о том, что есть стоическая философия в исламе, требует отдельного исследования). Наука *тафхīма*, или трансцендентная герменевтика — это «восточная наука» (*хикмат ал-Ииρāқ* или же *хикма маширīқийя*), то есть философия Сухраварди и Муллы Садра.

6. Уже анонимное сочинение, процитированное нами выше (§ 5), позволяет проникнуть в суть такой герменевтики, правила которой с



самого начала были сформулированы шиитскими имамами. Возникают следующие вопросы: что представляет собой текст, данный как Откровение на определенном языке и в определенный момент, по отношению к извечной истине, которую он излагает? И что представляет собой процесс ниспослания этого Откровения?

Контекст, в котором мистик-теософ ставит эти вопросы, позволяет ощутить, как именно он мог представить бурные споры, порожденные появлением доктрины му‘тазилитов, которые сотрясали мусульманскую общину в III/IX в.: сотворен Коран или не сотворен? Согласно му‘тазилитам, Коран сотворен (ср. ниже III Б, 2). В 833 г. халиф Ма‘мун утвердил эту доктрину в качестве официальной, что повлекло за собой период тяжелых невзгод для ее противников-ортодоксов. Этот период длился полтора десятилетия — до тех пор, пока халиф Мутаваккил не изменил ситуацию в пользу последних. Для мистика-теософа сама проблема представляется ложной или же некорректно поставленной; поскольку два альтернативных термина — сотворенный или несотворенный — относятся к разным уровням реальности, все зависит от способности постичь истинное соотношение между тем и другим — словом Божьим и словом человеческим. К сожалению, ни официальные власти, занимавшие в конфликте то одну, то другую сторону, ни богословы-диалектики, вовлеченные в спор, не располагали достаточной философской базой, чтобы разрешить проблему. Все усилия великого богослова Абу ал-Хасана ал-Аш‘ари свелись к слепой вере, «не спрашивая ‘как’».

Еще менее удобно, чем с богословами *каләма* (см. также ниже гл. III), философу-‘*арифу*, иметь дело с западным философом или критиком. Ведь последний убеждает его отказаться от духовной *герменевтики* в пользу *исторической критики*, он хочет пересадить его на чуждую ему почву, навязать ему перспективу, которая зиждется на совершенно чуждых ему предпосылках современной западной философии. Рассмотрим два типичных предвзятых подхода. Адепт одного из них, к примеру, стремится понять Пророка, принимая во внимание его среду, образование, особенности его гения. Другой подход, присущий философии, поглощенной своей историей, заключается в попытке понять: как истина может быть историчной, и каким образом история может быть истиной?

Первому предубеждению философ-‘*ариф* противопоставляет гносеологию своей профетологии, чтобы посредством нее объяснить, как Божественное Слово облекается в форму человеческого высказывания. Герменевтик-‘*ариф* стремится понять статус пророков, в частности, Пророка ислама, размышляя над модальностью связи Пророка не со



«своим временем», но с вечным Источником, из которого исходит его послание, с Откровением, текст которого он оглашает. Второму убеждению, дилемме, которой одержимы сторонники историцизма, философ-*‘ариф* противопоставляет веру в то, что вечная сущность, *ḥaqīqat* Корана, — это Логос, или Божественное Слово (*kalām al-ḥaqq*), пребывающее извечно и вечно вместе с Божественной Сущностью и благодаря ей, будучи неотделимым от нее.

Несомненно, кто-то возразит, что в таком случае имеют место лишь события, свершающиеся в вечности. Но что тогда представляет собой понятие события? Не абсурдно ли слышать о поступках и словах Авраама или Моисея, к примеру, до того, как Авраам или Моисей стали причастными бытию? Наш автор отвечает, что такое возражение зиждется на совершенно иллюзорном представлении. Подобным образом Симнани, современник нашего автора, терминологически различает (основываясь на кораническом *āyat*): «Скоро Мы покажем им Наши аяты в разных краях и среди них самих, пока они не удостоверятся, что он [Коран] — истина. И неужели [им] не достаточно того, что Господь твой — свидетель всему сущему?» (Коран – 41:53) *zamān āfāqī*, время объективного мира, количественное, гомогенное, непрерывное время внешней истории, и *zamān anfusī*, внутреннее время души, чистое качественное время. В этих двух временах *до* и *после* имеют разное значение. Существуют совершенно *реальные* события, не обладающие реальностью событий эмпирической истории. Упомянутый выше (§ 5) Сеййид Ахмад ‘Алави (XI/XVII в.), столкнувшись с этой проблемой, пришел к выводу, что существует некая вечная структура, в рамках которой порядок последовательности форм заменяется порядком их одновременности. Время становится пространством. Наши мыслители предпочитают рассматривать формы в пространстве, нежели во времени.

7. Изложенные выше размышления проливают свет на технику *Понимания*, постулируемую экзегезой *духовного смысла*, обозначаемой преимущественно термином *та’вīл*. Шииты вообще и исмаилиты в частности, естественно, должны были с самого начала проявить большое искусство в *та’вīле*. Чем лучше мы осознаем, что *та’вīл* не свойственен нашему современному способу мыслить, тем больше он заслуживает нашего внимания. Если рассматривать его в рамках его собственной картины мира, мы не обнаружим в нем ничего искусственного.

Слова *та’вīл* и *танзīл* вместе образуют пару противоположных и одновременно взаимодополняющих терминов и понятий. Собственно говоря, *танзīл* обозначает положительную религию, букву Писания,



продиктованного Пророку ангелом. Иными словами, он *низводит* Откровение из высшего мира. *Та'вйл*, наоборот, означает *возврат*, возвращение к истоку, и следовательно, к истинному и изначальному смыслу писания. «Это значит отвести вещь к ее началу. Тот, кто практикует *та'вйл*, отвращает провозглашенное от его внешнего проявления (экзотерического, *ẓāhir*) и возвращает к его смыслу, его *ḥaqīqat*» (ср. *Калām-и нūr*). Таков *та'вйл* как внутреннее духовное толкование, или толкование символическое, экзотерическое и т. д. Идея толкования предполагает наличие Вожатого (толкователя, Имама для шиитов); за идеей толкования просматривается идея *исхода*, подобного «исходу из Египта», исход из метафоры и поклонения букве, исход из *изгнания*, с Запада экзотерической проявленности на Восток изначальной и тайной идеи.

Для исмаилитского гнозиса осуществление *та'вила* неотделимо от нового духовного рождения (*вилāдат рӯҳанийя*). Экзегеза текстов неотделима от экзегезы души. Последняя, в свою очередь, проявляется в исмаилитской практике как наука Весов (*мīzān*). С этой точки зрения алхимический метод Джабира ибн Хаййана является всего лишь частным случаем применения *та'вила*, в смысле сокрытия явного и проявления скрытого (см. ниже IV, 2). Также и другие пары терминов формируют ключевые элементы лексики. *Маджйз* — это фигура, метафора, в то время как *ḥaqīqat* — это реальная истина и истинная реальность. Таким образом, метафора — это не духовный смысл, который следует выявить; напротив, *буквальный смысл* сам по себе является метафорой Идеи. *Ẓāhir* — это экзотерическое (*tā ḡẓw*), явленное, явленность буквы, Закон, материальный текст Корана. *Бāтин* — это скрытое, экзотерическое (*tā ḡṣw*). Текст Насира Хусрава, приведенный выше, наглядно показывает эту полярность.

Итак, во всех трех парах нижеследующих терминов (которые предпочтительно употреблять в их арабской форме, поскольку на французском они не имеют однозначных эквивалентов) — *шарī'at* и *ḥaqīqat*, *ẓāhir* и *бāтин*, *танзīл* и *та'вйл*, первое слово соотносится со вторым как символ с символизируемым. Это строгое соответствие должно убереечь нас от нежелательного смешения символа и аллегории, как об этом уже говорилось в самом начале. Аллегория — это более или менее искусственное представление общих понятий и абстракций, которые вполне познаваемы и выразимы и другими способами. Символ же — единственно возможное выражение символизируемого, так сказать, того означаемого, которое он «символизирует»¹¹. Он никогда не может быть

¹¹ Т. е. сравнивается / сопоставляется (от греческого συμβάλλω — 'сбрасывать в одно место, сталкивать, сличать') (*Прим. ред.*).



разгадан раз и навсегда. Символическое восприятие производит трансмутацию непосредственных данных (чувственных, текстовых); оно делает их прозрачными. Если прозрачность несовершенна, становится невозможным и переход от одного плана к другому. В свою очередь, без множественности миров, образующих восходящую перспективу, символическое толкование исчезает, будучи лишенным применения и смысла. На это было указано выше. Следовательно, такое толкование предполагает некую теософию, в которой одни миры символизируются с другими: миры сверхчувственные и духовные, макрокосм, или *Ното тахитус* (*Инсāн Кабир*), и микрокосм. Подобная философия «символических форм» получила замечательное развитие не только в теософии исмаилитов, но и в трудах Муллы Садра и его школы.

К этому необходимо сделать одно добавление. Мыслительный подход, благодаря которому осуществляется *та'виль*, способ восприятия, предполагаемый *та'вилом*, соответствует общему типу философии и духовной культуры. *Та'вил* приводит в действие воображение, главенствующая роль и нозтическая ценность которого была убедительно продемонстрирована уже философами *ишракиййун* — в частности, Муллой Садра. Не только Коран, но и Библия ставит нас перед не поддающимся перетолкованию фактом: для некоторых читателей, размышляющих над Кораном или Библией, текст содержит иные смыслы, помимо тех, которые лежат на поверхности. И в этом случае мы имеем дело не с некой искусственной конструкцией духа, а с изначальной апперцепцией, не подверженной редукции, подобно восприятию звука или цвета. На этом основана значительная часть персидской литературы, мистический эпос персов и их лирическая поэзия — начиная с символических повестей Сухраварди, который, в свою очередь, лишь развил пример, поданный Авиценной. «Жасмин влюбленных» Рузбихана Ширази от начала до конца свидетельствует о восприятии пророческого смысла красоты сущих, спонтанно обращаясь к сущностному и непрерывному *та'вилу* чувственных форм. Всякий, кто понял Рузбихана и осознал, что символ не есть аллегория, не удивится тому, что многие иранские читатели, например, усматривают мистический смысл в стихах своего великого соотечественника Хафиза Ширази.

Какими краткими ни были эти замечания, указывающие на тот уровень, на котором понимается коранический текст, они позволяют прочувствовать, каково значение Корана для философской медитации в исламе. Если, наконец, *айаты* Корана включались в философское доказательство, то потому, что сама гносеология входила в профетологию (ср. ниже гл. II) и потому, что в исламе не происходило того «метафи-



зического обмирщения», которое имело место на Западе, восходя к латинской схоластике.

Итак, если «пророческое» качество этой философии берет начало в этом источнике, то ее строение наследует все прошлое, которому она дарит новую жизнь и оригинальное развитие, и ключевые труды которого были перенесены в нее многими поколениями переводчиков.

2. Переводы

Здесь идет речь о культурном феномене огромного значения. Его можно определить как усвоение исламом — новым очагом духовной жизни человечества — всего предшествующего культурного наследия, как западного, так и восточного. Произошел грандиозный круговорот: ислам воспринял греческое наследие (как аутентичное, так и псевдо-эпиграфическое) и в XII в. передал его Западу благодаря усилиям толедской школы переводчиков. Размах и эффект этих переводов с греческого на сирийский, с сирийского на арабский и с арабского на латинский можно сравнить с последствиями перевода буддийского канона махаяны с санскрита на китайский или с переводами с санскрита на персидский в XVI и XVII вв. под влиянием реформ шаха Акбара.

Можно выделить два центра переводческой деятельности. 1) С одной стороны, работа собственно сирийцев, осуществлявшаяся среди арамейского населения юга и запада иранской Сасанидской империи. Она касалась, главным образом, философии и медицины. Однако нельзя игнорировать также воззрения несториан — как в христологии, так в экзегетике (влияние Оригена на школу Эдессы), рассматривая, например, шиитское учение об имамах. 2) С другой стороны, греко-восточная традиция, развивавшаяся на севере и востоке Сасанидской империи, созданные в русле которой труды касаются, главным образом, алхимии, астрономии, философии и естественных наук, включая «тайные науки», являющиеся неотъемлемой частью этого мировоззрения.

1. Для того, чтобы понять роль учителей греческой философии для мусульман, которую сыграли сирийцы, нужно хотя бы в общих чертах представить дух истории и перипетии судеб той культуры, родным языком которой был сирийский.

Знаменитая «Персидская школа» в Эдессе была основана тогда, когда император Иовиан уступил персам город Нисибис (именно здесь работал Проб, первый переводчик греческих философских трудов на сирийский). В 489 г. византийский император Зенон закрывает школу из-за налицествовавших в ней симпатий к несторианству. Учителя и



студенты, оставшиеся верными несторианству, находят убежище в Нисибисе, где основывают новую школу, ставшую в первую очередь богословским и философским центром. Кроме того, на юге империи сасанидский царь Хусрав (Хосров) Ануширван (521–579) основал в Гундишапуре школу, преподавали в которой, главным образом, были сирийцами (именно из Гундишапура позже пришел ко двору халифа Мансура врач Георгий Бахт-Иешу). Если принять во внимание, что в 529 г. император Юстиниан закрыл Афинскую школу, а семь последних ее представителей-неоплатоников эмигрировали в Иран, то накануне хиджры (622) философский и теологический мир Востока состоял уже из многих элементов.

Наиболее знаменит в то время был Сергей из Раш Айны (ум. в Константинополе в 536), проявивший большую активность. Этот несторианский проповедник, написавший изрядное количество собственных работ, перевел на сирийский значительное количество трудов Галена и работ Аристотеля по логике. С другой стороны, можно назвать ряд сирийских писателей-монофизитов, таких как Буд (переводчик на сирийский «Калилы и Димны»), Ахудеммех (ум. 575), Север Себохт (ум. 667), Яков из Эдессы (633–708), Георгий, «епископ арабов» (ум. 724). Сирийских писателей и переводчиков интересовали, главным образом логика (Павел Перс посвятил трактат по логике сасанидскому царю Хусраву Ануширвану) и учебники по истории философии, выполненные в форме собрания афоризмов. Увлеченные платоновским учением о душе, они часто ставили греческих мудрецов, в частности Платона, в один ряд с восточными отцами Церкви. Это, несомненно, повлияло на идею о «греческих Пророках», черпавших свое вдохновение из «ниши светов пророчества».

В свете греко-сирийских переводов грандиозная переводческая работа, которая велась начиная с III в. хиджры, выглядит уже не столько нововведением, сколько расширенным и систематическим продолжением трудов предшественников. Кроме того, еще в доисламские времена на Аравийском полуострове проживало большое количество врачей-несториан, почти все из которых были из Гундишапура.

В 765 г. был основан Багдад. В 832 г. халиф Мамун основал «Дом мудрости» (*Байт ал-хикма*), руководство которым было вверено Йахйе ибн Масуйе (ум. 857), преемником которого стал его ученик, знаменитый и плодовитый Хунайн ибн Исхак (809–873), уроженец ал-Хира, выходец из арабского христианского племени *'ибād*. Хунайн, несомненно, является наиболее знаменитым переводчиком греческих трудов на сирийский и арабский; необходимо упомянуть также имена его сына Ис-



хака ибн Хунайна (ум. 910) и племянника Хубайша ибн ал-Хасана. Это была настоящая мастерская переводов или адаптаций — чаще всего с сирийского на арабский, намного реже на арабский непосредственно с греческого. Вся арабская философская и богословская терминология была выработана здесь в течение III/IX в. Не следует, однако, забывать, что эти слова и концепты в арабском языке позднее стали жить своей собственной жизнью. Обращение к греческому словарю при переводе трудов более поздних мыслителей, не знавших греческого, может породить недоразумения.

Следует упомянуть и имена других переводчиков: Йахья ибн Батрик (нач. IX в.); 'Абд ал-Масих ибн 'Абд Аллах ибн Наима ал-Химси (Эмессит, первая половина IX в.), соратник философа ал-Кинди и переводчик «Софистики» и «Физики» Аристотеля и «Теологии» псевдо-Аристотеля; великий Куста ибн Лука (род. около 820, ум. в престарелом возрасте в 912), уроженец Баальбека, греческого Гелиополя, грек и христианин-мелькит. Философ и врач, физик и математик, Куста перевел, помимо прочего, комментарии Александра Афродисийского и Иоанна Филопона к «Физике» Аристотеля, частично комментарии к трактату *De generatione et corruptione*¹², и трактату псевдо-Плутарха *De placitis philosophorum*¹³. Среди его собственных работ наиболее известны трактат «О различии между душой и духом» и несколько работ по оккультным наукам, встречающиеся в которых разъяснения курьезным образом напоминают теории современных психотерапевтов.

Говоря о X в., нужно упомянуть об Абу Бишре Матта ал-Каннайе (ум. 940), христианском философе Йахье ибн Ади (ум. 974), его ученике Абу Хайре ибн ал-Хаммаре (р. 942). Особо следует отметить школу «сабеев Харрана», расположенную в окрестностях Эдессы. Книга псевдо-Маджрити изобилует драгоценными сведениями об их астральной религии¹⁴). Свою духовную родословную они (как и позднее Сухраварди) возводили к Гермесу и Агафодемону. В их доктринах сочетаются древняя астральная религия халдеев, математические и астрономические штудии, неопифагорейские и неоплатонические духовные доктрины. В VIII–X вв. эта школа была представлена очень активными переводчиками. Наиболее знаменит среди них Сабит ибн Курра (826–901), большой поклонник астральной религии, замечательный автор и переводчик трудов по математике и астрономии.

¹² Т. е. «о возникновении и порче» (Прим. ред.).

¹³ «О воззрениях занимающихся философией» (Прим. ред.).

¹⁴ Здесь в значении: признание священных свойств за Солнцем, Луной, звездами и пр. (Прим. пер.).



Данный труд не позволяет детально рассказать об этих переводах, известных нам только по названию (упомянутых в большой библиографии Ибн ан-Надима в X в.) — рукописных и уже изданных. В общем, работа переводчиков касалась, главным образом, всего аристотелевского корпуса, включая ряд комментариев Александра Афродисийского и Фемистия (различие во взглядах этих комментаторов было хорошо известно исламским философам. Его акцентирует Мулла Садр. Равным образом, Книга *λ* *Метафизики* повлияла на теорию множественности небесных двигателей). Здесь не место обсуждать, что из аутентичных работ Платона было известно мусульманам, однако философ Фараби дал превосходное описание платоновской философии с характеристиками каждого диалога (см. ниже V.2).

Нужно подчеркнуть также значительное влияние ряда псевдоэпиграфических произведений. Первое место здесь занимает знаменитая «Теология», которую приписывали Аристотелю, и которая, как известно, представляла собой парафраз трех последних «Эннеад» Плотина. Возможно, она была основана на сирийской версии, восходящей к VI в., времени, когда неоплатонизм процветал как в несторианской среде, так и при дворе Сасанидов (к этой же эпохе относится корпус произведений, приписываемых Дионисию Ареопажиту). Это произведение, на котором зиждется исламский неоплатонизм, проливает свет на желание многих исламских философов согласовать Аристотеля с Платоном. Однако многие из них, начиная с Авиценны с его «Дополнениями», содержащими также точные указания на то, что представляла собой его «восточная философия», выражали сомнения в аутентичности этого произведения. В знаменитом пассаже из «Эннеад» (4:8:1) («Так случилось много раз: как бы восходя из собственного тела в самого себя») философы-мистики находили намек как на небесное восхождение (*ми'радж*) Пророка, в свою очередь, воспроизводившееся суфиями, так и на род видения, становящегося венцом усилий Божественного Мудреца, Чужестранца, Одиночки. Эту «экстатическую исповедь» из «Эннеад» Сухраварди приписывал самому Платону. Она оказала сильное влияние на Мир Дамада (ум. 1631). Кади Са'ид Куми (XVII в.) в Иране посвятил «Теологии» Аристотеля отдельный комментарий.

*Liber de Pomo*¹⁵, в которой умирающий Аристотель в присутствии своих учеников принимает учение Сократа из «Федона», также пользовалась большим успехом (ср. ее персидскую версию, принадлежащую перу Афдал ад-Дина Кашани, ученика Насир ад-Дина Туси (XIII век) — см.

¹⁵ «Книга яблока» (Прим. ред.).



часть 2). Наконец нужно упомянуть также приписывавшуюся Аристотелю «Книгу о чистом благе» (переведена на латынь в XII в. Жераром Кремонским под заголовком *Liber de causis*¹⁶ или *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*¹⁷). На самом деле это — выжимки из *Elementatio theologica*¹⁸ неоплатоника Прокла (издано А. Бадави, вместе с другими текстами (*De aeternitate mundi, Quaestiones naturales, Liber Quattorum* или «Книгой тетралогий» (алхимический труд, приписываемый Платону), Каир, 1955).

Невозможно даже кратко упомянуть здесь обо всех псевдо-Платонах, псевдо-Плутархах, псевдо-Птолемах и псевдо-Пифагорах, являющихся источниками исламской алхимии, астрологии и естественных наук. Лучший очерк этих книг дают Юлиус Руска и Поль Краус (см. ниже главу 4).

2. Именно Юлиусу Руске мы обязаны опровержением долгое время господствовавшего одностороннего взгляда [на раннюю историю мусульманской науки]. Сирийцы были главными, но не единственными посредниками в области философии и медицины; поток, несший знание из Месопотамии в Иран, был не единственным потоком. Нельзя забывать о влиянии, которым пользовались иранские ученые, астрономы и астрологи при дворе Аббасидов. Существование многочисленных иранских технических терминов, например, *nūshādir* (аммоний), с большой вероятностью свидетельствует о том, что посредников между греческими алхимиками и Джабиром ибн Хаййаном нужно искать в иранских центрах греко-восточной традиции.

Багдадская школа была обязана своим основанием, наряду с Ибн Масуйа (Масавайхом), иранцу Навбахту и иудею Машалле. Абу Сахл ибн Навбахт был директором Багдадской библиотеки при Харуне ал-Рашиде и переводчиком астрологических трудов с пехлеви на арабский. Подобные переводы с пехлеви (среднеперсидского) имели очень большое значение. Ведь работы вавилонянина Тевкра и римлянина Веттия Валенса по астрологии были в свое время переведены на пехлеви. Одним из наиболее знаменитых переводчиков был Ибн Мукаффа — иранец, перешедший из зороастризма в ислам. Заслуживают упоминания и многие ученые из северо-восточного Ирана (Хорасана и Табаристана), а также из «внешнего Ирана» (Центральной Азии): ‘Умар ибн Фаррухан Табари (друг Йахйи Бармакида); Фадл ибн Сахл из Сарахса (к югу от Мерва); Мухаммад ибн Муса Хорезми, отец так называемой «арабской» алгебры (его труд по алгебре датирован приблизительно

¹⁶ «Книга причин» (Прим. ред.).

¹⁷ «Книга Аристотеля о чистом благе» (Прим. ред.).

¹⁸ «Элементы теологии» (Прим. ред.).



820 г.), настолько же далекий от того, чтобы быть арабом, как Мекка далека от Хивы; Халид Марварруди; Хабаш Мервази (т. е. из Мерва); Ахмад Фаргани (*Альфраганус* средневековой Европы), который был родом из Ферганы, расположенной в верховьях Сырдарьи; Абу Машар Балхи (*Альбумасар* латинских источников), выходец из Бактрии.

С Бактрией и бактрийцами связана деятельность Бармакидов (эта семья в 752–804 гг. вершила все дела в халифате), которая заложила предпосылки для нарастания иранского влияния при дворе Аббасидов. Имя их предка — «Бармак» — представляет собой титул наследственного великого жреца буддийского храма Навбахар (санскритское *нова вихара*, «новый монастырь») в Балхе, который в более позднем предании стал Храмом Огня. Все, что Балх, «мать городов», со временем получил от греческой, зороастрийской, буддийской, манихейской и несторианской культур, продолжало жить в нем (он был разрушен, но затем отстроен вновь Бармаком в 726 г.). Говоря кратко, центры математики и астрономии, астрологии и алхимии, медицины и минералогии, а вместе с ними — псевдоэпиграфической литературы находились в городах великого пути на Восток, по которому некогда прошел Александр.

Существование многих технических терминов иранского происхождения побуждает искать их истоки в северо-восточном Иране задолго до того, как в этот регион пришел ислам. С середины VIII в. астрономы и астрологи, врачи и алхимики из этих городов направлялись в новые центры духовной жизни, созданные исламом. Этот феномен объясняется тем, что вышеупомянутые науки были частью мировоззрения, которое ортодоксальная христианская вселенская церковь изучала лишь для того, чтобы уничтожить его. На Востоке условия были иными, нежели в Римской империи (как в Западной ее части, так и в Византии). Чем дальше на Восток, тем больше ослабевало влияние Вселенской Церкви (чем, кстати, объясняется радушный прием, оказанный несторианам). Речь шла о сохранении той культуры, которую Шпенглер определил как «магическую»¹⁹, впрочем, не совсем удачно квалифицировав ее как арабскую, что совершенно неадекватно характеризует те культурные традиции, которые она в себя включает. К сожалению, как заметил Руска, наша классическая филология замыкается на определенной лингвистической границе, не позволяющей ей увидеть, что объединяет обе стороны этой границы.

Это продводит нас к выводу, что, помимо уже упоминавшихся сирийских переводов греческих философских текстов и отмеченного выше научного вклада северо-восточного Ирана, есть еще нечто, что

¹⁹ В своем основополагающем труде «Закат Европы» (*Прим. пер.*).



осталось не замеченным нами: помимо двух первых факторов, существует также феномен, обозначаемый словом *гнозис*. Есть нечто общее между христианским гнозисом на греческом языке, иудейским гнозисом и гнозисом исламским (шиитским и исмаилитским). Более того, мы теперь знаем о влиянии христианского и манихейского гнозиса на гнозис исламский. Нельзя сбрасывать со счетов и сохранившееся влияние теософских доктрин древнего зороастрийского Ирана. Интегрированные в структуру ишраkitской философии гениальным Сухраварди, они сохранились до наших дней.

Все это позволяет нам посмотреть на исламскую философию с новой точки зрения. Действительно, если бы ислам был только законнической религией шариата, философы вообще не нашли бы в ней для себя места. На протяжении столетий они не могли обойти вниманием этот факт в своих прениях с правоведами. В свою очередь, если ислам в своей полноте является не просто юридической и экзотерической религией, но открытием потаенной, эзотерической реальности (*бāтин*), проникновением в нее и претворением ее в действие, то положение философии и философов в нем обретает совсем другой смысл. На это до сих пор почти никто не обратил должного внимания. Особенно хорошо это видно в исмаилитской версии шиизма, в изначальном исламском гнозисе, дающем в толковании знаменитого «хадиса о могиле» адекватное определение роли философии в этой ситуации: она и есть та самая могила, в которой богословие умирает, чтобы воскреснуть в теософии, божественной мудрости (*хикмат илāхийя*), гнозисе (*‘ирфāн*).

Для того, чтобы понять условия, позволившие гнозису продолжить в исламе свое существование, нужно вернуться к отмеченному в предыдущем параграфе отсутствию в исламе феномена церкви и созываемых ею соборов. Гностиков здесь объединяет верность «Божьим людям», Имамам («вожатым»). Вот почему, излагая историю исламской философии, необходимо в первую очередь обрисовать эту «пророческую философию», являющуюся оригинальным выражением и непосредственным плодом исламского сознания.

Подобный эскиз не должен быть фрагментарным. Мы дадим полную зарисовку двух главных ответвлений шиизма. И так как прояснить доктринальные принципы святых имамов нам могут только шиитские мыслители (Хейдар Амули, Мир Дамад, Мулла Садра), наше изложение охватит временной промежуток от I до XI в. хиджры. Однако такое историческое развертывание только углубит основную проблему исламской философии, заданную в самом начале.

II. ШИИЗМ И ПРОРОЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Предварительные замечания

Приведенные выше замечания, касающиеся *та'вīла* Корана как источника философского размышления, указывают на то, что созерцательная и духовная жизнь в исламе не сводится только к учениям эллинствующих философов (*фалāсифа*), суннитских богословов и суфиев. Нужно отметить, что во всех исследованиях по мусульманской философии никогда не принимается во внимание решающее влияние шиитских доктрин на расцвет философской мысли в исламе. В трудах большинства востоковедов просматривается предубеждение по отношению к истинной проблематике шиизма, подчас граничащее с враждебностью и, кстати, прекрасно согласующееся с пренебрежением суннизма к этой проблематике. Это предубеждение сейчас уже невозможно объяснить трудностями в нахождении доступа к текстам. На протяжении последних тридцати лет публикуются большие исмаилитские трактаты. Стараниями иранцев, в свою очередь, издается все больше ключевых текстов шиитов-двунадесятников. Ситуация побуждает к некоторым предварительным размышлениям.

1. Большая ошибка заключается в объяснении философских текстов шиитской традиции через призму политических и социальных обстоятельств, имеющих отношение исключительно к внешней истории. Это приводит к тому, что истоки шиизма как религиозного феномена усматриваются в чем-то постороннем. Даже если принять во внимание все внешние обстоятельства вместе взятые, их сумма не высветит в итоге первичный религиозный феномен, несводимый ни к чему другому, как не сводится ни к чему другому тот или иной цвет или звук. Первое и последнее объяснение феномена шиизма можно извлечь только из самого шиитского сознания, мироощущения и мировосприятия. Восходящие к самим Имамам тексты свидетельствуют о заботе понять *подлинный* смысл Божественных Откровений, так как эта *подлинность* удосто-



веряет, в конце концов, и подлинность человеческого существования: смысл его происхождения и грядущей судьбы. То, что этот вопрос был поставлен в исламе почти с самого начала, является фактом шиитской духовности. Следовательно, нужно определить основные темы философского размышления, берущие начало в шиитском религиозном сознании.

2. Ислам является пророческой религией; выше было уже приведено определение мусульман как «людей книги» (*ахл ал-китāб*). Мысль ориентирована, прежде всего, на Бога, Который открывает себя в Книге посредством продиктованного ангелом Пророку послания касательно единства и трансцендентности Бога (*тавхīд*). Все размышления философов и мистиков вращаются вокруг этой темы. Во-вторых, мышление ориентировано на личность того, кто получает и передает это послание, на условия, необходимые для того, чтобы такое получение имело место. Размышление над этими предпосылками заложили предпосылки для развития теологии и профетологии, антропологии и гносеологии, не имеющей себе равных. Концептуальный инструментарий, который был заимствован благодаря переводам с греческого на арабский (см. выше, I, 2), действительно повлиял на ход такого размышления. Однако это частность. Возможности арабского языка привели к развитию проблематики, не предвиденной в греческих текстах. Не надо забывать, что некоторые великие исмаилитские книги — например, трактаты Абу Йа'куба Сиджистани — были написаны задолго до Авиценны. Вся диалектика *тавхīда* (двойное отрицание²⁰), также как и проблемы профетологии, возникла на собственной почве, не имея прецедента в греческой мысли. Соответственно, профетология и пророческая «теория знания» увенчивают гносеологию величайших эллинистующих философов — таких, как Фараби и Авиценна.

3. Шиитская мысль изначально подпитывала философию пророческого склада, соответствовавшую пророческой религии. Пророческая философия постулирует мышление, не ограниченное ни историческим прошлым, ни буквой, фиксирующей учение в виде догм, ни горизонтом рациональной логики. Шиитское мышление ориентировано не на ожидание ниспослания нового *шарī'ата*, но на ожидание полной манифестации всех тайных и духовных смыслов Божественных Откровений. Предвкушение этой манифестации воплотилось в ожидании прихода «скрытого Имама» («Имама нашего времени», скрытого в настоящее время, согласно шиизму двенадцатников). Вслед за закрытым отныне

²⁰ «*Ла илаха иллā-ллāх*» — «Нет божества *кроме* Бога» (Прим. пер.).



циклом пророчества следует новый цикл — цикл *валāйат*, завершающим итогом которого будет этот приход. Пророческая философия сущностно эсхатологична.

Главными интенциями шиитского мышления, таким образом, являются, во-первых, *бāтин*, т. е. эзотерика, во-вторых, *валāйат*, смысл которого будет объяснен ниже.

4. В свете всего сказанного выше (I, 1), мы оказываемся перед следующей дилеммой: можно ли ограничить ислам правовой и юридической интерпретацией, законничеством, экзотерикой (*зāхир*)? Если ответ будет утвердительным, нет смысла говорить о какой-либо философии. Или же подобная экзотерика, *зāхир*, которая как будто достаточна для упорядочения практической жизни, является лишь оболочкой чего-то другого, внутреннего, эзотерического, *бāтин*? Если да, то весь смысл мусульманской практики меняет окраску, так как буква позитивной религии, *шарī‘ата*, обретает смысл только в *хақīқате*, духовной реальности, являющейся эзотерическим смыслом Божественных Откровений. Этот эзотерический смысл нельзя сконструировать с помощью логики, операций с силлогизмами. Это так же не оборонительная диалектика калама, содержащая в себе отказ от символов. Скрытый смысл можно передать только путем науки духовного наследия (*‘илм ирсī*). Это духовное наследие представлено огромным корпусом творений шиитских Имамов, являющихся наследниками пророков (26 книг в 14 томах ин-фолио в издании Маджлиси). Слово «Сунна» (традиция) используется как суннитами, так и шиитами, однако для последних, в отличие от первых, оно включает в себя и интегральное учение Имамов²¹.

Каждый из Имамов являлся, в свою очередь, «хранителем Книги» (*қāййим ал-қур‘ан*), объясняющим и передающим своим ученикам тайный смысл Откровений. Это учение является источником исламского эзотеризма. Абсурдно говорить об этом эзотеризме в отрыве от шиизма. Этот парадокс имеет в исламе свое соответствие. Действительно, с точки зрения суннитского ислама дело обстоит именно так, однако, возможно, в первую очередь в этом повинны те представители шиитского меньшинства, которые пренебрегли эзотерическим учением Имамов и игнорировали его, не побоявшись изуродовать подлинный облик шиизма и оправдывая попытки рассматривать его как всего лишь пятый мазхаб, тем самым ставя его в ряд с четырьмя юридическими мазхабами

²¹ Шииты редко употребляют термин «сунна», терминологически отмежевываясь от исламского мейнстрима — собственно, суннизма. Для обозначения совокупности признаваемых достоверными преданий о действиях и речах Мухаммада и имамов шииты употребляют термин *ахбār* (араб., ед. ч. *хабар*) — «известия» (Прим. пер.).



суннитского ислама. Одной из патетических черт шиизма на протяжении столетий была полемика с этим мнением и борьба за интегральную сущность шиитской доктрины — борьба, которую вели Хейдар Амули, Мулла Садра Ширази и вся школа шейхитов, и которую продолжают вести многие выдающиеся шейхи наших дней (см., в частности, вторую часть настоящей книги).

5. Цикл пророчества закрыт; Мухаммад был «Печатью Пророков» (*ḫātim al-anbiyā'*), последним из тех (Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус), кто принес человечеству новый *шарī'ат*. Но для шиитов конец пророчества (*нубувват*) был началом нового цикла — цикла *валāйата* и *имāmата*. Другими словами, профетология находит необходимое завершение в учении об Имамах, непосредственным выражением которого является *валāйат*. Этот термин трудно перевести каким-то одним словом. Он изначально присутствует в учении Имамов. В их текстах часто повторяется: «*Валāйат* — это внутреннее пророчество (*батин ан-нубувват*)». Фактически это слово означает «дружбу», «защиту». *Авлий' Аллāх* (по-персидски *дустāн-и худā*) — это «друзья Бога» и «возлюбленные Бога»; в строгом смысле слова это пророки и имамы, элита человечества, которой божественное вдохновение открывает свои тайны. «Дружба», которой одаривает их Бог, делает из них духовных *вожатых* человечества. Вверяя себя их водительству, каждый из их адептов приходит к самопознанию и соучаствует в их *валāйате*. Идея *валāйата*, таким образом, подразумевает инициатическое руководство со стороны имама, посвященного в тайны учения; она включает в себя как идею знания (*ма'рифат*), так и идею любви (*муḥаббат*). При этом, имеется в виду знание, которое само по себе является спасительным. В этом смысле шиизм, безусловно, является гнозисом ислама.

Итак, цикл *валāйат* (мы отныне будем употреблять это сложное понятие без перевода) является циклом Имамов, следующих за Пророком, т. е. циклом *батин*, следующего за *зāхир*, *ḫақīқата*, который, в свою очередь, идет вслед за *шарī'атом*. Это ни в коем случае не означает догматического руководства (для шиитов-двунадесятников Имам в настоящее время скрыт). Хочется остановиться подробнее не на последовательности, а на одновременности *шарī'ата* и *ḫақīқата*, где первый дополняется последним, так как раскол между различными ветвями шиизма проходит по этой линии. Шиизм двенадцати Имамов, а во многом и исмаилизм эпохи Фатимидов, сохраняет равновесие между *шарī'атом* и *ḫақīқатом*, пророчеством и имаматом, не разделяя *батин* и *зāхир*. В то время как реформированный исмаилизм эпохи Аламута настаивает на превосходстве имамата над пророчеством, так как *батин*

СОДЕРЖАНИЕ

От научного редактора (Я. Эшотс).....	5
Об авторе	6
Основные работы Анри Корбена.....	9
Рекомендуемая литература об Анри Корбене	10
Предисловие	13

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ОТ ЗАРОЖДЕНИЯ ДО СМЕРТИ АВЕРРОЭСА (595/1198).....19

I. Источники философской мысли в исламе.....	21
1. Духовная экзегеза Корана	21
2. Переводы	34
II. Шиизм и пророческая философия	41
Предварительные замечания	41
А. Шиизм двенадцати Имамов.....	48
1. Периоды и источники.....	48
2. Эзотеризм.....	53
3. Профетология	55
4. Учение об Имамах	61
5. Гносеология.....	66
6. Священная история и метаистория	75
7. Скрытый Имам и эсхатология.....	81
Б. Исмаилизм.....	86
Периоды и источники. Протоисмаилизм	86
I. Фатимидский исмаилизм	91
1. Диалектика <i>тавхїда</i>	91
2. Драма в Небе и рождение времени	95
3. Циклическое время: священная история и иерархия	97
4. Учение об Имамах и эсхатология	100
II. Реформированный исмаилизм Аламута.....	103
1. Периоды и источники.....	103
2. Понятие Имама	106
3. Учение об Имамах и философия Воскресения	108
4. Исмаилизм и суфизм	110
III. Суннитский калам.....	113
А. Мутазилиты.....	113
1. Истоки	113
2. Учение	117
Б. Абу-л-Хасан ал-Аш'ари.....	119
1. Жизнь и произведения ал-Аш'ари	119
2. Учение ал-Аш'ари.....	121



В. Ашаризм	124
1. Судьба ашаритской школы	124
2. Атомизм	127
3. Вера и разум	128
IV. Философия и науки о природе	131
1. Герметизм	131
2. Джабир ибн Хаййан и алхимия	134
3. Энциклопедия «Чистых братьев»	138
4. Разес (Рази), врач и философ	141
5. Философия языка	145
6. Бируни	150
7. Хорезми	151
8. Ибн ал-Хайсам	151
9. Шахмардан Рази	154
V. Эллинистующие философы	155
Введение	155
1. Ал-Кинди и его ученики	156
2. Фараби	160
3. Абу-л-Хасан ал-‘Амири	167
4. Авиценна и авиценнизм	169
5. Ибн Маскуйа. Ибн Фатик. Ибн Хинду	176
6. Абу-л-Баракат Багдади	177
7. Абу Хамид Газали и критика философии	180
VI. Суфизм	187
1. Предварительные замечания	187
2. Абу Йазид Бистами	191
3. Джунайд	192
4. Хаким Тирмизи	194
5. Халладж	195
6. Ахмад Газали и «чистая любовь»	197
VII. Сухраварди и философия света	201
1. Возрождение мудрости Древнего Ирана	201
2. Восток Светов (<i>Ишрāq</i>)	204
3. Иерархия миров	207
4. Западное изгнание	210
5. <i>Ишрāкиййūn</i>	212
VIII. В Андалусии	215
1. Ибн Масарра и альмерийская школа	215
2. Ибн Хазм из Кордовы	219
3. Ибн Баджжа (Авемпаций) из Сарагосы	223
4. Ибн ас-Сид из Бадахоса	229
5. Ибн Туфайл из Кадиса	230
6. Аверроэс и аверроизм	234
ПЕРЕХОД	241



ЧАСТЬ ВТОРАЯ	
ОТ СМЕРТИ АВЕРРОЭСА ДО НАШИХ ДНЕЙ	245
Общий очерк	247
I. Суннитская мысль	255
А. Философы	255
1. Абхари	255
2. Ибн Саб'ин	255
3. Катиби Казвини.	257
4. Рашид ад-Дин Фадлаллах.	257
5. Кутб ад-Дин Рази	258
Б. Богословы калама	259
1. Фахр ад-Дин Рази	259
2. Ал-Иджи	261
3. Тафтазани.	262
4. Гургани.	263
В. Противники философии.	264
Ибн Таймийа и его ученики.	264
Г. Энциклопедисты	266
1. Закария Казвини	266
2. Шамс ад-Дин Мухаммад Амули	267
3. Ибн Халдун	268
II. Метафизика суфизма	272
1. Рузбихан Бакли Ширази	273
2. 'Аттар из Нишапура	275
3. 'Умар Сухраварди.	277
4. Ибн 'Араби и его школа.	279
5. Наджм ад-Дин Кубра и его школа.	284
6. Симнани.	286
7. 'Али Хамадани	287
8. Джалал ад-Дин Руми и Мавлавийа	288
9. Махмуд Шабистари и Шамс ад-Дин Лахиджи	291
10. 'Абд ал-Карим Гили	293
11. Ни'матоллах Вали Кирмани	294
12. Хуруфиты и бекташи	295
13. Джами.	296
14. Хусейн Кашифи	297
15. 'Абд ал-Гани Наблуси	298
16. Нур 'Али-Шах и обновление суфизма в конце XVIII в.	298
17. Захабиты	301
III. Шиитская мысль	303
1. Насир ад-Дин Туси и шиитский <i>каләм</i>	303
2. Исмаилиты.	308
3. Ишракизм.	310
4. Шиизм и алхимия: Джалдаки	313



5. Интеграция идей Ибн 'Араби в шиитскую метафизику	314
6. Садр ад-Дин Даштаки и Ширазская школа	317
7. Мир Дамад и Исфаханская школа	319
8. Мир Финдириски и его ученики	321
9. Мулла Садра и его ученики	323
10. Раджаб 'Али Тебризи и его ученики	325
11. Кади Са'ид Кумми	326
12. От Исфаханской школы к Тегеранской	328
13. Шейх Ахмад Ахса'и и шейхитская школа в Кирмане	331
14. Джа'фар Кашфи	335
15. Школы Хорасана	337
Перспектива	342
Избранная библиография	344
Первая часть	344
Вторая часть	358
Дополнения к библиографии	362
Антологии	362
Энциклопедии	363
Периодические издания	363
Библиографические справочники	363
Домашние страницы в Интернете	363