

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ
КУЛЬТУРЫ



ООО «САДРА»

Москва 2014

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии
член-корреспондент РАН
А. В. Смирнов

Переводы



Том 3

СЕЙЙИД ХУСЕЙН НАСР

ФИЛОСОФЫ ИСЛАМА:
АВИЦЕННА (ИБН СИНА),
АС-СУХРАВАРДИ,
ИБН АРАБИ

Перевод с английского, предисловие
и комментарии Р. Псху



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ
КУЛЬТУРЫ



ООО «САДРА»

Москва 2014

УДК 28:01:00
ББК 86.38-4
Н 31

16+

*Серия учреждена
Ученым Советом Института философии РАН*



Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры

Ответственный редактор тома
доктор философских наук *И. Р. Насыров*

Сейид Хусейн Наср

Н 31 Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби / Перевод с английского, предисловие и комментарии Р. Псху. — Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. — 152 с. — (Философская мысль исламского мира: Переводы. Том 3).

ISBN 978-5-9551-0673-1

ISBN 978-5-906016-14-0

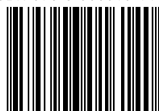
Книга известного современного мусульманского философа С. Х. Насра посвящена трем крупнейшим фигурам в истории исламской мысли — Ибн Сине (Авиценне), ас-Сухраварди и Ибн Араби. Автор обращается к творчеству этих выдающихся мыслителей, чтобы раскрыть основные положения фальсафы, ишракизма и суфизма — влиятельных направлений арабо-мусульманской философии эпохи классического ислама. Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей интеллектуальной мысли исламского мира.

ISBN 978-5-9551-0673-1



9 785955 106731 >

ISBN 978-5-906016-14-0



9 785906 016140

ББК 86.38-4

- © Сейид Хусейн Наср, 2014
- © Фонд исследований исламской культуры, 2014
- © Языки славянской культуры, оформление, макет, 2014
- © ООО «Садра», 2014

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (<i>Р. Псху</i>)	7
Введение	11
Авиценна (Ибн Сйнā) и традиция фальсафы	16
Предшественники Авиценны	16
Авиценна: биографический очерк	25
Корпус сочинений Авиценны	27
Онтология	29
Космология и ангелология	32
Естественные и математические науки	34
Психология	39
Религия и откровение	42
Эзотерическая философия	44
Школа Авиценны	46
Примечания	51
Ас-Сухравардī и представители <i>ишрāқизма</i>	66
Предпосылки возникновения философии ас-Сухравардī	66
Жизнь и труды ас-Сухравардī	68
Источники учения <i>ишрāқизма</i>	72
Значение <i>ишрāқа</i>	74
Типология знания	75
Географический символизм	76
Основные положения « <i>Ҳикмат ал-ишрāқ</i> »	77
Традиция <i>ишрāқизма</i>	88
Примечания	91
Ибн ‘Арабī и суфии	100
Суфийская традиция	100
Значение Ибн ‘Арабī	105
Жизнь мудреца из Мурсии	107
Труды	111
Развитие суфизма после Ибн ‘Арабī	128
Примечания	131
Библиография	145

ПРЕДИСЛОВИЕ

Прежде чем читатель перевернет страницу и приступит к изучению русского перевода знаменитой работы иранского философа Сеййида Хусейна Насра («Three Muslim Sages»), я порекомендовала бы потратить пару минут на чтение этого небольшого предисловия. Рекомендация преследует исключительно гуманные цели, а именно, предупредить возможные вопросы или недоумения со стороны читателя. И хотя в данном случае трудно предугадать состав читательской аудитории (чему учат практически все теории перевода), предсказать, будет ли для нее доминирующим интерес к фигуре современного философа или же исключительно к истории исламской философии, тем не менее именно эти два аспекта (автор и тема) нуждаются в некотором комментарии¹.

Сеййид Хусейн Наср (род. 1933, Иран) является автором более 50 книг и 100 статей, переведенных на различные языки. На данный момент С. Х. Наср — почетный профессор Университета им. Джорджа Вашингтона (Вашингтон, США) и признанный мыслитель мирового значения, внесший большой вклад в развитие современной философской мысли. Формальным доказательством этого является (помимо многочисленных трудов Насра) тот факт, что ему посвящен отдельный, 28-й том из серии «The Library of living philosophers» (2000) наряду с Ж.-П. Сартром, Б. Расселом, А. Уайтхедом, Э. Кассирером, М. Бубером, Р. Рорти и другими выдающимися философами современности. Другим немаловажным достижением С. Х. Насра являются его разработки в области философии религии. Не случаен тот факт, что именно С. Х. Наср был первым мусульманским мыслителем, которого пригласили прочитать цикл Гиффордских лекций в Эдинбургском университете (1981).

Являясь непримиримым оппонентом религиозного фундаментализма во всех его проявлениях, С. Х. Наср критикует современную культуру с точки зрения традиции, которая им при этом отнюдь не идеализируется. Среди основных философских идей С. Х. Насра можно отметить идею «трансцендентального единства религий»,

основанного на межконфессиональном диалоге. Данный диалог базируется на допущении того, что люди могут преодолеть религиозные и культурные различия и прийти к некоему единству, при этом речь вовсе не идет о решении политических проблем. Слово «трансцендентальный» в данном случае означает только то, что это единство имманентно присуще различным религиозным конфессиям, формы выражения которых не имеют решающего значения для подлинного диалога между людьми. Отголоски этой идеи читатель сможет обнаружить в той или иной степени на страницах этой книги. По мнению одного из исследователей творчества С. Х. Насра, он обладает двумя качествами, которыми характеризуется великий мыслитель: верой в истинность своих идей и верой в то, что им можно научить других². Разумеется, это не могло не отразиться на его сочинениях, даже на тех, которые, казалось бы, исключают возможность полета собственной философской мысли.

В истории литературы аналогом этому произведению, автором которого является «полноценный» философ, а темой — конкретный период в истории философии, будет известный труд Бертрана Рассела «История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней» (1945). Как известно, отношение профессиональных историков философии к этому произведению характеризуется двойственностью, связанной с тем, что превосходный слог Рассела, его остроумие и живость изложения сопровождаются некоторой пристрастностью его оценок, что и обуславливает настороженность в отношении этого труда. Такая двойственность в определенной степени может характеризовать и произведение С. Х. Насра («Three Muslim Sages»). Но это несколько не умаляет ценности произведений обоих философов, скорее, напротив, оживляет излагаемые ими философские учения, внося эффект живого, «вот-здесь» совершаемого исследования. Автор как будто приоткрывает свою мастерскую, приглашая читателя взглянуть на процесс осмысления той или иной философской проблемы. Ссылки С. Х. Насра на устные беседы, лично знакомых философов и мыслителей, ожидаемые через год-два исследования, свободное оперирование философскими терминами, в которые часто вкладывается различающийся смысл, делают текст насыщенным в смысле личного присутствия автора, несколько «завышенного» для научной работы. Другими словами, подобно тому, как труд Б. Рассела не рекомендуется использовать в качестве первого источника по тому или иному философскому учению западной философии (во всяком случае, его все-

гда следует дополнять другими работами), так и данное произведение С. Х. Насра следует читать только на определенном («продвинутом») этапе изучения исламской философии. Читатель должен помнить, что С. Х. Наср писал данное произведение в середине XX в. и многие факты и детали ему были неизвестны, поэтому редкие неточности или ошибки, которые может обнаружить в этой работе только специалист, обусловлены уровнем знаний того времени и не могут быть вменены в вину автору.

В свете вышеуказанного необходимо сказать несколько слов и о самом переводе. Первое, что следует отметить, это то, что мы следовали принципу приоритетности содержания над формой: смысл и точность переводимой фразы предпочитались красоте и выразительности русского перевода. Во-вторых, расстановка диакритических знаков в тексте перевода воспроизводит манеру оригинала, за исключением таких общепотребительных слов, как Багдад, суфизм и т. п. И наконец, в сносках даны ссылки на русскоязычные издания, внесенные на этапе научной редакции перевода и имеющие целью сориентировать тех, кто интересуется исламской философией, в соответствующей литературе на русском языке.

Перевод выполнен по изданию: *Nasr S. H. Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi*. N. Y.: Caravan books, 1969.

Рузана Псху

Примечания

¹ Собственно говоря, только эти две «виртуальные» читательские аудитории и нуждаются в предисловии.

² *Ramin Jahanbegloo*. Introduction // *In Search of the Sacred. A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*. Seyyed Hossein Nasr with Ramin Jahanbegloo. USA, 2010. P. xi.

ВВЕДЕНИЕ

«Золотой век» ислама, под которым понимается расцвет его религиозно-духовной жизни, относится к периоду жизнедеятельности пророка Мухаммада¹ (да будет мир над ним) и первой исламской общины в Медине. Как семя, брошенное в землю, превращается в дерево, плодоносящее в определенных условиях и по истечении некоторого времени, так и древо исламской цивилизации принесло свои плоды спустя несколько столетий после своего появления, в течение которых оно питалось наследием прошлых цивилизаций, преемником которых и стал ислам. Искусства и науки, равно как философия и метафизика, достигли пика своего развития после того, как мусульманское общество окрепло, а основные принципы исламского откровения обрели конкретные формы своего выражения, определившие исламский характер новой цивилизации, пусть и вобравшей в себя элементы не-исламского происхождения.

Стремительное распространение ислама и последующее его усиление представляют собой одну из самых ярких страниц человеческой истории. К концу земного пути Пророка вся Аравия впервые была объединена под знаменем ислама. К 700 году н. э., то есть меньше чем за 80 лет с момента своего появления, ислам уже распространился по всему Ближнему Востоку и Северной Африке, а подвластная ему территория протянулась от долины Инда до Андалусии. Но, в отличие от другой экспансии, сравнимой с исламской, а именно, монгольским вторжением в Западную Азию семь веков спустя, воздействие ислама на «завоеванные» им территории не ослабевало с течением времени. За исключением Андалусии, откуда в пятнадцатом столетии мусульмане были изгнаны, все завоеванные территории подверглись исламизации, при этом они часто арабизировались, и таковыми остаются по сей день.

Естественно, внезапное завоевание мусульманами столь обширной территории потребовало определенного времени для создания на ней исламского общества. Этот период знаменуется поисками законов и норм для административного урегулирования ситуаций, не имев-

ших прецедента в мусульманской общине, существовавшей во времена Пророка. Возникла необходимость приспособления коранических предписаний и сунны Пророка к новым реалиям, не имевшим места в прошлом. Именно первые четыре халифа, непосредственно наследовавшие Пророку и обычно именуемые *ал-хулафā' ар-рāшидūн* («праведные халифы»), и Омейяды направили большую часть своей энергии на разрешение проблем, непосредственно связанных с созданием исламского общества. При их правлении культивировались рецитация и искусство толкования Корана, собрание *хадйсов*, а также изучение арабского языка. Все это имело непосредственное отношение к новой общине, поскольку ее священный закон, или *шарй'а*, был основан на Коране и *хадйсах*, написанных на арабском языке, неизвестном многим новообращенным мусульманам неарабского происхождения.

Эти вопросы отвлекли Омейядов от богатейшего наследия, оказавшегося по воле судьбы в руках мусульман. В ранний период исламской истории такие личности, как Хāлид ибн Йазйд, который инициировал интерес к доисламским наукам, были большой редкостью. Еще большей редкостью была книга, переведенная с греческого или сирийского языка на арабский. Именно в этот период появляется традиция комментирования Корана и *хадйсов*. Создание же грамматических школ Кўфы и Басры, а также появление талантливых лингвистов, поэтов и писателей стало причиной интенсивного изучения и развития арабского языка.

Но рано или поздно мусульмане неизбежно должны были бы обратить внимание на сокровищницу доисламских познаний, наследниками которых они стали. Еще до появления ислама сочинения многих представителей Александрийской школы, представлявшей собой пересечение эллинистических, иудейских, вавилонских и египетских культур, были переведены на сирийский язык и перевезены в Антиохию, а оттуда дальше на Восток в такие города, как Нусайбин и Эдесса. Эта ситуация, обладающая огромным значением для позднеисламской цивилизации, была обусловлена появлением ересей в восточной христианской церкви. От грекоговорящей ортодоксальной церкви отделились несториане, а позднее и монофизиты, которыми были организованы школы и образовательные центры. А для обретения полной независимости от грекоговорящей церкви Александрии и Византии отошедшие от нее направления стали развивать собственный (сирийский) язык. При поддержке персидских царей, противостоящих византийцам и поддерживающих их противников, несториане расселились по всей Персидской империи и даже основывали церкви

в Центральной Азии. Но на какой бы территории ни возникали эти церкви, их учения восходили к эллинистической философии в христианской переработке, а также к традиции интерпретации греческих философских текстов.

Помимо христианских центров образования, существовал также город Ҳаррāн, в котором обитали Ҷабеи, считающие себя последователями пророка Идрйса, или Гермеса. В исламский период именно Ҷабеи сохранили наиболее эзотерические учения школ эллинистического периода, такие, как неопифагореизм и герметизм. Герметическая традиция пришла в Иран еще до возникновения ислама, и в некоторых пехлевийских рукописях, позднее переведенных на арабский язык, можно обнаружить взаимодействие эллинистических, индийских и иранских элементов.

Для того, чтобы составить конкуренцию византийским центрам образования, персидские цари организовали школу в Джандишāпӯре, куда в качестве преподавателей были приглашены индийские, христианские и еврейские философы и ученые. В этом центре произошло смешение индийской и греческой медицинских традиций, Сасаниды познакомились здесь с астрономией и астрологией индусов, а с помощью индийских астрономов были составлены знаменитые астрономические таблицы, так наз. *Зйдж-и шахрийārй*.

Большая доля греческих, вавилонских, индийских и персидских знаний полностью сохранилась как живая традиция в таких городах, как Джандишāпӯр, Ҳаррāн, Эдесса и Нусайбис. Но стоило мусульманам обратить внимание на доисламские достижения в различных областях знания и приступить к их интеграции, как тут же нашлись люди, способные перевести соответствующие тексты на арабский язык. В этих центрах, расположенных на территории мусульманского мира, были ученые, большей частью из христиан, евреев, некоторые происходили из персов, которые, наряду с совершенным знанием предмета, знали греческий, сирийский, пехлеви, а при удачном стечении обстоятельств, и санскрит. Именно эти ученые и делали переводы различных текстов на арабский язык. Таким образом, с приходом к власти Аббасидов, особенно при правлении халифов Хāрун ар-Рашида, ал-Ма'мунa и ал-Му'таcима, когда внимание было направлено на науки предшествующих эпох и других культур и огромные усилия предпринимались по переводу источников на арабский язык, появились квалифицированные переводчики, находящиеся в пределах досягаемости от резиденции халифа в Багдаде. В период с 750 г. н. э. до 1 000 г. н. э. на арабский язык был переведен огромный корпус философских и на-

учных произведений с греческого, сирийского, пехлеви и санскрита. Этот перевод осуществлялся несколькими переводческими школами, отличающимися друг от друга степенью своей компетентности. Особого упоминания заслуживают такие мастера перевода, как христианин Хунайн ибн Исхāқ и его сын Исхāқ ибн Хунайн, которые помимо перевода также готовили критические тексты; харранец Сāбит ибн Қурра и обращенный в ислам из зороастризма Ибн Муқāффа⁴. Каждый из них своими трудами существенно обогатил арабский язык и подготовил почву для возникновения различных философских направлений. Перевод обширного корпуса текстов на арабский язык сделал возможным адаптацию и интеграцию в исламскую цивилизацию различных форм знания.

Естественно, может возникнуть вопрос о причине столь неожиданного интереса мусульманской общины к наукам и философии предшествующих эпох и других культур, который стал причиной того, что халифы основывали и содержали огромные центры по переводу книг на арабский язык. Наиболее правдоподобный ответ на этот вопрос заключается в том, что причиной этого стали контакты мусульман с иудейскими и христианскими религиозными деятелями, защищавшими догматы своей веры и опровергавшими исламское вероучение, апеллируя к аристотелевской логике и философии, о которых мусульмане не имели представления. Известно, что подобные дискуссии имели место в Дамаске. Вероятнее всего, усилия халифов, в частности деятельность ал-Ма'мūна, направленные на перевод философских и научных сочинений на арабский язык, были обусловлены необходимостью снабдить исламское вероучение интеллектуальным оружием подобного рода, чтобы тем самым придать *шарй'ату*, от которого зависел их собственный авторитет, большую убедительность. Это не означает отрицание частного интереса ранних аббасидских халифов в отношении наследия других культур, но, тем не менее, была основная причина, связанная с интересами мусульманской общины и халифата, которая и обусловила «переводческие» усилия этих правителей.

Начав с философии и научных достижений греков, персов и индийцев, мусульмане постепенно находили новые интеллектуальные перспективы, с тех пор определяющие духовный горизонт исламской цивилизации. Правовые школы и сўфийские братства стали возникать в III в. по хиджре / IX в. н. э., но явных «дифференциаций» в исламской культуре еще не было осуществлено. Спустя несколько столетий присущая исламскому мировоззрению интеллектуальная

разносторонность помогла усвоить выдающиеся тексты античного мира, к тому времени переведенные на арабский язык, и способствовала развитию различных научных и философских школ в исламе. И мы имеем полное право называть эти школы исламскими, поскольку используемые ими понятия и формулировки (где бы эти школы ни возникли) соответствуют исламскому мировоззрению.

Нижеследующие очерки посвящены трем наиболее знаменитым мусульманским мыслителям, Ибн Сйне (или Авиценне), ас-Сухраварди и Ибн 'Араби, на которых мы остановили свой выбор, надеясь на примере их творчества продемонстрировать основные положения трех важнейших направлений исламской мысли, а именно фалсафы, ишрāқизма (философии «озарения») и сўфизма. На Востоке идея всегда была важнее автора, ее высказавшего. Известно изречение 'Али ибн 'Аби Тāлиба, мусульманского мудреца *par excellence*, учившего своих учеников обращать внимание на содержание высказывания, а не на то, кем оно высказано. Три личности, чьи учения образуют предмет настоящего исследования, безусловно, весьма значимы сами по себе, и эти фигуры играют особо важную роль в философских школах, с которыми они связаны. Помимо этого, каждый из них говорит с точки зрения своего прожитого опыта и сквозь призму мировоззрения, созданного в течение столетий поколениями мудрецов и провидцев. И хотя существование этих школ не было ограничено рамками ислама, необходимо учесть, что они появились в зрелый период его развития и демонстрируют собой важный аспект исламской истории, определивший интеллектуальную жизнь последующих мусульманских мыслителей.

Примечания

¹ Диакритики в русском тексте проставлены в соответствии с оригиналом (Прим. пер. — Р. П.).

АВИЦЕННА (ИБН СЙНĀ) И ТРАДИЦИЯ ФАЛЬСАФЫ

Предшественники Авиценны

В традиционных исламских кругах считается, что первым философом, появившимся в исламском мире, был перс по имени ал-Йрāншахрй. Именно он пытался привнести философию на Восток, в силу чего более поздние философы от ал-Фārāбй до ас-Сухравардй полагали родиной философии Восток¹. Об ал-Йрāншахрй до наших дней дошло только имя, а от его письменного наследия не осталось ни одного значимого фрагмента, который позволил бы нам назвать его основателем исламской философии. С исламской философией как таковой часто отождествлялась скорее перипатетическая философия, или *машшā'ийа*, которая была всего лишь одной из многих философских школ и направлений, существовавших в исламском мире, но единственной хорошо известной на Западе. Эта философская традиция была основана 'Абū Йūsufом Йа'қўбом ал-Киндй, известным под именем «философ арабов»².

Ал-Киндй следует считать основателем той школы, в которой аристотелевская философия, прокомментированная Александром Афродисийским, Фемистием и другими, была соединена с неоплатонизмом. С последним мусульмане познакомились через перевод и парафразу частей «Эннеад» под названием «Теология Аристотеля» и псевдоаристотелевской «Книги о причинах» («*Liber de Causis*»), которая представляет собой сжатое изложение «Начал теологии» Прокла³. В этой школе научные изыскания были сопряжены с философией, и фактически считалась ее ответвлением, хотя в определенном значении философия началась с классификации наук. Выдающиеся представители этой школы, подобно ал-Киндй, были одновременно и философами и учеными, хотя в некоторых случаях, как в случае с 'Абū Сулаймāну ас-Сиджистāнй, философия могла преобладать над другими науками, а в некоторых других, как в случае с ал-Бйрўнй, наука могла доминировать над философией.

Ал-Киндī, основатель этой школы философов-ученых, родился в Басре примерно в 185/801 г.⁴ в аристократической арабской семье из племени Кинд, а его отец был правителем Кūфы. Он получил самое лучшее образование, какое можно было получить в Басре (не без влияния соседних научных школ Джандйшāпūра), а позднее и в Багдаде, который стал центром учености при ‘Аббасидах. Вскоре ал-Киндī освоил философию и науки, доступные в то время на арабском языке, и попытался объединить их на почве ислама. Благодаря своей компетентности в различных областях знания, ал-Киндī стал фаворитом при дворе халифов ал-Ма’мūна и ал-Му‘та‘сима. Более того, он даже стал воспитателем сына последнего, достигнув такого положения при дворе, которое редко в дальнейшем удавалось приобрести философам и мудрецам. Однако высокое положение ал-Киндī и близость ко двору не продлились долго: к концу жизни во время правления ал-Мутаваккиля он попал в немилость и скончался в безвестности приблизительно около 252/866 г.⁵

Хотя имя ал-Киндī является одним из самых известных в истории ислама, несколько его трактатов на арабском языке получили известность только 30 лет тому назад, когда большое количество работ было обнаружено в Стамбуле. Это позволило ученым приступить к изучению его идей, основываясь непосредственно на первоисточниках. Тем не менее, 40 или 50 из сохранившихся трактатов ал-Киндī представляют собой всего лишь небольшую часть огромного корпуса приписываемых ему сочинений, если судить по названиям работ, упоминаемых в «Ал-Фихристе» («Указателе») Ибн Надйма, где количество его работ достигает 240. Уцелевшие произведения включают трактат по метафизике, различные работы по логике, сочинения, содержащие классификацию наук, анализ работ Аристотеля, предсказания относительно продолжительности Аббасидского халифата и знаменитый трактат об интеллекте, известный на Западе под названием «Об интеллекте» («*De Intellectu*»). Последний оказал огромное влияние на более поздних философов, таких, как Авиценна⁶. Помимо этого известны также его труды по естественным и математическим наукам⁷.

Благодаря переводу некоторых его научных и философских произведений, слава об ал-Киндī достигла латинского Запада. И действительно, ал-Киндī стал на Западе одним из самых известных мусульманских философов; в частности, весьма высоко ценились его труды в области астрологии. Более того, многими он даже рассматривался как один из девяти ведущих ученых-астрологов того времени. Слава

о нем в период Средневековья была столь велика, что даже в эпоху Ренессанса такой известный автор как Кардано полагал ал-Киндī одним из двенадцати наиболее влиятельных и значимых мыслителей в человеческой истории⁸.

В личности ал-Киндī можно найти множество черт, характерных для более поздних философов. Человек универсальных интересов, прекрасный знаток логики, естественных наук, медицины и музыки, равно как теологии и метафизики, ал-Киндī при этом оставался благочестивым мусульманином, хотя и стремился найти истину везде, где это было возможно. Как он сам пишет в часто цитируемом предисловии к своему трактату «О первой философии»:

Нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас племен и от народов несопредельных с нами стран. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины, и не следует пренебрегать истиной и смотреть свысока на тех, кто ее высказал или передал: истиной никого нельзя унижить — наоборот, истина облагораживает всякого⁹.

Но есть также и черты, характеризующие самого ал-Киндī. Так, в области философии он был ближе к афинской школе неоплатонизма, в отличие от ал-Фārābī, близкого к александрийской школе. В силу этого ал-Киндī предпочитал гипотетические и дизъюнктивные силлогизмы, использовавшиеся афинским неоплатоником Проклом и критикуемые позднее ал-Фārābī. Последний был близок больше к Аристотелю и поэтому считал эту форму доказательства слабой. Кроме того, ал-Киндī проявлял также интерес и к оккультным наукам, чего нельзя было увидеть у большинства более поздних философов.

В вопросах религии ал-Киндī склонялся к му‘тазилитской теологии, которой он стремился дать философское обоснование и найти связь между философией и религией, верой и разумом, чего не наблюдалось в сочинениях ал-Фārābī и Авиценны. Согласно ал-Киндī, существует два возможных типа знания, божественное (‘*илм илāхī*’), данное Богом пророкам, и человеческое (‘*илм инсāнī*’), высшей формой которого является философия. Первое знание выше второго, поскольку может достичь истин, которые человеческое познание никогда не сможет обрести благодаря самому по себе. Поэтому такие истины, полученные посредством откровения, как творение из ничего (*ex nihilo*) или воскрешение тела, должны быть приняты, даже если они не доказуемы философскими способами аргументации или если они

им противоречат. Философия и науки, таким образом, подчинены откровению, и ал-Киндй не видит противоречия в том, чтобы следовать неоплатонической концепции порождения ума и неба и в то же время утверждать творение *ex nihilo* и зависимость цепи бытия от божественного Акта.

Ал-Киндй стал рассматривать темы и идеи эллинистического происхождения в исламской перспективе, используя при этом новый язык. Идеи Платона и Аристотеля, неоплатоников и стоиков, представителей герметизма и пифагореизма, физиков и математиков, — все они вошли как существенные элементы в структуру новой школы, которая начала свое существование с ал-Киндй. Это была школа, которая, оставаясь верной своему внутреннему предназначению и учитывая потребности тех дисциплин, которыми она занималась, также усвоила элементы, прочно связанные с интеллектуальными и психологическими запросами определенных кругов новой исламской общины. Таким образом, ею было создано интеллектуальное пространство, соответствующее не только возможностям, но и потребностям; пространство, которое должно было укладываться в рамки целостного исламского мировоззрения.

После ал-Киндй появляются многочисленные фигуры, проявляющие большой интерес практически ко всем отраслям науки, искусства, философии и теологии. По сути каждый из них представлял собой в одном лице, с одной стороны, ученого и философа Ренессанса в области искусств и наук, а с другой — средневекового теолога и философа в области религии. Именно они образовали тот класс людей, которые, культивируя философию и различные науки, искали возможности для реализации своих потребностей в рамках ислама. Таким образом, религия не была отделена от науки, что произошло на Западе после Средневековья. И первым примером новой школы философствующих исламского мира стал ал-Киндй, послуживший во многом образцом для последующих мыслителей, разделивших его взгляды на мир.

Из непосредственных учеников ал-Киндй самым знаменитым был Ахмад ибн Таййиб ас-Сарахсй¹⁰, шиитский наставник халифа ал-Му‘тадида, позднее впавший в немилость за разглашение тайн халифа, а также известный своим отрицанием пророчества¹¹. Среди учеников ал-Киндй можно также упомянуть ‘Абӯ Ма‘шара ал-Балхи, знаменитого астролога, известного на средневековом Западе как Албумасар¹², и Абӯ Зайда ал-Балхй¹³, автора «*Сувар ал-ақālйм*» («*Картины климатов*») и «*[Китāб] ал-масāлик ва-л-мамāлик*» («*[Книга]*

путей и стран)), одних из самых значимых ранних работ по исламской географии, ставших источником для более поздних известных трактатов ал-Истахрӣ и Ибн Хавқала. Именно они способствовали распространению влияния ал-Киндӣ, в частности, в области наук, заполняя то время, которое отделяет ал-Киндӣ от его реального последователя, философа-ученого 'Абӯ Насра ал-Фәрәбӣ.

Ал-Фәрәбӣ (лат. *Alfarabius*), или «Второй учитель» (*ал-му'аллим ас-сани*), более поздний исламский схолярх¹⁴, родился в провинции Хорасан в местности Фәрәб, в Васидже, приблизительно в 257/870 г.¹⁵ Молодым человеком он поехал в Багдад изучать логику и философию у Матта ибн Йунуса, а затем в Хәррән, где он становится учеником Йуханна ибн Хайлана. Обладающий с раннего возраста острым умом и даром быстрого овладения практически каждым изучаемым предметом, ал-Фәрәбӣ вскоре становится знаменитым философом и ученым. Он возвращается в Багдад, где вокруг него собирается группа учеников, включавшая и знаменитого христианского философа Йахйи ибн 'Адй. Однако пребывание ал-Фәрәбӣ в столице Аббасидского халифата подошло к концу в 330/941 г., когда он покинул Багдад и уехал в Алеппо ко двору Сайф ад-Дауля ал-Хамаданӣ, где оставался вплоть до самой своей смерти в 339/950 г.

Ал-Фәрәбӣ считается великим комментатором и последователем Аристотеля. Им написаны комментарии к «Категориям», «Об истолковании», «Первой Аналитике», «Второй Аналитике», «Софистическим опровержениям», «Риторике», «Поэтике», «Никомаховой этике», «Физике», «О небе» и «Метеорологии» Аристотеля, а также к «Исагогу» Порфирия, посвященному логике. Ал-Фәрәбӣ также составил комментарии на «Метафизику» Аристотеля, которые, помимо того, что содержали взгляды ал-Фәрәбӣ на метафизические и онтологические вопросы, повлияли также и на понимание Авиценной метафизики Аристотеля.

Наиболее ценными трудами являются сочинения ал-Фәрәбӣ по логике, в которых аристотелевская логика была изложена посредством адекватной арабской терминологии, которая с тех пор становится необходимым элементом исламской учености в целом¹⁶.

Несмотря на свою верность аристотелевскому доказательству, которое он считал ключом ко всем дискурсивным формам науки, и, несмотря на то, что он являлся сторонником Стагирита в области психологии, ал-Фәрәбӣ вовсе не был аристотеликом. Скорее он пытался объединить взгляды Аристотеля и Платона и, как практически все исламские мыслители, полагал, что учения этих философов должны

были иметь своим источником божественное откровение, а значит, не должны были содержать противоречий. С этой целью им было написано несколько сочинений, наиболее знаменитым из которых является «*Китāб ал-джам' байна ра'йай ал-ḥакīmайн Афлātūн ал-илāхī ва Аристū*» («*Книга об общности взглядов двух философов, божественного Платона и Аристотеля*»), в которой ал-Фārābī пытался примирить двух античных философов, как это сделали до него неоплатоники, в частности, те, кого Прокл называл «золотой цепью философов»¹⁷.

Ал-Фārābī был также и политическим философом, более того, по сути именно он должен считаться основателем политической философии в исламе¹⁸. В этом области ал-Фārābī следовал большей частью концепциям Платона, которого он именовал имāmом (главой) философов и с политической философией которого он познакомился благодаря анонимному комментарию на «Государство» и «Законы»¹⁹. Ал-Фārābī стремился отождествить фигуру пророка-царя Платона с пророком и законодателем авраамической религиозной традиции и изобразил совершенное государство, в котором над всем будет править исключительно богооткровенный закон. Его политическая философия изложена в таких работах, как «*Арā' ахл ал-мадīна ал-фāдила*» («*Трактат о взглядах жителей добродетельного города*»)²⁰, «*Китāб ат-таḥсīл ас-са'āда*» («*О достижении счастья*») и «*Китāб ас-сийāсат ал-маданīйа*» («*Об управлении городом-государством*»). Данные сочинения, обладающие большой значимостью для исламской философии, оказали огромное влияние на Аверроэса, который в некотором смысле духовно ближе ал-Фārābī, нежели Авиценне, которому он ближе в хронологическом отношении.

Ал-Фārābī отличался от Аристотеля и тем, что был очень одарен в музыке и испытывал глубокую симпатию к пифагорейским идеям, в то время как Стагирит, по общему мнению, обладал весьма скромными музыкальными дарованиями. «Второй Учитель» сочинил трактаты по всем дисциплинам пифагорейского тривиума и квадрума, но о его великой музыкальной славе можно судить по сохранившимся многочисленным историям, повествующим о его выдающихся музыкальных талантах. Помимо того, что он был специалистом-теоретиком, ал-Фārābī был также и превосходным исполнителем. Он был автором, вероятно, самого значительного сочинения по средневековой музыке «*Китāб ал-мўсйқа 'л-кабйр*» («*Большая книга музыки*»)²¹, которое оказало значительное влияние на Востоке и на Западе, а в более поздние периоды стала авторитетным справочным источником. Музыкальные

сочинения ал-Фārābī быстро распространились на Востоке, особенно среди некоторых сūфийских братств, и до сих пор все еще исполняются членами нескольких братств, в которых по сей день сохранились традиции духовной практики *самā*⁴ (радение).

Эта связь с сūфизмом, или *таṣаввуфом*²², не случайна, поскольку ал-Фārābī, несмотря на свои способности в области логики и политической философии, жил как сūфий, и дух сūфизма пронизывает все его произведения. Более того, в его работах часто встречаются некоторые технические сūфийские термины²³. Известно, что ал-Фārābī презирал мирскую жизнь и испытывал любовь к природе, проводя свои занятия и дискуссии на природе, у реки, за пределами шумного города. Он часто носил одежду, характерную для Центральной Азии, большую меховую шапку, отказываясь подчиняться традициям, принятым при дворе, хотя иногда мог нарядиться лучше всех, возможно, только для того, чтобы сбить с толку своих критиков при дворе²⁴.

Особенный интерес ал-Фārābī к сūфизму более всего очевиден в его знаменитом тексте «*Фуṣūṣ ал-ḥикам*» («*Геммы мудрости*»)²⁵, наиболее влиятельном на Востоке произведении, которое и по сегодняшний день читают и изучают в медресе. Хотя аутентичность этой работы была поставлена в недавних исследованиях под сомнение²⁶, тем не менее, выдвигаемые доводы не представляются убедительными, и кажется более вероятным, что эта работа принадлежит перу самого ал-Фārābī, или, по крайней мере, его школе. Формально работа излагает принципы аристотелевской (*машшā`ийа*) метафизики, однако в своем символическом измерении она содержит гностические доктрины (*ирфāн*) и именно в этом аспекте изучается в современном Иране²⁷. В течение многих веков этот текст неоднократно комментировался, но самый знаменитый и значимый для всего исламского мира комментарий принадлежит перу Исма`ила ал-Ḥусайнī ал-Фārānī²⁸. Таким образом, «Второй Учитель», известный своим комментированием и популяризацией работ Аристотеля, а также созданием арабской логической терминологии, был также и политическим философом, последователем Платона, ученым, одаренным математиком и музыкантом, автором труда, который стал известен последующим поколениям изложением основных принципов гностической доктрины. Другими словами, ал-Фārābī являлся выдающимся представителем школы философов-ученых и, в большей степени, чем ал-Киндī, должен считаться предшественником Авиценны, самого знаменитого представителя этой школы.

Специального упоминания заслуживает современник ал-Фārābī, предшествующий Авиценне Мухаммад Закарīyā' ар-Рāzī (ум. в период между 311/923 и 320/932, лат. *Rhazes*), который был хорошо известен как на Западе, так и в исламском мире²⁹. Хотя ар-Рāzī считал себя философом, равным великим античным мыслителям, и, несмотря на то, что он изложил специальную космологическую теорию, основанную на пяти вечных принципах и восходящую к диалогу «Тимей» в его более позднем александрийском толковании, современниками и более поздними поколениями он оценивался скорее как искусный врач, нежели философ. Его религиозно-философские взгляды, свидетельствующие о влиянии платонизма и гностицизма с одной стороны, и манихейства — с другой, подвергались суровой критике такими мыслителями как ал-Фārābī и позднее ал-Бīrūnī³⁰. Несколько его трактатов, посвященных этой тематике, дошли до наших дней. Однако его экспериментальный метод в медицине, изложенный в специальном труде «*Kitāb al-ḫāwī [fī at-tibb]*» («*Всеобъемлющая книга [о медицине]*»), а также в химии, изложенный в трактате по алхимии «*Сирр ал-асрār*» («*Тайна тайн*»)³¹, сыграл важную роль в естественных науках того времени и оказал некоторое влияние на ряд аспектов сочинений Авиценны, особенно его медицинских и естественнонаучных трактатов.

В книгах по общей истории исламской философии, как правило, принято переходить от ал-Фārābī сразу к Авиценне как очередной фигуре этой школы. Однако между ними располагаются философы, значимость которых обусловлена тем, что они служат фоном для Авиценны. Среди них можно упомянуть не только такие важные в научном отношении фигуры, как 'Абу ал-Вафā, 'Абū Сахл ал-Кūхī, Ибн Йūнус, 'Абд ал-Джалīл ас-Сиджзī, ал-Бīrūnī, Ихвāн ас-Ṣафā³², но и таких ученых-энциклопедистов, как ал-Ḥорезми, который составил «*Мафātīḫ ал-'улūм*» («*Ключи к наукам*»), Ибн Надīm, автора «*Ал-Фихриста*» («*Указателя*»)³³, а также несколько значительных философов и логиков, среди которых 'Абу ал-Баракāt ал-Бағдādī³⁴, Ибн Мискавайх, современник Авиценны, который прославился своими этическими сочинениями, 'Абū Сулаймāн ас-Сиджистānī, его ученик 'Абū Ḥайāн ат-Таухīдī и 'Абу ал-Ḥасан ал-'Āмирī.

Среди перечисленных авторов западному миру практически неизвестны имена ас-Сиджистānī и ал-'Āмирī, несмотря на то, что они пользовались огромным влиянием и славой как при своей жизни, так и среди более поздних представителей исламской философии. Ас-Сиджистānī, период творчества которого растянулся практически

на весь IV/X век, начиная примерно с 310/922 по 390/999, был учеником Матта ибн Йунуса и Йахья ибн 'Адй. Ас-Сиджистанй был ведущим философом Багдада в период от ал-Фарабй до Авиценны, а его дом был местом встречи для всех образованных людей, где проходили многочисленные дискуссии, которые были описаны его выдающимся учеником 'Абу Хайаном ат-Таухидй в тексте «*ал-Муқабасат*» («*Приобретение знаний*»). В действительности, большинство сочинений ат-Таухидй, такие как «*ал-Имта' ва-л-му'анаса*» («*Доставление улады и дружеские беседы*»), содержат изречения и взгляды его учителя. Ас-Сиджистанй известен главным образом как логик, но он также является и автором широко известной истории философии «*Сиван ал-хикма*» («*Ларец мудрости*»)³⁵, которая сохранилась только во фрагментах и была закончена 'Абу'л-Хасаном ал-Байхакй в работе «*Татимма сиван ал-хикма*» («*Завершение "Ларца мудрости"*»)³⁶. О степени влияния и о взглядах ас-Сиджистанй на различные философские проблемы можно судить на основе работ ат-Таухидй, которые также свидетельствуют о доминирующем положении этого мыслителя в интеллектуальной жизни Багдада в период, предшествующий появлению Авиценны.

Современник ас-Сиджистанй, 'Абу'л-Хасан ал-'Амири (ум. 381/992), который встретился с ним во время своего путешествия в Багдад, может рассматриваться по многим причинам как важнейший философ периода от ал-Фарабй до Авиценны. Родился он в Нишāпуре, учился у 'Абу Зайда ал-Балхй, а позднее встречался со многими великими учеными своего времени и даже вел прения с философами Багдада, города, который ему не нравился и который он вскоре покинул, уехав в свой родной Хорāsāн³⁷. Ал-'Амири стремился гармонизировать религию и философию и написал книгу в защиту ислама и его превосходства над другими религиями и политическими теориями под названием «*ал-И'лām би манāкиб ал-ислām*» («*Провозглашение достоинств ислама*»)³⁸. Ал-'Амири привлекала как политическая философия Сасанидов, так и греческие источники, которые оказали на него влияние. Его сочинения можно рассматривать как один из каналов, через который древнеиранские идеи государства и общества проникли в исламскую мысль.

Многие из работ ал-'Амири уцелели. Наиболее значимыми из них являются этический трактат «*ас-Са'āда ва-л-ис'ād*» («*О поисках и причинах счастья*»), а также «*ал-'Амад 'ала-л-'абад*» («*Время внутри Вечности*»), важнейший трактат по истории философии, который был известнее поздним мыслителям; в частности Мулла Садра

часто цитирует его в своем сочинении «*Асфār*». Вероятно, учение Муллы Садры о единстве интеллекта, интеллигибельного и деятельности ума, отвергаемое Авиценной, восходит к ал-'Амирī, первому исламскому философу, который, как известно, принимал эту доктрину. Традиционные источники, типа «'Уйūн ал-анбā'» («*Источники истоков*») Ибн 'Абī 'Усайби'а, также сообщают о переписке между ал-'Амирī и Авиценной, хотя это кажется маловероятным, поскольку ко времени смерти первого молодому Авиценне было всего одиннадцать лет. Скорее всего ал-'Амирī должен рассматриваться как один из философов, подготовивших расцвет школы философов-ученых, начало которого знаменуется появлением Авиценны. Это стало возможным благодаря сочинениям ал-'Амирī и его ученикам, некоторые из которых, к примеру, Ибн Мискавайх, стали впоследствии знаменитыми мыслителями.

Авиценна: биографический очерк

'Абū 'Алī Ибн Сйнā, известный на Западе как Авиценна и именуемый «Эмиром врачей», родился в 370/980 г. близ Бухāры³⁹. Мыслитель, который позднее стал самой влиятельной фигурой в области исламских наук и искусства и получил титулы «*аш-Шайх ар-ра'йс*» («*Руководитель мудрых людей*») и «*Худжжат ал-Хāққ*» («*Довод истинь*») (под последним он известен на Востоке и по сей день), с раннего возраста демонстрировал незаурядные способности к наукам. Отец Авиценны был исмаилитом, и он прилагал большие усилия к тому, чтобы его сын получил хорошее образование. Кроме того, дом отца Авиценны был местом встреч для приезжавших отовсюду ученых. К десяти годам Авиценна выучил весь Коран и грамматику, затем под руководством 'Абū 'Абдаллы ан-Нāтилī он принялся изучать логику и математику. Быстро освоив эти предметы, Авиценна занялся изучением физики, метафизики и медицины у 'Абū Сахля ал-Масйхй. В возрасте шестнадцати лет Авиценна уже освоил все знания, которые существовали в то время. Исключение составила метафизика, изложенная в одноименной «*Метафизике*» Аристотеля, которую Авиценна никак не мог понять, несмотря на то, что читал ее неоднократно и даже выучил наизусть. Но эта трудность была преодолена, когда он случайно обнаружил комментарий ал-Фāрāбй на этот текст, разъяснивший ему все трудные места. С этого времени Авиценна уже не расширял, а только углублял понимание того, что он изучил к восемнадцати годам. На закате сво-

ей жизни в разговоре со своим любимым учеником ал-Джуджжāнī Авиценна сказал, что все, что он знает, он познал уже к восемнадцати годам.

Врачебное искусство Авиценны сделало его любимцем правителя. Двери дворцовой библиотеки были для него всегда открыты, и он имел при дворе хорошую репутацию. Однако политические беспорядки в Центральной Азии, вызванные возрастающим могуществом Махмūда Газневи и дестабилизирующие жизнь его родной провинции, вынудили Авиценну покинуть Бухāру и уехать в Джурджāнīю (Ургенч). В дальнейшем он покидает и эту область, направившись в Джурджāн. В 403/1012 г. с огромными трудностями, ставшими причиной гибели некоторых его товарищей, Авиценна пересекает пустыню, двигаясь по направлению к Хорāsāну. По свидетельству многих источников, он посещает знаменитого сўфийского святого и поэта 'Абū Са'йда ибн 'Аби'л-Хайра перед тем, как прибыть в Джурджāн, где он надеялся встретиться со знаменитым меценатом Қāбусом ибн Вушмгйром. Однако по прибытии он узнает, что последний уже скончался.

Авиценна удаляется на несколько лет в деревню. В период между 405/1014 и 406/1015 гг. он переезжает в Рей. В это время Иран находился под властью династии Буидов, представители которой управляют страной. Некоторое время Авиценна находится при дворе Фахр ад-Даула в Рее, после он уезжает в Хамадāн, где довольно быстро встречается с другим представителем этой династии, Шамс ад-Даула: вскоре после прибытия Авиценны в город к нему обратились с просьбой вылечить заболевшего в этот момент правителя. Авиценна вылечил Шамс ад-Даула и стал любимцем двора. Его назначают на пост визиря, тяжелые обязанности которого Авиценна исполняет в течение нескольких лет вплоть до смерти правителя. В дальнейшем политическую карьеру Авиценны постигает неудача, и когда он отказывается от должности визиря, его заключают в тюрьму. Благодаря же осаде Хамадāна ему удается бежать инкогнито, переодевшись дервишом.

По завершении своих злоключений в Хамадāне Авиценна направляется в Исфāхāн, крупнейший центр учености, который он давно мечтал посетить. В Исфāхāне на него обращает внимание [правитель] Алā ад-Даула, и в течение 15 лет Авиценна мирно живет в этом городе. В течение этих лет он пишет ряд важных работ и даже приступает к изучению астрономии и строительству обсерватории. Однако это мирное проживание завершается вторжением в Исфāхāн

Мас'уда, сына Махмуда Газневи, который уже когда-то вынудил юного Авиценну покинуть родные места. Это вторжение послужило причиной того, что многие сочинения мыслителя оказались утерянными. Глубоко опечалившись случившимися событиями и страдая от приступа колик, Авиценна снова возвращается в Хамадан, где умирает в 428/1037 г. и где по сегодняшний день находится его могила.

Так была окончена жизнь, ставшая свидетелем сильных политических потрясений и отмеченная многочисленными невзгодами. Авиценна пережил в своей жизни взлеты и падения, много счастливых и трудных моментов. Исполняя обязанности врача при различных правителях, он вел очень активную общественную жизнь. Иногда Авиценна вынужден был даже брать на себя ответственность за управление государственными делами. В то же самое время это не мешало ему жить интенсивной интеллектуальной жизнью, о чем свидетельствует не только количество и тематика его сочинений, но и уровень его учеников. Авиценна обладал огромной физической силой и, проводя долгие ночи в веселых застольях, уходил оттуда писать трактат по какой-нибудь философской или научной проблеме. Известна также его необыкновенная сила концентрации мысли: некоторые его сочинения были написаны под диктовку, когда Авиценна был на поле брани. Действительно, казалось, что никакие внешние беспорядки мира не могли повлиять на его интеллектуальную плодотворность. Человек, погруженный в мирскую жизнь столь же глубоко, сколько в политическую и дворцовую, сумел заложить фундамент средневековой схоластической философии, синтезировать традиции врачебного искусства Гиппократ и Галена и оказать беспрецедентное влияние на исламские искусства и науки, которого никто не смог повторить.

Корпус сочинений Авиценны

Уцелевшие труды Авиценны, включая его короткие трактаты и письма, насчитывают около 250 сочинений, которые затрагивают практически все проблемы, известные в средневековом мире⁴⁰. Большая часть работ написана на арабском языке, но некоторые на персидском, в частности, «*Дāнишнāмэ*» («*Книга знания, посвященная 'Алā ад-Даула*»), которая представляет собой первый философский труд, написанный на современном персидском языке⁴¹. Стиль ранних арабоязычных сочинений Авиценны достаточно сложен и не-

ровен; и только во время своего длительного пребывания в Исфахане, когда под давлением критики ряда специалистов-филологов он стал интенсивно изучать арабскую литературу, его стиль выровнялся и стал более совершенным. Об этом изменении свидетельствуют работы, написанные позднее, к примеру, «*ал-Ишārāt ва-т-танбйхāt*» («Указания и наставления»).

Философские сочинения Авиценны включают его перипатетический труд «[*Китаб*] *аш-Шифā`*» («Книга исцеления»), частично переведенный на латынь как «*Sufficientia*» и являющийся самой объемной из когда-либо написанных энциклопедий всех областей знания⁴², произведение «*Наджāt*» («Книга спасения»), представляющее собой краткое изложение «[*Китаб*] *аш-Шифā`*», «*Уйун ал-хикма*» («Источники мудрости») и его последний и возможно самый значительный труд «*ал-Ишārāt ва-т-танбйхāt*» («Указания и наставления»). Помимо этого он написал огромное число трактатов по логике, психологии, космологии и метафизике⁴³. Существуют также «эзотерические» труды, относящиеся к его «Восточной Философии», среди которых «*Рисāлат фи-л-ишқ*» («Трактат о любви»), трилогия «*Хайй ибн Йақзāн*» («Живой сын Бодрствующего»), «*Рисāлат ат-тайр*» («Трактат о птицах») и «*Салāmāн ва Абсāl*», последние три параграфа «*ал-Ишārāt [ва-т-танбйхāt]*» и «*Мантиқ ал-машриқиййн*» («Логика людей Востока»), которые являются частью утерянного большого трактата и представляют особую ценность⁴⁴.

Авиценна также написал большое количество небольших трактатов, посвященных частным проблемам физики, метеорологии и т. д. Им также посвящены разделы более крупных его компендиумов, в частности, «[*Китаб*] *аш-Шифā`*» («Книга исцеления»), текст которого содержит наиболее полное изложение идей Авиценны в области зоологии, ботаники и геологии, равно как и психологии, которую перипатетические философы, в отличие от более поздних школ, таких как ишрāкизм (философия «озарения»), рассматривали в качестве раздела физики или натурфилософии. Что касается медицины, то Авиценна написал знаменитый «*Кāнўн*» («Канон»), являющийся, возможно, самой влиятельной работой по истории медицины, который до сих пор изучается на Востоке⁴⁵, произведение «*Урджуза фи-т-тибб*» («Поэма о медицине»), содержащее принципы исламской медицины и написанное стихотворным размером, легким для запоминания, а также многочисленные трактаты как на арабском, так и на персидском языках, в которых разбираются причины различных недугов и описываются многообразные лекарства.

Помимо философских и научных работ Авиценна написал и несколько поэм на арабском и персидском языках, среди которых наиболее известной является «ал-Қасйда ал-‘айнййа» («Ода о душе»)⁴⁶. Более того, он написал несколько религиозных сочинений, включающих в себя не только трактаты по частным религиозным предметам, таким как значение судьбы и свободы воли, но и комментарии на некоторые суры Корана. Последняя группа текстов представляет особую ценность, так как именно в них Авиценна попытался гармонизировать разум и откровение, что до него пытались сделать ал-Киндй, ал-Фарабй и Ихвāн ас-Сафа’, а после него — ас-Сухравардй, но только в трудах Мйр Дамāда и Муллы Садры эта попытка получила свою успешную реализацию. Эти тексты Авиценны открывают новый ракурс к и так многомерному корпусу его письменного наследия. Таким образом, проявляется богатство трудов Авиценны, тематика которых включает экспериментальную науку, онтологию, математику, мистическое знание, метафизику, логику, комментирование Корана и многое другое.

Онтология

Метафизика Авиценны сосредоточена главным образом на онтологии, и именно изучение проблемы бытия и всех его существенных характеристик играет центральную роль в его метафизических рассуждениях⁴⁷. Реальность вещи зависит от ее существования, и знание объекта сводится, в конечном счете, к знанию его онтологического статуса в цепи универсального бытия, который и определяет все его атрибуты и качества. Все в мире, только благодаря самому факту своего существования, погружено в бытие; только Бог, или чистое Бытие, который является началом и творцом всех вещей в мире, не является первым звеном в непрерывной цепи и, следовательно, не связан «субстанциально» и «горизонтально» с бытием мира⁴⁸. Бог скорее предшествует универсуму и трансцендентен ему. Так Бог воспринимается во всех авраамических религиях, причем не только мусульманином Авиценной, но и еврейскими и христианскими философами, которые обладают общим представлением о высшем Божестве, и которые, как и Авиценна, выразили принципы и понятия древнегреческой философии посредством монотеистической терминологии.

Исследование Авиценной проблемы бытия, т. е. бытия, присущего всем вещам и несводимого к общему для них родовому понятию, на-

ходится в зависимости от двух фундаментальных положений, которые характеризуют всю его онтологию. Эти особенности касаются сущности, или чтойности (*māхийа*) вещи и ее существования (*вуджӯд*), с одной стороны, и ее необходимости, возможности или невозможности — с другой⁴⁹. Когда человек о чем-то думает, непосредственно в своем уме он может различить два разных аспекта этой вещи: один аспект представляет ее сущность или чтойность, все, что может быть включено в ответ на вопрос «что это такое?» (*quid est* или *mā хийа*), второй аспект — ее существование. К примеру, когда человек думает о лошади, он может различать в своем уме идею лошади, или ее сущность, которая включает вид, форму, цвет, т. е. все, что составляет сущность лошади, и существование этой лошади во внешнем мире. В уме сущность независима от существования в том смысле, в каком можно думать о сущности объекта безотносительно к тому, существует она или нет. Во внешнем мире же сущность и существование каждого объекта совпадают; они не являются двумя компонентами, каждый из которых обладает независимой реальностью и которые в сочетании образуют объект, подобно тому, как можно добавить сливки в кофе или воду в тесто. Только в уме при анализе, осуществляемом человеческим разумом, эти два элемента различаются, и кажется правдоподобным, что каждый объект в мире имеет сущность, к которой добавляется существование.

Сделав такое базовое различие, Авиценна подчеркивает, что хотя существование вещи добавляется к ее сущности, — именно существование, которое придает каждой сущности, или чтойности, ее реальность, и является основным (*’асйл*). Чтойность вещи в действительности есть не что иное, как ее онтологическое ограничение, произведенное умом. Именно против этого основного принципа исламской философии позднее выступили ас-Сухравардӣ и Мӣр Дәмәд, провозглашая приоритет сущности над существованием. И именно защищая идеи Авиценны, семь столетий спустя Муллә Садрә вновь станет отстаивать приоритет существования над сущностью, добавив, что существование каждой вещи не представляет собой отдельную форму существования, но что все существование представляет собой ступень света бытия; что существует трансцендентное единство бытия (*вахдат ал-вуджӯд*), скрытое за покровом множества сущностей и частных форм существования.

С этим фундаментальным различием сущности и существования тесно связано деление Авиценной бытия на невозможное (*мумтани’*), возможное (*мумкин*) и необходимое (*вәджиб*). Это деление, которое

было воспринято последующими исламскими философами, равно как и латинскими схоластами, сформулировал не Аристотель, а Авиценна. По сути, последний основывает свою систему философии на различении этих трех понятий и на том отношении, в которое вступают друг с другом сущность и существование в каждом случае. Если кто-то рассматривает сущность объекта в уме и понимает, что ни при каких обстоятельствах она не может обрести бытие, другими словами, что сущность не может существовать, то тогда этот объект невозможен и не может существовать, как в случае со вторым Первоначалом универсума, чье бытие с метафизической точки зрения представляло бы абсурд и могло бы привести к противоречиям. Если сущность объекта стоит в равном отношении к бытию и небытию, то тогда, если она может существовать или не существовать, не приводя в обоих случаях к противоречию или невозможности, этот объект представляет возможное бытие, подобно всем творениям в мире, чья сущность может как существовать, так и оставаться в небытии. В итоге, если сущность неотделима от бытия, а ее небытие приводит к абсурду или противоречию, тогда она необходима. В этом случае сущность и бытие — одно и то же, и такое бытие является необходимым Бытием или Богом, который не может не быть, поскольку его сущность и бытие суть одно; бытие — это его сущность, а его сущность — бытие⁵⁰. Только Он обладает бытием в нем самом и является самодостаточным; бытие всех иных существующих вещей присоединяется к их сущности как случайное свойство и они, таким образом, представляют собой возможное бытие⁵². Бытие всего мира носит случайный характер, и в каждый момент своего существования оно зависит от необходимого Бытия, которое сохраняет все вещи существующими посредством непрерывного излияния на них света своего бытия.

Таким образом, универсум и все вещи в нем представляют собой возможное бытие и с метафизической точки зрения зависят от необходимого Бытия. Более того, возможное бытие бывает двух типов: (1) вещи, бытие которых, пусть и возможное само по себе, сотворено необходимым Бытием как необходимое, и (2) вещи, существование которых просто возможно, без какой-либо необходимости, приписываемой им. Первый класс включает чистые и простые интеллектуальные субстанции, или ангелов, которые являются «вечными следствиями» Бога в том смысле, что они сотворены им необходимыми. Второй тип содержит творения мира, которые уже включают принцип «не-вечности» в них самих и таким образом рождены только для того, чтобы зачахнуть и исчезнуть.

Помимо этого деления возможного бытия на «вечные» и «временные», или постоянные и преходящие, Авиценна также делит бытие в соответствии с тем, является ли оно субстанцией или акциденцией, применяя к сущности существующих вещей аристотелевские категории, систематизированные Порфирием. Согласно этому делению, сущности являются либо акциденциями, либо субстанциями, в зависимости от того, зависят ли они от чего-либо еще, как, например, цвет или стена, или не зависят, как вещество, из которого сделана стена. Категория субстанции делится на три вида:

1. Интеллект (*'ақл*), который полностью отделен от материи и потенциальности.
2. Душа (*нафс*), которая хотя и отделена от материи, нуждается в теле, чтобы действовать.
3. Тело (*джисм*), которое делимо, имеет длину, глубину и ширину.

Следовательно, элементы универсума, которые в своей целокупности случайны и возможны, также делятся на три субстанции, которые включают различные сферы космоса и являются составными частями мира, и в терминах которых осмыслиются науки о мире⁵².

Космология и ангелология

Полностью рассмотрев фундаментальное различие между миром и Богом, Авиценна обращается к изучению космологии и космогонии и пытается показать, как Одно порождает многое, являясь в то же самое время трансцендентным в отношении к нему. Хотя в метафизике задача Авиценны, главным образом, состоит в том, чтобы показать возможный характер мира, в космологии же и космогонии он стремится изобразить непрерывность, существующую между Первоначалом и Его проявлением.

Процесс творения, или проявления, тесно связан с функцией и понятием ангела, рассматриваемого как инструмент, посредством которого осуществляется акт творения. Космология в философской системе Аристотеля тесно связана с ангелологией, а ангел обладает сотериологической функцией как в космологии, так и в процессе духовного самосознания и приобретения знания⁵³. Опираясь на плотинскую систему последовательной ангельской иерархии, но интерпретируя ее в свете возможности и случайности, Авиценна описывает процесс порождения мира, используя принцип «из Одного, или единства, может возникнуть только одно» (*ex uno non fit nisi unum*),

утверждая идею о том, что творение осуществляется только посредством интеллекта⁵⁴.

Процесс творения, или истечение бытия, и процесс мышления — суть одно и то же, поскольку именно посредством созерцания высших уровней реальности более низкие обретают бытие⁵⁵. Из одного необходимого Бытия, которое является источником всех вещей, в соответствии с вышеупомянутым принципом появляется бытие, которое Авиценна называет Первым Интеллектом и которое соответствует высшему архангелу. Этот Интеллект созерцает необходимое Бытие как необходимое, свою собственную сущность как необходимую благодаря необходимому Бытию и свою собственную сущность как возможное бытие. Таким образом, он имеет три аспекта знания, которые порождают Второй Интеллект, душу первого неба и соответственно его тело. Порожденный таким образом Второй Интеллект созерцает Первый Интеллект, порождая в свою очередь Третий Интеллект, душу второго неба и его тело. Этот процесс продолжается до появления Десятого Интеллекта и девятого, лунного неба⁵⁶. После чего «субстанция» мира уже не настолько чиста, чтобы порождать другое небо. Следовательно, наш бренный мир возникает как остаток «космических возможностей».

В подлунном мире Десятый Интеллект выполняет несколько основных функций. Он не только является источником бытия этого мира, но также порождает все формы, которые в сочетании с материей в свою очередь порождают творения этого мира. Когда тварное существо создается, Десятый Интеллект излучает форму, чтобы сделать его бытие возможным, а когда оно слабеет и умирает, он вбирает эту форму обратно в себя. Вот почему Авиценна называет его также «Дарителем форм» (*vāḥib aṣ-ṣuvar*). К примеру, если вода застывает и превращается в лед, форма воды «вбирается» «Дарителем форм» и новая форма льда придается веществу (*materia*) того, что ранее из воды превратилось в лед.

Десятый Интеллект также освещает человеческий разум. Человек извлекает формы, которые в его уме соединены с материей, и способен снова возвысить их до уровня универсалий посредством озарения Десятым Интеллектом. Следовательно, универсалии существуют в «ангельском разуме». Затем они спускаются в мир материи, чтобы обрести материальную форму, и обретают конкретное бытие только для того, чтобы, возникнув в человеческом уме, озаренном ангелом, снова подняться до уровня универсалий. Десятый Интеллект, следовательно, это не только инструмент творения, но также и инструмент

озарения и, как мы увидим позднее, откровения пророков и, в более узком смысле, святых и мистиков.

Космология Авиценны, таким образом, тесно связана с ангелологией и близка к плотиновской космологии, которая, однако, интерпретируется в несколько ином ключе. Дело в том, что Авиценна хорошо знал исламскую концепцию взаимосвязи Бога и мира и всегда стремился показать случайную природу всего тварного перед лицом Творца, оставаясь, таким образом, верным фундаментальному принципу ислама. В своем труде «*Рисāлат ан-найрӯзййа*»⁵⁷ Авиценна стремится к тому, чтобы его космология соответствовала исламскому духу, описывая порождение различных звеньев в цепи бытия посредством арабского алфавита. Слово и буквы, которые его образуют, являются для семитских культур наиболее осязаемыми и красноречивыми символами божественных сущностей и архетипов, из которых появляется этот мир. Следовательно, для иудеев, равно как и для мусульман, чья духовность восходит к семитской кочевой культуре, буквы и их символическая ценность имеют огромное значение: это справедливо и в отношении каббалы в иудаизме и *джафра* в исламе⁵⁸.

В «*Рисāлат ан-найрӯзййа*» Авиценна по сути следует определенным эзотерическим школам ислама, равно как и определенным ответвлениям исмаилизма. Им используется *абджад*, алфавитный порядок⁵⁹, где А = 1 символизирует Творца, В = 2 — Мировой Интеллект, С = 3 — Мировую Душу, а D = 4 — природу. Попытка найти соответствия между сущностями философской космологии и буквами языка откровения, во многом напоминающая работы Джāбира ибн Хайāна и Ихвāн ас-᠘афā⁷, особенно примечательна в случае с Авиценной. Она демонстрирует, что учитель перипатетиков не был простым эпигоном древних философов, а стремился к мудрости, отличной от греческой философии.

Естественные и математические науки

Великий философ Авиценна был не менее великим ученым и врачом. По сути, он известен на Западе прежде всего как искусный врач. Образ «эмира врачей» украсил стены многих европейских соборов, и Данте выразил свое уважение к нему, поместив его в лимбе между двумя великими античными авторитетами врачебного искусства, Гиппократом и Галеном⁶⁰. На Востоке влияние его медицинских теорий до сих пор ощутимо. Авиценна интересовался практически всеми

областями естественных и математических наук, наряду с философией и «методологией» науки, которые он обсуждает в начале своего трактата по натурфилософии⁶¹. Он написал много частных трактатов по научным и медицинским вопросам, но наиболее значимыми его работами в этой области являются «Канон», содержащий огромное количество сведений о медицине и фармакологии, «[Китāб] аш-Шифā'» («Книга исцеления»), которая содержит главы, посвященные натурфилософии и математике, где он рассматривает не только вопросы метеорологии, минералогии, геологии, ботаники, зоологии и психологии, но и арифметики, геометрии, астрономии и музыки. Некоторые фрагменты «[Китāб] аш-Шифā'» повторяются в более сжатой форме в «Наджāt» и в «Дāнишнāмэ».

В своем исследовании наук о природе Авиценна опирается на все доступные человеку средства познания, начиная с рассуждения и интерпретации Священного Писания и заканчивая наблюдением и экспериментом. Фактически Авиценна стремился поместить знание, полученное из этих источников, в поле своего общего видения реальности — реальности, которая состоит из мира, или макрокосма, человека, или микрокосма, и Бога, или метакосмического источника всех вещей, к Которому относятся и человек, и мир, соответствующие друг другу и, в свою очередь, взаимодействующие между собой⁶². Поскольку вопрос касался подхода к частным наукам, Авиценна стремился найти логический метод образования дефиниций, относящихся к процедуре эксперимента, а также метод принятия аристотелевского силлогизма как способа получения знания скорее частного, нежели универсального характера. С этой целью Авиценна заменил средний член, который в аристотелевском силлогизме является метафизической причиной, на эмпирический, тем самым приспособив его к целям индуктивной науки⁶³. Интерес представляет также, если учесть идеи, разработанные позднее в физике, различие им первичных и вторичных качеств, исследования которых после того, как Галилей стал их систематически относить ко всей природе, привели к появлению современной физики, которая рассматривает природу только с количественной точки зрения. Авиценна также следует волновой теории света, которую он обсуждает в своем исследовании зрения и анатомии глаза.

Учитель исламских перипатетиков проявлял особый интерес к наблюдению и экспериментированию⁶⁴. Это лучше всего видно на примере его медицинских работ, в которых часто, говоря о методах диагностики болезни или действии конкретного лекарства, Авиценна

апеллирует к собственному опыту лечения больных. Более того, его наблюдения часто могут быть отнесены к области психологии, которая для Авиценны, как и для других исламских врачей, была тесно связана с медициной. В геологии, метеорологии, астрономии и физике он также применяет как метод наблюдения, так и эксперимента. В анализе процесса формирования пород, а также структуры метеоритов Авиценна описывает свои собственные наблюдения и даже делает попытку проанализировать исчезновение метеорита в Хорезме, от которого остались не расплавленный металл, а только пепел и зеленый дым. В метеорологии он много раз описывает, как видел радугу в бане или в орошенном водой саду, и сравнивает эти два феномена с радугой в небе⁶⁵. Во время пребывания в Исфахāне Авиценна, проводя исследования в области астрономии, намеревался создать новый инструмент наблюдения и критиковал некоторые инструменты Птолемея⁶⁶. И, наконец, в физике им сделан ряд наблюдений о движении тяжелых и легких тел и выдвинуты критические аргументы против аристотелевской теории движения.

Труды Авиценны по медицине представляют собой ряд трактатов, в которых синтезированы греческая, индийская и иранская школы медицины. Помимо этого используется дополнительный материал, основанный на опыте и практике исламских медиков. Среди наиболее важных предшественников Авиценны были 'Абу'л-Хасан ибн 'Али ат-Табарй, автор трактата «*Фирдаус ал-хикма*» («*Рай мудрости*»); Муḫаммад Закарйй' ар-Рāзй, который написал «*Китāб ал-хāвй [фй ат-тибб]*» («*Всеобъемлющая книга [о медицине]*») и «*Китāб ал-мансӯрй [фй ат-тибб]*» («*Книга о медицине для Мансура*»), а также 'Али ибн 'Аббās ал-Ахвāзй, латинизированное имя которого Хали Аббас, автор «*Кāмил ас-синā'а*» («*Полный свод о ремеслах*») или «*Китāб ал-маликй*» («*Книга царственного [этикета]*»). В большой степени «*Канон*» Авиценны основан на этих трудах, но именно по причине своего совершенства этот трактат заменил упомянутые труды и стал базовым текстом, используемым врачами и их учениками, особенно после того как этот текст был разъяснен более поздними комментариями, наиболее важным из которых был комментарий Қутб ад-Дйна аш-Шйрāзй⁶⁷.

Наиболее значимым трудом Авиценны по медицине является «*Канон*», на основе которого можно понять вклад Авиценны в науки о природе (в аспекте эксперимента и наблюдения). Работа состоит из пяти книг, каждая из которых делится в свою очередь на разделы и главы. Пять основных частей рассматривают такие основные раз-

дела медицины, как описание человеческого тела, его конституции, темперамента, способностей; болезней, гигиены, смерти и т. п.; далее *materia medica*: отдельные виды заболеваний, болезни, поражающие весь человеческий организм, а не отдельный его орган или место; и наконец, фармакология, которая представляет особенную ценность с экспериментальной точки зрения⁶⁸. Текст «Канона» являет собой синтез традиций Гиппократы, Галена, Диоскорида, но он также содержит и многое другое, что отсутствует в греческих источниках, в частности, описание применения трав при лечении различных заболеваний.

То новое, что присутствует в «Каноне», основано на собственном врачебном опыте Авиценны. Здесь можно упомянуть использование трав, выявление антисептической ценности спирта, выявление опухолей мозга и желудочных язв⁶⁹. В физиологии и анатомии глаза, а также в теории зрения, изложенной в его психологии, или «Книге о душе», согласно которой свет поступает в глаз извне, в то время как «психологический акт» исходит из глаза к объекту⁷⁰, Авиценна описывает теории, которые оказали значительное влияние на таких представителей западной науки, как Роджэр Бэкон и Роберт Гроссетест⁷¹. Вместе с тем, «Канон», большая часть которого не изучена в должной мере, оказал глубокое влияние как на Востоке, так и на Западе. Наряду с другими медицинскими трудами Авиценны, свидетельствующими о его врачебном искусстве, «Канон» объясняет, почему в течение тысячи лет Авиценну называют «эмиром врачей».

«Аш-Шифа́» демонстрирует другой аспект гения Авиценны, не только как философа, но и как природоведа, физика и математика. В естествознании Авиценна детально обсуждает все, что было известно на тот момент в области науки о трех царствах — животном, растительном и минеральном. Особенно интересен раздел «аш-Шифа́», посвященный минералам; известно, что этот раздел был переведен на латинский язык Альфредом из Саршела примерно в 1200 г. под названием «*De Mineralibus*» и имел широкое хождение в период Средних веков и Ренессанса⁷². В данной работе Авиценна рассматривает вопросы, связанные с минералогией и химией, равно как и с геологией. Он категорически отрицает возможность превращения одного металла в другой, хотя в то же время принимает космологические теории, лежащие в основе алхимии. Авиценна также классифицирует минералы на камни, плавкие субстанции, серу и соли и рассматривает подклассы и характеристики каждого вида. В геологии он описывает образование осадочных пород, затвердение камней, образование гор

посредством эрозии более мягких слоев пород, превращение суши в море и наоборот, возникновение ископаемых пород как трансформацию останков морских животных более древних эпох. Во многих случаях он обращается к своим собственным наблюдениям, сделанным во время его многочисленных путешествий по Ирану, и делает значимые для истории естествознания открытия.

В области физики, рассматриваемой в «*аш-Шифа*», равно как и в других небольших работах, основной вклад Авиценны сводится к его критике аристотелевской теории движения тела, являющейся слабым местом перипатетической физики. Авиценна принимает противоположную аристотелевской теорию Иоанна Филопоноса и утверждает, что тело при бросании имеет силу внутри самого себя, изначально приданную ему при броске, которая ограждает его от произвольного изменения траектории, другими словами, помогает преодолеть сопротивление среды⁷³. Более того, согласно Авиценне, и в отличие от взглядов Иоанна Филопоноса, эта сила, которую он называет *майл қасрӣ* («движущая сила», *impetus*), не рассеивается в пустоте, но продолжает действовать, даже если существует пустота, в которой тело может двигаться. Авиценна также стремится установить количественную зависимость этой формы движения и утверждает, что тело,двигающееся с помощью заданной силы, будет иметь скорость, обратно пропорциональную его «естественной склонности», или весу, и расстояние, пройденное такимдвигающимся с постоянной скоростью телом, прямо пропорционально его весу. Эта теория, переосмысленная Абу ал-Баракатом ал-Багдадӣ, оказала сильное влияние на поздних исламских философов, таких как Фахр ад-Дин ар-Рази и Нафӣр ад-Дин ат-Тусӣ. На Западе теория Авиценны о движущей силе (*impetus*) была воспринята андалузским мыслителем ал-Битрӯдж до того, как она стала известна латинскому Западу, и имеет прямое отношение к сочинениям Петра Оливи, в которых арабский термин *майл қасрӣ* («движущая сила») переведен как *inclinatio violenta*. Это выражение в свою очередь упоминается Жаном Буриданом уже как *impetus impressus* и определяется как результат произведения массы на скорость, что соответствует понятию момента в современной физике. Галилеевское *impeto*, которым он именовал момент, является не чем иным, как этим понятием, изобретенным Иоанном Филопоносом и Авиценной, но имеющим уже другие коннотации, чем те, которые были у средневековых авторов. Если для средневековых ученых движущая сила (*impetus*) была действующей причиной движения, то для Галилея она стала средством математического описания движения. Данная интер-

претация сделала возможным появление нового типа физики, хотя при этом не исключила некоторые базовые концепты средневековой натурфилософии⁷⁴.

И хотя в математике Авиценна сделал не так много, как Хвādжах Наṣīр ат-Тūsī, из всех исламских философов-ученых наиболее достойный сравнения с Авиценной, тем не менее, по крайней мере в традиционной математике, или так наз. *Квадривиуме* (включает арифметику, геометрию, музыку и астрономию), Авиценна открыл многое. В частности, наиболее ценные открытия были сделаны им в музыке, которую он хорошо знал как в теории, так и на практике⁷⁵. Известно, что Авиценна написал много сочинений по музыке, из которых три сохранились, а именно разделы по музыке сочинений «аш-Шифā'», «Наджāt» и «Дāнишнāмэ». Первые два текста написаны на арабском языке, а третий — на персидском; в последнем тексте впервые на персидском языке были даны названия музыкальных стилей. В этих сочинениях Авиценна описал самые ранние формы гармонии, а также «мензуральную нотацию», фиксирующую относительную длительность и высоту нот⁷⁶. Музыкальные теории Авиценны были очень схожи с представлениями ал-Фārāбī: оба мыслителя в своих сочинениях опирались на бытовавшую в то время музыкальную практику и не были просто передатчиками греческой теории музыки. Тот факт, что они использовали «Пифагорейскую шкалу» («Пифагоров строй»), не означает, что они просто следовали теориям, выдвинутым греческими авторитетами, поскольку пентатонная шкала (пентатонический звукоряд) использовалась в Китае задолго до возможных исторических контактов с греческой цивилизацией и должна была появиться в Западной Азии независимо от какого-либо греческого влияния. Авиценна тщательно изучал теорию музыки, существовавшую в то время в Иране, которая по настоящий день сохранилась в этой стране как непрерывная традиция классической музыки⁷⁷. Так, при исполнении современной персидской музыки можно услышать звуки, на которых была основана авиценновская теория музыки.

Психология

Психология Авиценны близка перипатетической; способности души описываются им посредством терминов, схожих с терминологией Аристотеля и представителей александрийской школы — Александра Афродисийского и Фемистия. Перипатетическое учение

о душе рассматривает движущую и оживляющую силу членов трех царств [природы] и таким образом входит в раздел натурфилософии. Поскольку нисхождение идет от Необходимого Бытия через Интеллекты и Души к четырем элементам, то существует и постепенное восхождение или устремление вверх по цепи бытия, которая получает свое существование как результат соединения четырех элементов в более совершенных пропорциях⁷⁸. Так как элементы смешиваются во все более чистых сочетаниях, то вегетативные, животные и, наконец, разумные души добавляются к ним *ad extra* и посредством связи с Мировой Душой. Каждая из этих душ может рассматриваться как способность Мировой Души, которая выступает на сцену космического действия в определенный момент, когда для этого подготовлены все условия, другими словами, когда элементы соединены таким образом, что способны «привлечь» к себе эту способность.

Поскольку эти три царства соединены друг с другом как ступеньки одной лестницы и между ними нет нигде никакого разрыва в цепи, царство растений покоится на царстве минералов, а животное царство опирается на растительное. Более того, высший член царства минералов очень сильно похож на низший член растительного царства, и таким же образом высший член растительного царства похож на низший член животного царства. Следовательно, члены каждого царства обладают всеми способностями тех, кто стоит ниже в цепи бытия. Растение обладает «достоинствами» минералов помимо способностей вегетативной души, которая включает способности питания, роста и репродукции. Животная душа в свою очередь обладает способностями минералов и растений, помимо способностей, присущих животной душе. Последние включают в себя способность движения, которая предполагает, с одной стороны, способность желания, приводящую к вожделению или гневу, и способность тела двигаться, а с другой стороны, способность понимания, предполагающую пять внутренних и внешних чувств⁷⁹. Внутренние чувства являются *sensus communis* («общее чувство»), способностью удерживать формы или представления, чувственное воображение, оценку и память. Эти способности Авиценна располагает в различных частях мозга, следуя традиции Галена. Что касается пяти внешних чувств, то они состоят из осязания, обоняния, вкуса, слуха и зрения, которые в несовершенном виде есть у низших животных и развиты в полной мере только у высших членов животного мира и человека.

В человеке появляется новая способность Мировой Души, которую Авиценна называет разумной, или человеческой душой. Она обладает двумя способностями, практической и теоретической, которые добавляются к способностям растительной и животной душ. Практическая способность является источником всех движений тела, и именно с ее помощью человек управляет своей практической жизнью. Однако именно теоретическая способность является отличительной чертой человека. Авиценна, следуя примеру ал-Киндī и ал-Фārābī, делит эту теоретическую способность, или интеллект, на четыре уровня или состояния. Низший уровень — это *intellectus materialis* («разум, способный становиться всем»), который представляет собой возможность приобретать знание и который свойственен всем людям. После того, как человек изучит базовые принципы знания и правильного мышления, он достигает состояния *intellectus in habitu*. Если он совершенствуется дальше и становится способным получать знание сам и проявлять свою интеллектуальную активность, он достигает уровня *intellectus in actu*. Наконец, существует еще высшее состояние, доступное человеку, исключая пророков, которые обладают особым состоянием в силу абсолютного совершенства их природы, — это уровень *intellectus adeptus* или *acquisitus* («приобретенный интеллект»), на котором в человеке реализуется весь универсум бытия и человек становится копией интеллигибельного мира. Над этими уровнями интеллекта возвышается универсальный, или активный Интеллект, через который путем озарения приобретается все знание и посредством которого человеческий интеллект на своем самом высоком уровне становится единым.

Несмотря на то, что в своей классификации способностей души Авиценна следует перипатетикам, он расходится с ними в вопросе бессмертия индивидуальной души, полагая ее нетленной и духовной субстанцией, а пребывание души в темнице чувств низшим ее состоянием. В своей «эзотерической философии», а также в некоторых своих поэмах Авиценна снова и снова описывает первоначальное небесное местожительство души и необходимость помнить о ее неземной родине. В этих работах он уже не перипатетический философ, проявляющий исключительно теоретический интерес к способностям души, а скорее духовный наставник, который, подобно неоплатоникам и представителям ишрака, стремится излечить поразивший душу недуг забывчивости и равнодушия и спасти ее от жалкого земного состояния. Данный аспект психологического учения Авиценны наилучшим образом проявлен в его знаменитой «Оде душе», которая завершается такими строчками:

Так почему же с высоты своей
 ее свержение в бездну мрачную свершилось?
 И Богом ли она низвергнута была
 Во имя некоей цели мудрой
 От острых глаз исследователя и мудреца
 Так хорошо сокрытой?
 И нисхождение ее — порядок мудрый, но суровый,
 Что вещи все, которые она не слышит,
 таким путем возможно лишь познать,
 итак, Судьба ее всего лишает, пока ее звезда
 в конце концов, не поместит ее туда,
 откуда восхождение ее далекое (началось),
 подобно вспышке молнии, которая
 сверкнет над лугом вдруг,
 как если бы и не было ее,
 в один момент исчезнет⁸⁰.

Религия и откровение

Авиценна был благочестивым мусульманином, о вере которого можно судить не только по его поэзии и комментариям на Коран, но и по философским трудам, где он пытается согласовывать свои идеи с исламским вероучением, во многих аспектах своего учения воодушевленный самим духом ислама⁸¹. Обвинение в атеизме, выдвинутое против Авиценны некоторыми теологами и законниками, придававшими чрезмерное значение внешней стороне религии, побудило его написать в ответ четверостишие на персидском языке, в котором утверждалась приверженность философа исламу:

Не так легко и не пустяк назвать меня еретиком,
 Нет веры такой, что оказалась бы тверже моей,
 Я в мире единственный в роде своем человек, и если я еретик,
 То нет тогда ни одного мусульманина нигде на земле⁸².

Авиценна регулярно посещал мечеть, какие бы философские и научные проблемы его ни занимали, и написал несколько трактатов о действенности молитвы, выполнении ежедневных ритуалов, паломничестве по святым местам и т. п.⁸³ Религиозные обряды оценивались им положительно, т. к. по мнению Авиценны, между всеми степенями реальности и, в особенности, между человеческими душами, Богом и небесными душами существует взаимное понимание, которое усиливается посредством богопочитания, уста-

новленного различными религиями. Это соответствие присуще всему миру и придает значимость всем актам богочитания, являя собой действие любви, пронизывающей весь универсум, движущей силы и причины существования тварного мира. Эта любовь в свою очередь коренится в любви Бога, который является высшим объектом любви и высшим ее субъектом. Как Авиценна пишет в своем «Трактате о любви»:

Это Бытие, которое слишком возвышенно, чтобы подлежать подчинению, должно быть высшим объектом любви, поскольку Оно должно быть высшей степенью блага. А высший субъект любви тождествен высшему объекту любви, а именно, Его (Бога) высокой и величественной Сущности. Поскольку благо любит благо с помощью этого обретения и проникновения, благодаря чему они связываются друг с другом, и поскольку Первое Благо проникает в Самое Себя в вечной актуальности, постольку Его любовь к Себе Самому является наиболее полной и совершенной. И поскольку нет отличия среди божественных качеств Его Сущности, любовь является здесь сущностью и бытием совершенно и просто, то есть, в отношении к чистому Благу.

Следовательно, во всех существах любовь является либо причиной их бытия, либо бытие и любовь в них тождественны. Таким образом, очевидно, что нет бытия, лишённого любви, и именно это мы стремились показать⁸⁴.

В религиозной философии Авиценны особого интереса заслуживает его учение о пророчестве, в рамках которого он стремился изложить философскую теорию в соответствии с Кораном и при этом избежать противоречия со своими идеями. Он соотносит пророческое (пророческое) сознание и откровение, полученное пророком, со своим четырехчастным делением интеллекта и его озарением Активным Интеллектом, который в свою очередь отождествляется с Гавриилом (Джибрилом), ангелом откровения. Пророческое сознание является высшей ступенью устройства человека, обладающее всеми способностями во всем их совершенстве. Пророк должен обладать чистотой и ясностью ума, совершенством воображения и способностью управлять внешней материей подобно тому, как человек управляется своим телом. Если все эти три условия исполнены, тогда пророк достигает ступени пророческого сознания, «божественного интеллекта», который получает все виды знания непосредственно от Активного Интеллекта и таким образом узнает сразу прошлое, настоящее и будущее всех вещей.

Более того, не только сознание пророка освещено Десятым Интеллектом, но и сила его воображения получает озарение таким образом, что то, что он воспринимает в сознании в абстрактном и всеобщем виде, в воображении проявляется как конкретные и частные, чувственные и вербальные образы. Его миссия также имеет два аспекта, один из которых носит теоретический характер, а другой — практический. Первый направляет душу к вечному блаженству посредством обучения основным положениям религии: вере в существование Бога, подлинности откровения и пророчества, а также вере в загробную жизнь. Второй аспект состоит в обучении практическим аспектам религии, а именно конкретным ритуальным предписаниям. Поэтому пророк отличается от мудрецов и святых, во-первых, тем, что его восприятие знания божественного Интеллекта является более полным и совершенным, и, во-вторых, тем, что он устанавливает [религиозный] закон и руководит жизнью людей и обществ, в то время как мудрецы и святые стремятся только к знанию и внутреннему совершенству. Следовательно, последние подчинены пророкам, хотя сами по себе возвышены и достойны в сравнении с огромным количеством людей, которые не одарены качествами пророка.

Эзотерическая философия

В заключение этого краткого обзора жизни и творчества Авиценны необходимо рассмотреть еще один аспект его наследия. Под конец своей жизни учитель мусульманских перипатетиков написал трактат под названием «*Мантиқ ал-машриқиййн*» («*Логика людей Востока*»), который представляет собой первый раздел другого, более общего его произведения⁸⁶. В этом сочинении Авиценна пишет, что такие его философские работы, как «*аш-Шифа`*» и «*Наджат*», представляют собой труды, предназначенные для обычных людей. Поэтому он намерен подробно изложить «восточную философию», которая, по его мнению, предназначена для избранных и которую он так и называет «знанием избранных». К сожалению, большая часть работы утеряна и, таким образом, нельзя понять, что именно Авиценна имел в виду таким необычным введением.

Если же, однако, обратиться к корпусу произведений Авиценны, то в нем можно обнаружить некоторые работы, которые по своей сути сильно отличаются от его перипатетических сочинений и указывают на существование трактатов, в которых была изложена его «восточ-

ная философия». К этой группе текстов могут быть отнесены, помимо «*Логик людей Востока*», последние три параграфа «*ал-Ишārāt ва-т-танбйхāt*», последнего сочинения, где он дает самые лучшие формулировки многих основных учений сūфизма, сочинение «*Рисāла фй-л-'ишқ*», или «*Трактат о любви*», где он использует сūфийскую техническую терминологию, некоторые его поэмы и тексты молитв, и наконец, три повествования, или рассказа, — «*Хайй Ибн Йақзāн*» («*Живой сын Бодрствующего*»), «*Рисāлат ат-тайр*» («*Трактат о птицах*») и «*Салāmān ва Абсāl*»⁸⁷. Изучение этих работ позволяет выявить некоторые отличительные черты «эзотерической философии» Авиценны. В частности, в упомянутых фантастических повествованиях Восток в его символическом значении предстает как мир света или чистых форм, в то время как Запад символизирует мир теней или материи. Душа человека захвачена и заперта в узилище тьмой материи и должна освободиться, чтобы вернуться к миру света, от которого она изначально изошла. Но для того, чтобы человеку удалось совершить этот подвиг и освободиться от «западного» изгнания, ему следует найти Проводника, который смог бы сориентировать его в мире и привести к окончательному спасению.

С этой точки зрения мир дает непосредственный опыт путешественнику, или адепту [этого учения], и перестает быть абстрактным выражением какой-либо теории. Мир начинает говорить с адептом на языке символов и передает ему знание о жизни и смерти, а также о высшем блаженстве души. Другими словами, мир интериоризируется, а абстрактный и рационалистический язык перипатетических философов превращается в язык конкретных символов. Путешественник узнает от Проводника, которого многие поздние шиитские авторы идентифицируют с 'Али ибн 'Аби Тāлибом, или Махдй — да будет мир ему, — о тайной структуре космоса и о том, с какими опасностями ему придется столкнуться, если он предпримет путешествие сквозь и по ту сторону этого мира. Затем он принимает вызов и начинает путешествие по космическим просторам до тех пор, пока не выйдет из феноменального мира и не встретит смерть, которая символизирует рождение в новой духовной жизни, свидетельствуя о необратимости процесса духовного совершенства. Тот, кто однажды покинул мир, никогда уже не будет его заложником.

В этих сочинениях, описывающих мир столь поэтично, Авиценна рассматривает ангелов как проводников человека и направляющих сил универсума. Известно, что ангелология представляет собой важный аспект «восточной философии», равно как и сторонников

учения об «озарении», чьи воззрения очень близки в этом аспекте философии Авиценны. Небеса полны ангелов разных степеней, соответствующих Интеллектам и их Душам. Человеческий разум также освещается ангелом в его поисках духовной самореализации, и таким образом ангел становится его личным проводником, святым Бернардом и Беатриче «Божественной комедии». Авиценна не отрицает принципы перипатетической философии, но интерпретирует их в несколько ином ключе: так, рациональный универсум аристотеликов превращается в храм космоса, где каждый символ реально и непосредственно касается человека и играет роль в его духовной самореализации. В таком стиле Авиценна выстраивает «восточную философию», которая, пусть и не была серьезно воспринята его западными комментаторами, тем не менее, обладала большим влиянием в исламском мире и указала направление «теософии “озарения”», которая спустя полтора столетия получила свое развитие в творчестве ас-Сухравардї.

Школа Авиценны

Как уже упоминалось в начале этой главы, Авиценна играет роль своеобразного ангела-хранителя исламских искусств и наук, его влияние заметно в любой сфере науки и философии исламского мира. Среди его непосредственных учеников наиболее заметной фигурой был 'Абу' Убайд ал-Джуджāнї, его постоянный спутник, которому Авиценна диктовал свою автобиографию и который завершил несколько незаконченных трудов учителя; 'Абу'л-Хасан Бахманїār, автор очень важного сочинения по философии под названием «*Китāб ат-Тахсїл*» («Познание») ⁸⁸, а также «*Китāб ал-худжжа*» («Доказательство»); Ибн Зайл, написавший комментарий на «*Хайй Ибн Йақзāн*» («Живой сын Бодрствующего») и составивший краткое изложение «*аш-Шифā*»; 'Абу' Абдаллā ал-Маф'умї, автор трактата об отдельных субстанциях «*Фї исбāt ал-муфāрақāt*» («О доказательстве отдельных субстанций»), наиболее выдающийся ученик Авиценны, попросивший своего учителя разрешить ему ответить на те вопросы, которые были заданы ал-Бїрўнї Авиценне.

Следует сказать, что Авиценна оказал влияние на интеллектуальную жизнь мыслителей и ученых, живших в последующем столетии. В частности, Омар Хайāм, несравненный поэт и математик, чей явно выраженный скепсис следует понимать как средство противостояния ложной и фанатичной религиозности, который был неправиль-

но истолкован многими современными читателями, высоко ценил Авиценну и даже перевел один из его трактатов на персидский язык⁸⁹. Нāсири Хосров, величайший исмаилитский философ, автор многих важных религиозно-философских сочинений на персидском языке, также испытал влияние определенных идей Авиценны⁹⁰. Математик и оптик Ибн ал-Хайсам (латинизированное имя *Alhazen*) хорошо знал его сочинения.

В течение следующих столетий Авиценна подвергся жесткой критике ал-Ғазālī и Фахр ад-Дйна ар-Рāзī, равно как и андалузских философов — особенно Аверроэса. Однако один из величайших гениев, который когда-либо появлялся в исламской цивилизации, Хвāджах Насйр ад-Дйн ат-Тўсй, выступил в его защиту и принялся за возрождение философии Авиценны и опровержение критических аргументов, направленных против него. Он написал исчерпывающий комментарий на «*ал-Ишārāt [ва-т-танбйхāt]*» и в некотором смысле возродил учение Авиценны⁹¹. После него и вплоть до настоящего времени в Иране существует перипатетическая школа. Родной племянник Насйр ад-Дйна ат-Тўсй, Афдал ад-Дйн ал-Кāшāнй написал огромное количество трактатов в изысканном персидском стиле о принципах философии Авиценны⁹². Его ученик Қутб ад-Дйна аш-Шйрāзй составил на персидском языке огромную энциклопедию «*Дуррат ат-тāдж*» («*Жемчужина короны*»), которая в некотором отношении похожа на текст «*аш-Шифā*». Коллега Насйра ад-Дйна ат-Тўсй по обсерватории Марāфа, Дабйрāн ал-Кāтибй ал-Қазвйнй оставил после себя одно из самых популярных сочинений по перипатетической философии под названием «*Хикма ал-‘айн*», основанное главным образом на учении Авиценны⁹³. Поколение спустя Қутб ад-Дйн ар-Рāзй написал свои «*Мухāкамāt*» («*Тяжбы*»), в которых он попытался дать оценку комментариям Насйр ад-Дйна ат-Тўсй и Фахр ад-Дйна ар-Рāзй на текст «*ал-Ишārāt [ва-т-танбйхāt]*». Таким образом, вплоть до эпохи Сафавидов эта традиция передавалась от поколения к поколению. В течение этих веков многочисленные работы были созданы такими философами, как Садр ад-Дйн ад-Даштакй, Ғийāс ад-Дйна Мансўр аш-Шйрāзй, а также Джалāl ад-Дйн ад-Давāнй, каждый из которых испытал влияние Авиценны. Кроме того, Асйр ад-Дйн ал-Абхарй составил свой трактат «*Китāб ал-хидāйа*» («*Книга наставления*»), который вкпе с комментариями, составленными к нему Хусайном ал-Майбудй и Муллоу Садрā, стал одним из двух или трех широко изучаемых текстов перипатетической философии на территории Ирана и Индии.

Во время правления Сафавидов, наряду с возрождением искусств и наук, философия Авиценны привлекла к себе особое внимание со стороны таких влиятельных фигур, как Мйр Дамад, который стремился истолковать ее в духе учения об «озарении», Саййид Ахмад ал-‘Алавй, составивший обширный комментарий на текст «аш-Шифа’», Мулла Садра, который сделал философию Авиценны краеугольным камнем своего учения. После них эта традиция была продолжена многими видными мыслителями, такими, как ученик Муллы Садра ‘Абд ар-Раззак ал-Лайхиджй, который в своих работах «Гаухар мурад» («Искомая драгоценность») и «Шавариқ» («Восходь») пытался следовать перипатетизму наряду с каламом. Сегодня эта школа представлена такими фигурами, как Мйрза Салих Хайри Мазандаранй, чья работа «Хикмати Бу ‘Али» («Мудрость Авиценны») ⁹⁴ представляет собой наиболее исчерпывающее исследование метафизики Авиценны, сделанное за последнее время с позиций перипатетизма.

На Западе влияние Авиценны было также продолжительным, хотя и менее заметным, чем влияние Аверроэса, которого и критиковали и защищали более страстно, чем его предшественника. В течение двенадцатого столетия некоторые работы Авиценны стали переводить на латинский язык; среди них — его автобиография, записанная ал-Джуджанй, разделы «аш-Шифа’» по логике и натурфилософии и вся метафизика. Большая часть переводов была сделана в школе Толедо, в частности, Домиником Гундисалви, либо под его руководством. Но многие его работы были переведены на латинский язык Иоанном Гиспалензисом или Авендеутом (Ибн Давуд), который прославился как переводчик корпуса Авиценны ⁹⁵. Эта ранняя серия переводов вскоре была продолжена новым переводом разделов «аш-Шифа’» и «Наджат». «Канон» был переведен Герардом Кремонским на латинский язык во второй половине двенадцатого столетия, а в тринадцатом веке была переведена «Поэма о медицине». Фактически, интерес к трудам Авиценны сохранялся (а их перевод продолжался) вплоть до эпохи Возрождения, когда, несмотря на некоторое отрицательное отношение к исламу и арабскому языку, проявляющееся в попытках «очистить» язык от арабских слов, в XVI столетии итальянский ученый Андреа Алпаго сделал новые переводы на латинский язык некоторых работ Авиценны и Аверроэса ⁹⁶.

Воздействие научных и философских воззрений Авиценны на Европу начинает сказываться с XII столетия: на Салерно и Монпелье оказала влияние главным образом его медицина, а на Париж

и Оксфорд — его философия. Первой фигурой, испытавшей явное влияние Авиценны, был его переводчик Гундисалви. До сих пор существует трактат «*De causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*» («*О первых и вторых причинах, а также о том, что из них происходит*»), приписываемый Авиценне, но на самом деле написанный не им, а также гностическая работа о путешествии души в другой мир. Обе работы написаны в авиценновском духе и принадлежат к школе, которую Р. де Во назвал «латинским авиценнизмом»⁹⁸.

Влияние Авиценны ясно прослеживается также в сочинениях Вильгельма Овернского и Роджера Бэкона, который ставит его выше, чем Аверроэса; у Альберта Великого, у Фомы Аквинского, чей третий аргумент доказательства бытия Бога по сути является доказательством, впервые изложенным Авиценной, у Петра Испанского, позднее ставшего папой Иоанном XXI. Его философские и особенно научные труды также оказались значимы в формировании взглядов таких фигур, как Роберт Гроссетест, а в XIV столетии они стали отправной точкой теологии Дунса Скота, который стал оспаривать томистскую систему. В медицине его влияние было повсеместным, и именно его труды, наряду с сочинениями Галена и Парацельса, были демонстративно сожжены. Известно, что в XVI столетии Парацельс бросил вызов традиционной медицине, пытаясь основать новую школу медицины. В целом, Авиценна оказывал влияние практически на всю средневековую мысль, и хотя его взгляды не были полностью приняты ни одной из признанных школ, тем не менее, его наследие сыграло свою роль в научном и философском развитии этих школ⁹⁹.

Вопреки некоторым сомнениям относительно существования «латинского авероизма», исследования Э. Жильсона ясно показали существование «авиценнизирующего августинизма», наиболее важным представителем которого был Вильгельм Овернский. В XII столетии авиценновский корпус дал латинскому миру метафизическую космологию и даже сделал возможным интерпретацию в новом космологическом аспекте известной Западу ангелологии псевдо-Дионисия. Однако постепенная «августинизация» учения Авиценны означала разрушение той самой космологии и космогонии, благодаря которым его учение упрочилось на Востоке. «Авиценнизирующий августинизм» стремился отождествить освещающего ангела Авиценны с самим Богом и постепенно уничтожил необходимость этого ангела для универсума. Критика Вильгельма Овернского и ряда других мыслителей была направлена, прежде всего, против ангелологии Авиценны и той роли, которую она играла как в космологии, так и в ноэтике¹⁰⁰. С разрушением ангелологии

универсум оказывается «незаселенным» духовными существами, которые его поддерживали, и, следовательно, секуляризируется. Это подготавливает почву для коперниканского переворота¹⁰¹, в результате которого мир теряет духовные измерения, пока в XVII столетии не только космология в традиционном понимании этого слова, но и значение самого понятия «космос» не было сведено на нет¹⁰².

Очень интересно и полезно сравнить критическое восприятие Авиценны Западом и его признание на Востоке. На Западе именно его ангелология, космология и ноэтика, основанные на учении о внутреннем озарении и гнозисе, критиковались и отвергались наиболее яростно. В то же время рационалистический аспект его философии, научные и медицинские трактаты высоко ценились и изучались. На Востоке до сих пор жива небольшая школа, которая восприняла всю философию Авиценны, более того, его медицинские теории до сих пор практикуются во многих местах. Но именно эзотерическая, или «восточная философия» Авиценны на Востоке обрела огромную значимость. Его космология, подкрепленная ангелологией, в дальнейшем была разработана ас-Сухравардӣ, а затем, после отделения первоначального рационалистического компонента, была интегрирована в некоторые школы сӯфизма. Космология Авиценны получила новое дыхание в исламском гнозисе и стала рассматриваться везде, где обсуждались и изучались гностические доктрины и учение об озарении. В последующих столетиях его идея озарения человеческого интеллекта ангелом была воспринята как доказательство реальности гнозиса, который всегда считался высшей формой знания в исламе¹⁰³.

Но изучение наследия Авиценны и его влияния представляет интерес не только с исторической точки зрения. Известно, что Авиценна является одним из персонажей народных сказок мусульманских народов¹⁰⁴. Несмотря на то, что в течение веков Авиценна прославлялся как величайший исламский философ-ученый, тем не менее, существует и его образ мудреца, или *хакима*, который лечит не только телесные, но и духовные недуги. До сих пор образ Авиценны играет большую роль в традиционной исламской медицине, исламских искусствах и науках. Более того, именно его космология, разработанная и проинтерпретированная ас-Сухравардӣ и сторонниками философии озарения (ишрāқизм), Ибн ‘Арабӣ и сӯфиями, целиком утвержденная ими в лоне исламского откровения и подкрепленная духом Корана, дала изображение мироздания, в рамках которого жили многие исламские мыслители и который продолжает лить свой свет на интеллектуальную жизнь ислама.

Примечания

¹ Знаменитый ученый и мыслитель IV в. по хиджре / XI в. н. э. ал-Бируни неоднократно упоминает имя 'Абу ал-'Аббаса ал-Йрāншахрī, демонстрируя к нему необыкновенное уважение (см., к примеру, его «*India*» (trans. by E. Sachau. London, 1887. I: 6 et passim), а также его «*Chronology of Ancient Nations*» и «*Picture of the World*»). От этой мистической фигуры, рассматриваемой в качестве первого философа ислама, осталось только имя и несколько разрозненных идей и высказываний.

² О жизни, сочинениях и философии ал-Киндī см.: 'Абū Рйда М. Ал-Киндī ва фалсафату-ху. Каир, 1950; *Он же*. Расā'ил ал-Киндī ал-фалсафййа: В 2 т. Каир, 1950—1953; *Муцафā Абд ар-Рāзиқ*. Файласуф ал-араб ва-л-му'аллим ас-сāни. Каир, 1945; *M. Guido, R. Walzer*. Studi su al-Kindi, 1. Uno scritto introduttivo all studio di Aristotele // *Memorie R. Accademia dei Lincei*. Ser. 6. Pt. 5. Vol. VI. 1940. P. 375—419; *H. Ritter, R. Walzer*. Studi su al-Kindi, 2. Uno scritto morale inedito di al-Kindi // *Memorie R. Accademia dei Lincei*. Ser. 6. Pt. 1. Vol. VIII. 1938. P. 63 ff.; *R. Walzer*. New Studies on al-Kindi // *Oriens*. 2. 1957. 10. P. 203—232; *A. Nagy*. Die philosophischen Abhandlungen des al-Kindi // *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Munster, 1897. II. S. 5; *Tj. de Boer*. Zur Kindi und seiner Schule // *Arch. für Gesch. der Philos.* 1900. 13. S. 153 ff.

Общие работы по истории исламской философии, которые практически все ограничены изложением перипатетической философии, включают главы, посвященные ал-Киндī, так же как и ал-Фāрāбī и Авиценне. К примеру, см.: *Tj. De Boer*. History of Philosophy in Islam / Trans. E. R. Jones. London, 1961; *G. Quadri*. La Philosophie arabe dans l'Europe medievale. Paris, 1947; *S. Munk*. Melanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1859; *I. Goldzier*. Die islamische und juddische Philosophie des Mittelalters // *Die Kultur der Gegenwart*. I. Leipzig, 1909. S. 5 (2nd ed. 1913); *Carra de Vaux*. Les Penseurs de l'Islam. Vol. IV. Paris, 1923; *L. Gauthier*. Introduction a l'etude de la philosophie musulmane. Paris, 1923; *R. Walzer*. Islamic Philosophy // *History of Philosophy East and West*. Vol. II. London, 1953. P. 120—148; *L. Gardet*. Le problem de la philosophie musulmane // *Mélanges offerts à Etienne Gilson*. Paris, 1959. P. 261—284.

См. также: *G. Sarton*. Introduction to the History of Science. Baltimore, 1927—1931. Vols I—II; *A. Mieli*. La Science arabe. Leiden, 1939.

Относительно библиографических исследований об исламской философии см.: *P. J. De Menasce*. Arabische Philosophie // *Bibliographische Einfuhrungen in das Studium der Philosophie*. Bern, 1948; *R. Walzer*. A Survey of Works on Medieval Philosophy, 1945—1952. Pt. I: Medieval Islamic Philosophy // *Philosophical Quarterly*. 3. April, 1953. P. 175—181.

³ Наиболее известные критические переводы греческих трудов были сделаны современником ал-Киндī Хунайном ибн Исхāқом и его школой, следовательно, эти переводы не могли использоваться самим ал-Киндī. Известно, однако, что ко времени ал-Киндī была переведена на арабский «*Метафизика*» Аристотеля, и что «Философ арабов» имел в своем распоряжении перевод «*Теологий*» псевдо-Аристотеля, который был сделан специально для него. См.: *R. Walzer*. Islamic Philosophy. P. 125, а также: *Idem*. New lights on the Arabic translations of Aristotle // *Oriens*. 1953. 6. P. 91 ff.

⁴ В тексте использована система двойных датировок: на основе общепринятого григорианского календаря (от Рождества Христова) и мусульманского лунного календаря (от *хиджры* пророка Мухаммада) (прим. пер. — *Р. П.*).

⁵ Относительно даты смерти ал-Киндй существуют расхождения — еще большие, чем относительно даты его рождения. Л. Массиньон в своей работе: *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. Paris, 1929. P. 175, упоминает как дату его смерти 246/860 г., в то время как С. А. Наллино в своей работе: *Kitab ta'rikh 'ilm al-falak 'ind al-'arab*. Rome, 1911. P. 117, пишет, что ал-Киндй умер в 260/873 г. Однако исследования 'Абӯ Рйда и Шейха Мустафы 'Абд ар-Рāзика (ор. cit.) показали, что более вероятной датой его смерти является 252/866 г.

⁶ В «*Risālat al-'aql*», латинский перевод которого был опубликован А. Нажи в «*Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi*» (*Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*), ал-Киндй делит интеллект на четыре категории, следуя комментарию Александра Афродисийского на трактат Аристотеля «*О душе*». Это четырехчастное деление было воспринято ал-Фārābī и Авиценой и стало неизменным элементом психологических теорий мусульманских философов вплоть до Муллы Садрā и Сабзивāрй.

⁷ Научные труды ал-Киндй, равно как и его философские сочинения, упрочившие за ним репутацию выдающегося ученого, включают его популярный труд по оптике, основанный на редакции Феона «*Оптика*» Евклида, многочисленные трактаты, посвященные частным вопросам оптики (таким как, например, почему небо голубое), работы по математике, в частности, по арифметике, в которых он склоняется к неопифагорейской интерпретации чисел, работы по астрономии, географии и даже по истории. Интерес ал-Киндй к географии был настолько велик, что специально для него была переведена «География» Птолемея, а некоторые его ученики стали выдающимися географами. Кроме того, ал-Киндй написал много работ по оккультным наукам, в частности, астрологии, и удивительно то, что при этом он был враждебно настроен в отношении алхимии. Одна из его самых знаменитых работ по астрологии представляет собой предсказание о времени существования халифата, основанное на астрологических вычислениях, которые он пытался соотнести с результатами своей интерпретации тайных значений заглавных букв некоторых сур Корана.

⁸ Об этом упомянуто в Книге XVI «*De Subtilitate*», посвященной наукам («*De Scientiis*»), в которой Кардано упоминает имя ал-Киндй наряду с именами Архимеда, Аристотеля, Евклида и других великих мыслителей человеческой истории, используя применительно к нему следующие слова: «*Decimus Alchindus, & ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroes miminit, exemplum est, qui super est libellus de ratione sex quantitarum, que in nos excludendum trademus, exhibit, cum nihil fit ingeniosius*» (Издание 1554 г. С. 445).

⁹ *Ал-Киндй*. Фй ал-фалсафа ал-'улā (О первой философии) // 'Абӯ Рйда. Расā'ил ал-Киндй ал-фалсафййа. С. 102—103 (рус. пер. А. В. Сагадеева) (*Ал-Киндй*. О первой философии // Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева: Собр. переводов в 3-х т. Т. 1 / Сост. и отв. ред. Н. С. Кирабаев. М.: Изд. дом Марджани, 2009. С. 46); см. также: *A. J. Arberry*. Reason and Revelation in Islam. London, 1957. P. 34—35.

¹⁰ Несмотря на то, что ас-Сарахсӣ известен в анналах исламской истории, его жизнь и личность могут быть реконструированы только на основе фрагментов, которые можно найти у более поздних историков, таких, как ал-Мас‘уди и Йақўта. Согласно информации, собранной в детальном исследовании Ф. Розенталя (*Ahmad B. at-Tayyib as-Sarakhsi*. New Haven, 1943), являющемся наиболее значимой работой об этой забытой фигуре, можно сделать вывод, что ас-Сарахсӣ жил в период примерно с 218/833 по 286/899 г., хотя обе эти даты точно не известны. Ф. Розенталь также приводит названия его аутентичных и приписываемых ему работ, предметами которых, как в случае и с ал-Киндӣ, являются все философские дисциплины, наряду с физикой, метеорологией, геологией, географией и историей, астрономией и астрологией, математикой и музыкой, медициной, литературой и историей культуры. Ас-Сарахсӣ был выдающимся географом, автором первой работы по исламской географии, носившей название «*Китаб ал-масалик ва-л-мамалик*». Но он прославился прежде всего как астролог.

¹¹ Именно ал-Бйрўнӣ пишет: «Проницательные люди, когда были не в состоянии открыто заявить о своей ереси и обнаружить свое противостояние чему-либо, внешне старались показать, что верят в пророков, но тайне оставались приверженцами собственных взглядов. Они были врагами, хотя и утверждали, что несут спасение. Именно таким был Ахмад ибн ат-Тайиб ас-Сарахсӣ». *Al-Biruni*. *Chronology of Ancient Nations* / Quoted and trans. by F. Rosenthal. MS. ‘Umūmī, P. 212—214 (*Ahmad B. at-Tayyib as-Sarakhsi*. P. 122).

¹² ‘Абӯ Ма‘шар (ум. 272/886), который к концу жизни занялся изучением астрологии, был одним из самых влиятельных мусульманских астрологов как на Востоке, так и на Западе, где его влияние сохранялось вплоть до Ренессанса (см.: *W. Hartner*. *Tycho Brahe et Albumasar // La Science au seizieme siècle*. Paris, 1960. P. 137—148). Он написал несколько значительных работ по астрологии, в которых прослеживается сильное иранское и индийское, равно как и эллинистическое влияние. Одна из самых важных его работ с названием «*ал-Мадхал ал-кабӣр*» («*Большое введение*») была переведена на латинский язык и известна на Западе как «*Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachii octo continens libros partiales*». Об ‘Абӯ ал-Ма‘шаре и его влиянии см.: *Sarton*. *Introduction*. I. P. 503—569; *P. Duhem*. *Le Systeme du monde*. Paris, 1914. II. P. 369—386, 503—504; *L. Thorndike*. *A History of Magic and Experimental Science*. New York, 1923. I. P. 649—652; *J. M. Faddegon*. *Notice sur un petit traite d’astrologie attribue a Albumasar: (Abu Ma’sar) // Journal Asiatique*. 1928. 213. P. 150—158; также статью о нем: *J. M. Millas-Vallicrosa* в новой «*Encyclopaedia of Islam*» (Leiden, 1954—).

¹³ ‘Абӯ Зайд ал-Балхӣ родился около 236/850 г. и прославился и как философ, и как географ. У него было много выдающихся учеников, включая философа ‘Абӯ ал-Ҳасан ал-‘Амирӣ. Однако его влияние и авторитет большей частью были обусловлены его географическими сочинениями. Он, несомненно, был шиитом и провел большую часть жизни в Багдаде, где учился вместе с ал-Киндӣ и где умер примерно в 322/934 г. См.: *M. J. de Goeje*. *Die Istakhri-Balkhi Frage // Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft*. 1871. 25. S. 42—58; «*Hudud al-alam*» (London, 1937) с предисловием *V. Minorsky* (p. 15—23); а также статью *D. M. Dunlop* о Балхӣ в новой «*Encyclopaedia of Islam*».

¹⁴ Термин «учитель» (*му‘аллим*) в данном контексте обозначает не того, кто учит или является специалистом в области наук, а скорее того, кто определяет границы и пределы каждой науки и систематизирует научное знание. Именно поэтому Аристотель, который впервые в Древней Греции классифицировал, определил и сформулировал достижения различных наук, именуется «Первым Учителем», а Мйр Дамād, реализовавший те же задачи, но в меньшем масштабе, внутри объединенного шиитского мира Сафавидов, именуется многими в Иране «Третьим Учителем».

Что касается ал-Фārābī, то поскольку его работа «*Ихсā’ ал-‘улūм*» («О классификации наук»), латинский перевод «*De Scientiis*»; см. издание *O. Amin. Cairo, 1350*) была первой классификацией наук в исламском мире (попытка ал-Киндī была не совсем удачной) и поскольку им на самом деле была представлена в наиболее совершенной форме классификация различных ветвей знания исламской цивилизации, он получил титул «Второго Учителя».

¹⁵ Относительно жизни, работ и философии ал-Фārābī, о котором существует огромное количество исследований как на европейских, так и на восточных языках, см. также не потерявшие своей ценности работы: *M. Steinschneider. Al-Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften. Saint Petersburg, 1869; I. Madkour. La Place d'al-Farabi dans l'ecole philosophique musulmane. Paris, 1934; F. Dieterici. Al-Farabi's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen ubersetzt. Leiden, 1892; F. Rosenthal, R. Walzer. Al-Farabius De Platonis Philosophia, Plato Arabus. Vol. II. London, 1942; F. Gabrieli. Al-Farabius De Platonis Legibus, Plato Arabus. Vol. III. London, 1952; R. Walzer. Al-Farabi's theory of prophecy and divination // Journal of Hellenic Studies. 1957. 57. P. 142 ff.; E. I. J. Rosenthal. The Place of Politics in the Philosophy of al-Farabi // Islamic Culture. 1955. 29. P. 122—142, 178 ff.; *Al-Farabi. Fusul al-madani / Trans. D. M. Dunlop. Cambridge, 1961*. Хорошую библиографию европейских исследований об ал-Фārābī, равно как и сведения о мусульманских перипатетических философях и теологах, можно найти в работе: *E. Gilson. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New York, 1955. P. 638—639*.*

¹⁶ О логике ал-Фārābī см.: *I. Madkour. La Place d'al-Farabi...; Idem. Organon d'Aristote dans le monde arabe. Paris, 1934; D. M. Dunlop. Al-Farabi's introductory sections on logic // Islamic Quarterly. 1955. 2. P. 264—282*.

¹⁷ Нужно, однако, помнить, что для ал-Фārābī, как и для других мусульманских философов-ученых, за исключением ал-Киндī, «*Теология Аристотеля*», представлявшая собой переложение «*Эннеад*» Плотина и оказавшая столь сильное влияние на представителей этой школы, считалась сочинением Аристотеля. В этом смысле для этих средневековых философов отношение между Платоном и Аристотелем представлялось совершенно иначе, чем для современного историка философии.

¹⁸ Подробнее по этому вопросу см.: *E. I. J. Rosenthal. Op. cit. (см. сноску 14)*, а также: *H. K. Sherwani. Al-Farabi's political philosophy // Proc. 9th All-India Oriental Conference. 1937. P. 337—360*.

¹⁹ См.: *R. Walzer. Islamic Philosophy // History of Philosophy East and West. P. 136—140*.

²⁰ Данная работа является важнейшим сочинением ал-Фārābī по политике и была переведена на немецкий язык. См.: *F. Dieterici. Al-Farabi's Abhandlung der Musterstaat*. Leiden, 1895.

²¹ См.: *Baron R. D'Erlanger. La Musique arabe*. Paris, 1930—1935. Vols I, II. Помимо Авиценны, единственным теоретиком, которого можно сравнить с ал-Фārābī, хотя он и не так хорошо известен на Западе, является персидский музыкант и ученый VII/XIII столетия Ṣafī ad-Dīn al-Urmavī, автор «*Kitāb al-adwār*» («*Книга о звукорядах*») и «*Risālat aš-šarafīyā*» («*Шарафиев трактат*»), в которых изложены его музыкальные теории. См.: *Baron R. D'Erlanger. La Musique arabe*. Paris, 1938. Vol. III, где представлен французский перевод этих трудов.

²² С тем, чтобы избежать рассмотрения суфизма как философской системы и, таким образом, опасности появления нового «-изма», было бы более корректно употреблять термин *taṣawwuf*. Но поскольку термин «суфизм» уже прижился в европейских языках, в работе, подобной этой, основанной на серии открытых лекций, мы вынуждены использовать более привычное европейское слово, нежели оригинальный арабский термин.

²³ Эта точка зрения хотя и была опровергнута многими поздними учеными, тем не менее была полностью принята Карра де Во в его статье об ал-Фārābī в «*Encyclopaedia of Islam*».

²⁴ Практика чередования простой и изысканной одежды существовала среди многих знаменитых суфиев, к примеру, у 'Абу'л-Ḥасаном аш-Шāзилī, основателя знаменитого братства шазилийа, который тем самым стремился показать свою независимость не только от мира, но и от отречения от мира, или то, что Румī называл «отречением отречения» (*тарк-и тарк*).

²⁵ Не путать с более известным одноименным трактатом Ибн 'Арабī.

²⁶ См.: *S. Pines. Ibn Sina et l'auteur de la Risalat al-fusus fi'l-hikma // Rev. des etudes islamiques*. 1951. P. 122—124. В этой работе автор выдвигает доводы в защиту того, что этот трактат принадлежит перу Авиценны, основываясь на том, что в некоторых рукописях он приписывается Авиценне. Однако существует много других трудов по данному вопросу, написанных различными авторами, но приписываемых в течение более поздних периодов Учителю перипатетизма. Аргументы, выдвинутые в этой статье, пусть и принадлежащие перу столь надежного исследователя, тем не менее, недостаточны для того, чтобы утверждать, что «*Фуṣṣ ал-ḥикам*» принадлежит перу Авиценны, а не ал-Фārābī, даже если последнее отрицается. Следует упомянуть о статье: *Khalil Georr. Farabi est-il l'auteur des 'Fusus al-hikam'? // Rev. des etudes islamiques*. 1941—1946. P. 31—39, автор которой выдвигает доводы против аутентичности этого трактата как принадлежащего перу ал-Фārābī. По его мнению, некоторые термины и понятия этого трактата, в частности те, которые описывают способности души, не идентичны аналогичным терминам и понятиям, используемым ал-Фārābī в других его работах. Однако здесь снова следует упомянуть, что ал-Фārābī не всегда систематичен в изложении своего учения и часто в разных его работах можно найти разные способы выражения одной и той же идеи.

Какими бы ни были итоги изучения вопроса об авторстве «*Фуṣṣ ал-ḥикам*», принадлежит ли оно самому ал-Фārābī или, как полагает автор упомянутой статьи, одному из его учеников, не остается никаких сомнений в том, что данный трактат излагает один из основных аспектов учения ал-Фārābī, неся отпечаток

личности самого ал-Фараби. Доктрины, изложенные в этом тексте, сама тональность могут быть обнаружены в той или иной форме в разных его сочинениях, которые таким образом свидетельствуют о возможности мистического, так же как и философского, толкования идей ал-Фараби, выдвинутого в более поздние века.

²⁷ Важный комментарий на эту работу был написан одним из выдающихся мыслителей Ирана Илахй Кумшахй, который объясняет и трактует этот текст как полный цикл *'ирфана*, подобный тому, который можно обнаружить в сочинениях Ибн 'Араби, Садр ад-Дйна ал-Кунави, 'Абд ал-Карйма ал-Джйли и Махмуда Шабистарй.

²⁸ «*Фуус...*» и комментарий к нему были переведены на немецкий язык М. Хореном. См.: *M. Horten. Das Buch der Ringsteine Farabis, mit dem Commentare des Emir Isma'il el-Hoseini el-Farani.* Munster, 1906.

²⁹ Относительно ар-Разй см.: *S. Pines. Beitrage zur islamischen Atomenlehre.* Berlin, 1938. Chap. II. P. 34—93; *M. Meyerhof. The Philosophy of the Physician al-Razi // Islamic Culture.* January 1941. 15. P. 45—58; *P. Kraus. Raziana / Trans. A. J. Arberry // Asiatic Review.* 1949. P. 703—713; *R. Walzer. Islamic Philosophy.* P. 133—136.

³⁰ Ал-Бйрунй проявлял большой интерес к сочинениям ар-Разй, которые разыскивал в течение многих лет и с суровой критикой некоторых из которых он выступил. Им даже была написана библиография трудов ар-Разй. См.: *Epitre de Beruni contenant le repertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariya al-Razi / Ed. P. Kraus.* Paris, 1936.

³¹ Этот важный труд был издан и переведен на немецкий язык. См.: *J. Ruska. Al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse.* Berlin, 1937.

³² «Братья чистоты» также очень много сделали для распространения пифагорейских и герметических идей, которые в дальнейшем были использованы исмаилитами. См.: *Seyyed Hossein Nasr. Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.* Cambridge, 1968. Chap. 1.

³³ Относительно значимости этого периода в развитии исламского искусства см. вступление к работе: *S. H. Nasr. Introduction...* (см. сноску 31 выше).

³⁴ Значимость 'Абу'л-Бараката, в особенности, его критика аристотелевской теории движения и его отношение к идеям Авиценны стали хорошо известны благодаря исследованиям Ш. Пине, в частности его работе: *S. Pines. Nouvelles etudes sur Awhad al-Zaman Abu'l-Barakat al-Baghdadi.* Paris, 1955.

³⁵ Относительно этой работы и ее автора см.: *M. Muhammad Khan Qazvini. Abu Sulaiman Mantiqi Sidjistani.* Paris, 1933.

³⁶ Эта история, особенно ценная благодаря фигурам IV/X и V/XI веков, была издана М. Шафй (Lahore, 1935).

³⁷ Относительно его жизни и трудов см.: *M. Minovi. Les bibliotheque de la Turquie // Revue de la Faculte des Lettres. Universite de Teheran,* 1957. March. 4. P. 59—84; *Abu Hayyan al-Tawhidi. Al-Imta' wa'l-mu'anasat.* Cairo, 1929. P. 165, 202 ff.

³⁸ См.: *F. Rosenthal. State and Religion according to Abu'l-Hasan al-'Amiri // Islamic Quarterly.* 1956. April. III. P. 42—52.

³⁹ Наиболее авторитетное рассмотрение жизни Авиценны сделано его постоянным учеником 'Абу' Убайдом ал-Джуджанй; именно на этой биографии

базируются более поздние описания жизни Авиценны, встречаемые у Ибн 'Абй 'Усайбийя, Ибн ал-Қифтй и других традиционных авторов. Относительно современных источников о его биографии см.: *S. S. Gawharin*. Hujjat al-haqq Abu 'Ali Sina. Tehran, 1331; Avicenna Commemoration Volume. Calcutta, 1956 (introduction); *G. M. Wickens* (ed.). Avicenna: Philosopher and Scientist. London, 1952. Chap. I; *S. M. Afnan*. Avicenna, His Life and Works. London, 1958. Chap. II; *Nasr*. Introduction... Chap. 11.

Библиография работ об Авиценне, написанных на европейских языках, представлена в работе: *S. Naficy*. Bibliographie des principaux travaux europeens sur Avicenne. Tehran, 1333; *Y. Mahdavi*. Bibliographie d'Ibn Sina. Tehran, 1332; *G. C. Anawati*. Essai de bibliographie avicennienne. Cairo, 1950. Относительно исследований на немецком языке, см.: *O. Spies*. Der deutsche Beitrag zur Erforschung Avicennas // Avicenna Commemoration Volume. Calcutta, 1956. P. 92—103.

Работы об Авиценне, написанные на европейских языках, весьма многочисленны и разнообразны по своим подходам. Среди них можно упомянуть: *B. Carra de Vaux*. Avicenne. Paris, 1900; несколько хорошо известных работ А. М. Гуашона, в частности: *A. M. Goishon*. La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne). Paris, 1937; *Idem*. La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medieval. Paris, 1944; *Idem*. Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne). Paris, 1938; *Idem*. Vocabulaires compares d'Aristote et d'Ibn Sina. Paris, 1939; статьи и книги Л. Гарде, в частности: *L. Gardet*. La Pensee religieuse d'Avicenne (Ibn Sina). Paris, 1951; *H. Corbin*. Avicenna and the Visionary Recital. New York, 1960. Эта работа представляет собой наиболее четкое изложение эзотерической философии Авиценны и исследование степени влияния его школы на Востоке. Помимо этого, специального внимания заслуживают исследования Г. Вольфсона и Э. Жильсона, которые раскрывают многие аспекты философии Авиценны и их взаимосвязи с общими проблемами средневековой философии. См.: *H. A. Wolfson*. Grescas' Critique of Aristotle. Cambridge (Mass.), 1929; *E. Gilson*. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. London: Sheed and Ward, 1955.

⁴⁰ Наиболее полные библиографические исследования представлены в упомянутых выше трудах Махдави (H. Mahdavi) и Анавати (G. C. Anawati).

⁴¹ Данная работа была переведена на французский язык усилиями М. Ашена (M. Ashena) и А. Массэ (H. Masse) под названием «*Le Livre de Science*». 2 vols. (Paris, 1955—1958).

⁴² Полный оригинальный арабский текст «аш-Шифа́» все еще продолжает издаваться. Литографированное издание «Метафизики» и «Физики» было опубликовано в Тегеране в 1303 г. по Х., а полное издание сейчас осуществляется под руководством И. Мадкура (I. Madkour): уже изданы раздел по логике и некоторые части сочинения, касающиеся математики и метафизики. Разделы «аш-Шифа́» также были переведены на европейские языки, к примеру, психология — Бакосом (*J. Bakos*. Prague, 1956), а раздел о музыке — Бароном д'Эрланжерем в его «*La Musique arabe*». II. P. 105 ff. В течение многих лет М. 'Алверни готовил критические издания латинских переводов Авиценны, которые вскоре появятся в серии, посвященной латинскому авиценнизму.

⁴³ Во многих этих трактатах рассматриваются частные проблемы, уже изложенные в более крупных компендиумах, но в некоторых, подобно «ар-Рисāла

ал-адхавййа [фй ал-'амр ал-ма'ад]», при обращении к вопросам эсхатологии и толкований на «Теологию Аристотеля», обсуждаются фундаментальные вопросы, которые не затрагиваются, по крайней мере, в этом же аспекте, в других сочинениях.

⁴⁴ См.: *S. H. Nasr. Introduction... Chap. 11. Pt. 1.*

⁴⁵ Первая книга «Канона» была переведена на английский язык современным ученым-врачом О. Грюнером: *O. Gruner. A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book. London, 1930.* Грюнер провел интересные сравнения авторских мыслей с более поздними идеями из области медицины.

⁴⁶ Эта поэма была прокомментирована многими более поздними авторами, среди которых можно отметить Давуда ал-Антākй и Сайида Шарифа ал-Джурджāнй; она также была переведена несколько раз на европейские языки. См. перевод А. Арберри (*A. Arberry. Avicenna... P. 28.*)

⁴⁷ Авиценна, которого часто именуют первым схоластом, на самом деле был основателем средневековой философии, которая и в исламском и в христианском мирах была озабочена вопросом бытия. Поэтому его часто называют «философом бытия». См.: *A. M. Goichon. L'Unite de la pensee avicennienne // Archives Internationales d'Histoire des Sciences. 1952. № 20—21. P. 290—308.*

⁴⁸ См.: *S. H. Nasr. Polarization of Being // Pakistan Philosophical Journal. 1959. October. 3. P. 8—13.*

⁴⁹ Относительно метафизических аспектов философии Авиценны и особенно по этому вопросу см.: *E. Gilson. Avicenne et le point de depart de Duns Scotus. Paris, 1927; A. M. Goichon. La Distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina (Avicenna); Dj. Saliba. Etude sur la metaphysique d'Avicenne. Paris, 1926; L. Gardet. La Pensee religieuse d'Avicenne (Ibn Sina) (см. сноску 39).* В последнем исследовании также обсуждается его концепция творения, пророчества и отношение к другим религиозным вопросам. См. также: *Nasr. The Anatomy of Being. Introduction... Chap. 12.*

Что касается собственно работ самого Авиценны, то в разделе о метафизике «аш-Шифā» и «Наджāt», равно как «Дāнишнāмэ», рассматриваются все сферы и характеристики бытия.

⁵⁰ С точки зрения суфизма можно было бы добавить, что божественная сущность (зāt) превосходит даже бытие, которое является собственным самоопределением или утверждением и в то же самое время является принципом универсума. См.: *F. Schuon. The Transcendent Unity of Religions. New York, 1953. P. 53 ff.*

⁵¹ Аргумент Фомы Аквинского, основанный на случайности универсума, вытекает из этого базового различия Авиценной необходимого бытия и возможного.

⁵² Отсылки к сочинениям Авиценны, в которых обсуждаются данные вопросы, не приводятся. Я только упомянул метафизический раздел (*Илāхййāt*) его различных философских трудов, где он затрагивает эти вопросы. Детальные ссылки на его работы, равно как и на вторичные источники, в которых каждая проблема рассматривается в отдельности, даны в работе: *Nasr. Introduction... Chap. 12.*

⁵³ См.: *H. Corbin. Avicenna and the Visionary Recital. Sec. II, «Avicennism and Angelology»,* где приводится глубокое исследование ангелологии Авиценны и ее

связи с космологией. Именно в поздних «эзотерических» сочинениях Авиценны фигура ангела как незримого руководителя человека и источника внутреннего озарения приобретает исключительное значение.

⁵⁴ Авиценновские идеи о космогонии и космологии изложены в персидском трактате «*Дар ҳақйқат ва кайфийат-и мавджӯдāt ва тасалсул-и мусаббабāt*» («*О цепи бытия*»), ред. М. Амид (Тегеран, 1952), который, несмотря на имеющиеся сомнения в его аутентичности, предлагает хороший обзор концепций, детально описанных в «*аш-Шифā*» и «*Наджāt*». См. также: L. Gardet. La Pensee religieuse d'Avicenne. P. 48.

Иерархия Интеллектов и душ, а также общих вопросов космологии детально обсуждены в метафизическом разделе «*аш-Шифā*» (Тегеран, 1303), p. 618 ff.

⁵⁵ См.: A. M. Goichon. La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medieval. P. 41.

⁵⁶ Согласно традиционной исламской астрономии, небесные сферы, последовательно расположенные выше луны, — это Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер, Сатурн, сфера зодиакальных знаков и Перводвигатель (*Primum mobile*). Многие специалисты, в их числе Л. Гарде, полагают, что ограничение Интеллектов числом десять сделано *a posteriori*. Тем не менее, числовая символика девяти небесных сфер, соответствующих десяти Интеллектам, не может быть проигнорирована, поскольку число десять, символизируя числовой цикл, также символизирует целостность интеллигибельного уровня.

⁵⁷ Особенно примечательно то, что в этом трактате Авиценна пытается рассмотреть *харфы* ([гаинственные] буквы), стоящие в заглавиях [некоторых] коранических сур, а также то, что полное название трактата — «[*ар-Рисāла ан-найрузиййа*] *фй ма'āни' ал-хурӯф ал-хиджā'ий аллатй фй фавāтих ба'д ас-сувар ал-фурқāниййа*», что означает «[Трактат] о значении букв алфавита, которые расположены в заглавиях некоторых сур Корана».

⁵⁸ В своем исследовании этого трактата Авиценны (La Philosophie orientale d'Ibn Sina et son alphabet philosophique // Memorial Avicenne. Cairo, 1954. IV. P. 1—18) Л. Массиньон, сумевший гораздо полнее, чем кто-либо другой из ориенталистов, раскрыть различие между семитским и греческим отношением к языку, а также выявить степень психологического воздействия сказанного слова на душу мусульманина, указывает ценность для семитов раннего алфавита в трех отношениях, так как он одновременно является фонетическим, семантическим (а потому имеющим близкое отношение к основным «идеям» их мировоззрения) и, наконец, арифметическим, обладая определенной нумерологической ценностью.

Греческий алфавит, использовавшийся в некоторых эзотерических кругах Ближнего Востока до появления ислама, как показал П. Краус в своей работе: P. Kraus. Джāбир ибн Хайāн. Каир, 1942. II. 236 ff., также был семитского происхождения, и нумерология букв, соответственно, носила семитский характер.

⁵⁹ Существует несколько порядков расположения букв, обычно используемых в системе *джафр*, при этом *абжад*, т. е. начинающийся с букв *алиф*, *бā*, *джим*, *дāль*, наиболее распространен. Однако, порядок букв, используемый Авиценной, не соответствует традиционному мусульманскому расположению.

⁶⁰ Euclide geometra et Tolomeo
Iprocrate Avicenna e Galieno

Averrois, che'l gran comento feo.

(Inferno, IV, verses 142—144)

⁶¹ Авиценна называет эту науку *фанн ас-самā ' ат-табī'*, другими словами, это первое, «что слышится» при изучении натурфилософии или ее принципов.

⁶² Эти вопросы подробно рассмотрены в работе: *Nasr. Introduction...* Chaps. 12—14.

⁶³ См.: *A. M. Goichon. La Nouveaute de la ligique d'Ibn Sina // Millenaire d'Avicenne. Congres de Bagdad. Cairo, 1952. P. 41—58.* Хотя анализ Аннемари Гуашон этого типа силлогизма, используемого Авиценной, проведен блестяще, тем не менее, ее аргументы в пользу того, что «восточная философия» Авиценны была инициирована привлекательностью экспериментальной науки, мягко говоря, не убедительны. Нельзя с такой легкостью игнорировать то, что имело столь большое значение для многих поколений исламских мыслителей, в глазах которых «восточная философия» обладала глубоким метафизическим смыслом.

⁶⁴ См.: *A. Sayili. Rawish-I 'ilmi-I Abu 'Ali Sina // Le Livre du millenaire d'Avicenne. Tehran, 1953. II. P. 403—412.*

⁶⁵ См.: *M. Horten, E. Wiedemann. Avicenne's Lehre von Regenbogen nach seinem werk al-Sifa' // Meteorologische Zeitschrift. 1913. 11. S. 533—544.*

⁶⁶ См.: *E. Wiedemann. Ube rein von Ibn Sina (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument // Zeitschrift für Instrumentkunde. 1925. 6. S. 269—375.*

⁶⁷ Относительно истории медицины в исламе до Авиценны, см.: *M. Meyerhoff. Science and Medicine // Legacy of Islam. Oxford, 1931. P. 311—355; E. G. Browne. Arabian Medicine. Cambridge, 1921; C. Elgood. A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate. London, 1951.*

⁶⁸ См.: *E. Kremers, G. Udang. History of Pharmacy. Philadelphia, 1940. P. 19 ff.*

⁶⁹ Книга I (главы 3—5) и Книга IV «Канона» представляют Авиценну как очень опытного хирурга, делающего точные наблюдения во всех видах хирургии, включая область раковых заболеваний. См.: *K. I. Gurkan. Les Conceptions chirurgicales d'Avicenne // Millenaire d'Avicenne. P. 17—22.*

⁷⁰ См.: *E. Wiedemann. Zur Geschichte der Lehre von Sehen // Annalen der Physik und Chemie. Leipzig, 1890. 39. 479 ff.*

⁷¹ О влиянии Авиценны на научную традицию Запада см.: *A. C. Crombie. Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradition // G. M. Wickens (ed.). Avicenne... P. 84—107.*

⁷² См.: *E. J. Holmyard. Avicennae de congelatione et conglutinatione lepidum. Paris, 1927.*

⁷³ См.: *S. Pines. Les Precurseurs musulmans de la theorie de l'impetus // Archeion. 1938. 21. P. 298—306, а также его же: «Nouvelles etudes sur Awhad al-Zaman Abu'l-Barakat al-Baghdadi».*

⁷⁴ Первым, кто обнаружил средневековое происхождение многих идей физики XVII века, был П. Дюгем, который и исследовал их в таких трудах, как: *P. Duhem. Etudes sur Leonardo de Vinci. 3 vols. Paris, 1906—1913; Idem. Le System du monde. 10 vols. Paris, 1913—1959; Idem. Les Origines de la statique. Paris, 1905—1906.* За этими работами последовала серия важных исследований в этой области: *A. E. Koyre. Etudes galileennes. Paris, 1939; A. Maier. An der Grenze von*

Scholastik und Naturwissenschaft. Vol. I. Essen, 1943; Vol. II. Rome, 1952; *M. Claggett*. The Science of Mechanics in the Middle Ages. Madison, 1959; *E. A. Moody*. Galileo and Avempace // *Journal of the History of Ideas*. 1951. April. 12. P. 163—193; 1951. June. 12. P. 375—422, которые во многих случаях прояснили и подтвердили теории и предположения П. Дюгема.

⁷⁵ Относительно теорий и взглядов Авиценны на музыку и его влияния в этой сфере см. многочисленные исследования Г. Фармера, в частности: *H. G. Farmer*. History of Arabian Musique. London, 1929; *Idem*. Clues for the Arabic influence on European musical theory // *Journal of the Royal Asiatic Society of London*. 1925. January. P. 61—80; *Idem*. Historical Facts for the Arabian Musical Influence. London, 1926; *Baron R. d'Erlanger*. La Musique arabe. II; *M. Hafny*. Ibn Sina's Musiklehre. Berlin, 1931; *M. Barkishli*. Musiqi-I Ibn Sina // *Livre du millenaire d'Avicenne*. II. P. 466—477.

⁷⁶ См.: *Musica Mensurata* // *Grove's Dictionary of Music and Musicians*.

⁷⁷ Этот вопрос рассматривается во введении выдающегося специалиста по восточной музыке Алана Даниэлу (Alan Danielou) к записи персидской музыки [«Iranian Dastgah» («Персидский дастгах»)], выпущенной ЮНЕСКО под его руководством.

Называть персидскую музыку арабской еще более некорректно, чем называть исламскую философию арабской, поскольку персидская и арабская музыкальные традиции не только сильно отличаются от греческой, но и существенно разнятся между собой, несмотря на взаимное влияние, оказанное ими друг на друга в течение многих веков.

⁷⁸ Относительно психологии Авиценны см. *J. Bakos*. La Psychologie d'Ibn Sina (Avicenna) d'apres son oeuvre as-Sifa; *Ibn Sina*. Avicenna's Psychology // Trans. F. Rahman. Oxford, 1959; *A. A. Siassi*. La Psychologie d'Avicenne et ses analogies dans la psychologie modern. Tehran, 1954; *M. Amid*. Essai sur la psychologie d'Avicenne. Geneva, 1940.

⁷⁹ Различные способности души рассматриваются Э. Жильсоном в работе «Les Sources Greco-arabes de l'augustinisme avicennant» // *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*. 1929. 4. P. 5—149.

⁸⁰ Мы использовали перевод Э. Брауна (*E. G. Browne*. Literary History of Persia. Cambridge, 1915. II. P. 111). Есть также хороший перевод поэмы, сделанный А. Арберри (*A. Arberry*. Avicenna... P. 28).

⁸¹ Относительно религиозных взглядов Авиценны см. замечательное исследование Л. Гарде «*La Pensee religieuse d'Avicenna (Ibn Sina)*», p. 28.

В исламском мире бытует множество легенд относительно степени религиозности Авиценны. Например, рассказывают, что однажды один из его учеников спросил его, почему он, будучи самым образованным человеком своего времени, не объявляет себя пророком и не основывает новую религию. Авиценна улыбнулся и ничего не ответил. На рассвете следующего утра, когда прозвучал призыв на молитву, ученик пошел совершать омовение перед началом молитвы. Было достаточно холодно, и Авиценна посоветовал ему не выходить наружу и не совершать омовение, иначе он может простудиться и заболеть. Но ученик не последовал его совету, напротив, он вышел, совершил омовение и помолился. Когда время молитвы подошло к концу, Авиценна позвал его и сказал: «Вот почему я не притя-

заю на то, чтобы быть пророком. Перед тобой твой учитель и наставник, живой и здравствующий, наиболее авторитетный знаток в области медицины, который говорит тебе, что не следует умываться холодной водой. Но ты следуешь не моему совету, а предписаниям человека, который жил четыреста лет тому назад в Аравии, был неграмотен и которого ты никогда не видел в глаза. В этом отличие между пророком и ученым-философом».

См. также: *S. H. Nasr. Ibn Sina and the Islamic Religion // Introduction. Chap. 11.*

⁸² *S. H. Barani. Ibn Sina and Alberuni // Avicenna Commemoration Volume. P. 8.*

⁸³ См., к примеру: *A. F. von Mehren. Traités mystiques d'Avicenne. Leiden, 1889—1899. Vol. III.*

⁸⁴ *Risalah fi'l-'ishq / Trans. E. L. Fackenheim // Medieval Studies. Toronto, 1945. 7. P. 214.*

⁸⁵ Относительно пророчества в исламе, особенно в трудах ал-Фарāбī и Авиценны, см. исследование Ф. Рахмана «*Prophecy in Islam — Philosophy and Orthodoxy*» (London, 1958), особенно р. 30 ff., где этот важный вопрос хорошо проанализирован, хотя авторская интерпретация, возможно, слишком рационалистична и переоценивает греческие «корни» этого очень «авраамистического» концепта. См. также: *L. Gardet. La Pensee religieuse... Chap. IV.*

⁸⁶ Возможное значение этой работы и прилагательного «восточный», которое в арабском оригинале может быть переведено и как «озаренческий», стало причиной многочисленных десятилетних дискуссий, и такие выдающиеся ориенталисты, как К. Наллино (C. Nallino), Ж. Готье (L. Gauthier), Ж. Гарде (L. Gardet), А. М. Гуашон (A. M. Goishon), Ш. Пине (S. Pines), А. Корбен (H. Corbin) и многие другие высказывали совершенно разные мнения на этот счет. Краткий обзор этих мнений представлен в работе: *H. Corbin. Avicenna and the Visionary Recital. P. 36 ff.; Abu'l-Ala al-'Afi'fi. L'Aspect mystique de la philosophie avicennienne // Milleanaire d'Avicenne. P. 399—449; Nasr. Introduction... Chap. 11.*

⁸⁷ Обширное исследование этих сочинений и в целом эзотерической философии Авиценны проведено А. Корбеном в его работе «*Avicenna and the Visionary Recital*».

⁸⁸ Несмотря на то, что существует несколько хороших рукописей этой работы, она до сих пор не была опубликована. Издание и исследование этой работы могло бы пролить свет на неясные связи, существующие между школами ишракизма и Авиценны.

С. Поппер перевел два трактата Бахманйāра о метафизике на немецкий язык: *Behmenjar ben elMarzuban, der persische Aristoteliker aus Avicenna's Schule. Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen. Leipzig, 1851.*

⁸⁹ Поэзия 'Умара Хайāма (ум. 526/1132), поэта и математика в одном лице, часто превратно истолковывается, а занятая им позиция мудреца, который осознал «Высшее единство» и потому смеялся над миром, ошибочно принимается за сомнения скептика и чувственные радости эпикурейца. Но своими современниками Хайāм воспринимался иначе, к примеру, Низāмī и Арудī, который в своем труде «*Чакхār мақāла*» («*Четыре послания*») называет его «свидетелем Бога, или Истины». Хайāм не был плодовитым автором, тем не менее, часть его сочине-

ний по метафизике и наукам сохранилась, включая его «*Муṣāḍarāt*» («Введение в “Начала” Евклида»), где он указывает на зависимость евклидовой геометрии от предположения, что две прямые параллельные линии никогда не пересекутся, — то есть, от положения, которое само не может быть доказано этой частной формой геометрии.

Относительно трудов Хайāма см.: *Sayyid Sulaiman Nadwi*. *Khayyam, ur uski sawanih wa tasanif pur naqidana nazar*. ‘Azamgarh, 1933, а также статья о нем В. Минорского (V. Minorsky) в «*Encyclopaedia of Islam*».

⁹⁰ Нāсири Хосров (394/1003 — 452—53/1060 или 1061), который является наиболее видным философом, непосредственно следующим за Авиценной, стал исмаилитом во время своего пребывания в Египте, а позднее — миссионером этой ветви шиизма в Хорāсāне. Его наиболее значимые труды включают «*Дивāн*» на персидском языке, а также «*Джāми‘ ал-хикматайн*», «*Гушāиш ва рахāиш*», «*Зād мусāфирйн*», «*Раушānā’й-нāмэ*», а также его книгу о путешествиях под названием «*Сафар-нāмэ*». См. Введение А. Корбена к «*Джāми ал-хикматайн*», под ред. А. Корбена и М. Моина (Тегеран; Париж, 1953).

⁹¹ Туси непосредственно связан с Авиценной через пять поколений учителей и учеников. Он был учеником Фарйд ад-Дйна ад-Дāmāда, который был учеником Садр ад-Дйна ас-Сарахсй, который в свою очередь был учеником Афдал ад-Дйна ал-Джйлāнй. Последний был учеником ‘Абу’л-‘Аббāса ал-Лўкарй, а он — вышеупомянутого Бахманйāра. Цепочка учителей и учеников в *хикма*, или традиционной философии, так же важна, как и *силсила*, или цепочка (линия духовной преемственности), в суфизме, поскольку наряду с написанным текстом всегда существует устная традиция. Другими словами, как в суфизме цепочка-силсила подразумевает передачу благодати (*барака*) в братстве от поколения к поколению, так и в *хикма* цепь преемственности «учитель—ученик» подразумевает непрерывность устной передачи всех тонкостей учения, которые позволяют ученику «читать между строк».

⁹² См.: *Kashani*. *Musannafat* / Ed. M. Minovi, Y. Mahdavi. Teheran, 1331—1337.

⁹³ Один из моих друзей, недавно посетивших Афганистан и Пакистан с целью изучения традиционных медресе в этих регионах, обнаружил, что единственной философской работой, которая до сих пор преподается практически во всех негосударственных религиозных школах этих стран, является «*Хикмат ал-‘айн*».

⁹⁴ Опубликовано в трех томах (Tehran, 1335—1337).

⁹⁵ Влияние Авиценны на Востоке, как и на Западе, также рассматривается С. Афнаном в его работе «*Авиценна...*», главы VIII, IX, хотя некоторые аспекты его понимания традиции Авиценны на Востоке весьма далеки от взглядов тех, кто принадлежит этой традиции и живет ее интеллектуальной жизнью. Очень насыщенное в информативном плане рассмотрение авиценновской традиции на Востоке и его сопоставление с латинским авиценнизмом представлено А. Корбеном в его «*Avicenna and the Visionary Recital*», p. 101 ff.

⁹⁶ Относительно латинских переводов трудов Авиценны см.: *M. A. Alonso*. *Ibn Sina u sus primera influencias en el Mundo Latino* // *Revista del Instituto Egypcio de Estudios Islamicos*. 1953. 1. P. 36—57, а также: *M. T. D’Alverny*. *Notes sur les traductions medievales d’Avicenne* // *Archives d’Histoire Doctrinale et Litteraire*

du Moyen Age. 1952. 27. P. 337—358. В примечании на с. 340 указанной статьи М. Т. Д'Альверни, который является непрекаемым авторитетом в этой области и в свое время подготовил полное издание трудов Авиценны на латинском языке, приводит список работ по этому вопросу, как своих, так и статей, написанных Г. Бедоре (H. Bedoret), Ш. Пине (S. Pines) и М. Алонсо (M. Alonso).

Более общее исследование вопроса перевода арабских текстов на латынь представлено в наиболее авторитетном труде М. Штайншнейдера (*M. Steinschneider. Die europaischen Ubersetzungen aus der Arabischen bis Mitte der 17. Jahrhunderts.* Graz, 1956), см. также: *R. Walzer. Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe // Bulletin of the John Rylands Library.* 1945—1946. 29. P. 160—183.

Важно, тем не менее, отметить, что сочинения Авиценны, в которых изложено его «эзотерическая философия», такие как «*ал-Ишарат*» («*Указания и наставления*») и «*Мантиқ алмаширкиййин*» («*Логика людей Востока*»), большей частью не были переведены на латинский язык, что способствовало появлению того различия, которое вскоре появилось между западными и восточными толкованиями его философии.

⁹⁷ Этот трактат был найден и опубликован М. Т. Д'Альверни: *M. T. D'Alverny. Les Peregrinations de l'ame dans l'autre monde d'apres un anonyme de la fin du XII siecle // Archives d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age.* 1940—1942. 15—17. P. 239—299.

⁹⁸ См.: *R. de Vaux. Notes et texts sur l'avicennisme latin.* Paris, 1934. Термин «латинский авиценнизм» не так распространен как «латинский аверроизм», изобретенный П. Мандоне в связи с его исследованием Сигера Брабантского, хотя и этот термин был подвергнут критике таким авторитетным исследователем, как Ф. ван Штинберген, см.: *van F. Steenberghen. Siger of Brabant // Modern Schoolman.* 1951. 29. P. 11—27. Что касается Авиценны, то многие авторитетные исследователи, такие как Э. Жильсон, полагают, что здесь не было конкретной и связанной с его учениями школы, эпонимом которой он мог бы стать.

О влиянии на латинский мир Авиценны, а также связанных с ним школ см.: *E. Gilson. Graeco-Arab Influences // History of Christian Philosophy in the Middle Ages.* Pt. 6. Chap. 1; *Idem. Les Sources Greco-arabes de l'augustinisme avicennisant // Archives d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age.* 1929. 4. P. 5—149; *Idem. Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin // Archives d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age.* 1926. 1. P. 1—127; *Idem. Avicenne et le point de depart de Duns Scotus;* См. также: *K. Foster., O.P. Avicenna and Western Thought in the 13th Century // G. W. Wickens (ed.), Avicenna...; H. Corbin. Avicenna... P. 102 ff.*

⁹⁹ Христианские богословы обычно относятся более сочувственно к нему, нежели к Аверроэсу, как это можно увидеть на примере намного более мягкого обращения с ним в анонимном трактате «*De Erroribus Philosophorum*».

¹⁰⁰ Поскольку, как правильно указал Жильсон, «нэотика есть только частный случай космологии» («*Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin*», p. 52).

¹⁰¹ В своем монументальном исследовании «*Le systeme du monde*» (IV. 317 ff.) П. Дюгем затрагивает вопрос, насколько тесно астрономический переворот был связан с изменением в духовном и теологическом отношении к космосу и подразумевал его «десакрализацию».

¹⁰² Ссылаясь на космологию и ангелологию Авиценны, А. Корбен пишет: «Но вся космология была тесно связана с ангелологией. Отрицать последнюю значило подрывать фундаментальные основания первой. Именно это послужило интересам коперниканской революции: таким образом, мы являемся свидетелями союза христианской теологии и позитивной науки, приводящего к уничтожению прерогатив ангельского мира в процессе творения космоса. После него ангельский мир больше не является необходимым в метафизическом смысле; он будет излишней роскошью в творении, а его существование будет носить более или менее возможный характер» (*A. Corbin. Avicenna...* P. 101—102).

АС-СУХРАВАРДӢ И ПРЕДСТАВИТЕЛИ *ИШРӢҚИЗМА*

Предпосылки возникновения философии ас-СухравардӢ

Перипатетическая философия, достигшая пика своего развития в творчестве Авиценны и широко распространившаяся благодаря деятельности некоторых его талантливых учеников, таких, как БахманӢяр и 'Абу'л-'Аббӓс ал-ЛӯкарӢ, вскоре стала подвергаться критике со стороны некоторых правоведов, равно как и суфиев, для которых была неприемлема рационалистическая направленность, присущая философии Аристотеля. В IV/X веке к этой оппозиции присоединяется новый недруг, в дальнейшем превратившийся в самого заклятого врага перипатетиков. Им стала ашаритская теология, или калам, впервые сформулированная 'Абу'л-Ҳасаном ал-Аш'арӢ и подробно развитая в творчестве 'Абӯ Бакра ал-БақиллӓнӢ (IV/X—V/XI вв.). Постепенно калам завоевал поддержку в суннитских кругах¹.

Однако в течение IV/X столетия политическая власть Аббасидского халифата ослабевает. Правителями становятся местные эмиры, многие из которых были шиитами и были более расположены к рациональным наукам (*ал-'улӯм ал-'ақлӢйя*), противопоставляемым мусульманами традиционным наукам (*ал-'улӯм ан-нақлӢйя*), основанным на откровении². В силу этого IV/X—V/XI в. могут считаться «золотым временем» в развитии рациональных наук, включавших в себя и философию. Но со временем политическая ситуация изменяется. В V/XI в. турки-сельджуки, которые являлись приверженцами суннизма и поддерживали Аббасидский халифат, вновь смогли объединить мусульманские территории Западной Азии и создать мощное централизованное государство, которое в политическом отношении подчинялось султанам Сельджукам, а в религиозном — багдадскому Халифату³.

Именно в этот момент официальные круги стали поддерживать школу ашаритской теологии. Учреждались центры образования, целью которых являлось обучение основным положениям этой теологической школы и распространение ее доктрин. Таким образом, была

подготовлена почва для знаменитой критики ал-Ғазālй, направленной против философов. Ал-Ғазālй, *фақйх*-правовед и теолог, хорошо знавший философию, не смог разрешить некоторые религиозные сомнения и обратился к исламскому мистицизму (суфизм), чтобы излечиться от духовного недуга, и в итоге достиг духовного покоя и спасения⁴. В результате, благодаря своим способностям, знаниям, красноречию и опыту он смог противодействовать влиянию рационализма на исламское общество. Ради достижения этой цели он предварительно изложил философию перипатетиков в работе «*Мақāсид ал-фалāсифа*» («*Цели философов*»), которая представляет собой лучшее изложение мусульманской перипатетической философии⁵. Затем он продолжил критику основных принципов философов, противоречащих положениям исламского откровения, в своей знаменитой работе «*Тахāфут ал-фалāсифа*» («*Непоследовательность философов*»)⁶.

Следует отметить, что критика ал-Ғазālй, направленная против рационалистической философии, была в первую очередь обусловлена тем, что он был суфием, а не тем, что он был ашаритским теологом. Несмотря на то, что в своих сочинениях, таких как, к примеру, «*ал-Мунқиз мин ад-далāl*» («*Избавляющий от заблуждения*»), ал-Ғазālй считает взгляды теологов более соответствующими положениям ислама, чем взгляды философов, только суфизм, по его мнению, дает средство для достижения высшего блаженства⁷.

Значение ал-Ғазālй в исламской истории обусловлено не только его критикой рационализма. Благодаря ал-Ғазālй суфизм стал пользоваться уважением у *фақйхов* и теологов, а суфийские учения стали открыто преподаваться даже в религиозных школах (*медресе*). И если даже Ибн Таймййа и Ибн ал-Джаузй время от времени критиковали суфизм, то их одинокие голоса не смогли поколебать того уважения, которое питала религиозная община к суфизму. Сочинения ал-Ғазālй представляют в некотором смысле исламский эзотеризм, облекшийся во внешние формы для того, чтобы иметь возможность защитить свою внутреннюю жизнь.

Постепенно перипатетическая философия на Востоке исламского мира приходит в упадок, в то время как в Андалусии она получает свое дальнейшее развитие. В течение столетия плеяда таких философов, как Ибн Бāджа, Ибн Тұфайл и Ибн Рушд, стали представителями перипатетической философии на Западе. Поборник чистой философии Аристотеля в исламе и комментатор *par excellence* сочинений Стагирита в средневековый период, Ибн Рушд в своей работе «*Тахāфут ат-тахāфут*» попытался ответить на обвинения ал-Ғазālй.

Однако его защита не вызвала ошутимого резонанса в мусульманском мире, и первоначально он был услышан именно на Западе. Появилась школа, получившая название «латинский аверроизм», претендовавшая на то, чтобы следовать учению Ибн Рушда и применять его идеи в христианском мире. Таким образом, почти в то же самое время, когда в исламском мире аристотелизм опровергался как всецело рационалистическая система, на Западе он становился все более известным благодаря переводам трудов восточных перипатетиков, таких как Авиценна и ал-Фārāбӣ, равно как и андалузских перипатетиков, в особенности Аверроэса.

В самом деле, расхождение путей двух родственных цивилизаций, христианской и исламской, после VII/XIV столетия может быть объяснено по большей части той ролью, которую эта рационалистическая философия сыграла в этих двух цивилизациях. На Востоке, благодаря критике ал-Ғазālӣ и других мыслителей, таких, как Фахр ад-Дйн ар-Рāзӣ⁸, влияние рационализма ослабло, подготовив тем самым почву для распространения ишрāқизма ас-Сухравардӣ и мистицизма школы Ибн ‘Арабӣ. На Западе, однако, приход аристотелевского рационализма сыграл немалую роль в разрушении более раннего августиновского платонизма, основанного на внутреннем мистическом озарении, а также в возникновении, как реакции, секуляризованной формы рационализма и натурализма, которые в эпоху Ренессанса разрушили само строение средневековой схоластики.

Жизнь и труды ас-Сухравардӣ

Мыслителем, чье учение смогло в большой степени заменить, в частности, в Иране, перипатетическую философию, столь сурово раскритикованную ал-Ғазālӣ, был Шихāб ад-Дйн Йаҳйā ибн Хāбаш ибн Амӣрак ас-Сухравардӣ. Его иногда именуют ал-Мақтӯл, что значит «Убиенный», хотя он известен скорее как Шейх ал-ишрāқ, учитель ишрāқизма, особенно среди тех, кто по настоящий день относит себя к упомянутой школе⁹. Сочинения этого мыслителя не были переведены в средневековый период на латынь, и поэтому он оставался неизвестным западному миру до недавнего времени, пока несколько ученых, и среди них Анри Корбен, не приступили к исследованию его творчества и не предприняли издание и перевод его трудов¹⁰. До сих пор ас-Сухравардӣ остается практически неизвестным за пределами своей родины, о чем говорит тот факт, что большинство сочинений, посвященных истории мусульманской философии, продолжают рас-

смаатривать Аверроэса, в лучшем случае Ибн Халдӯна, как фигуру, завершающую эпоху интеллектуальной истории ислама, полностью игнорируя школу *ишрāқи* и всех позднейших «людей озарения», или представителей ишрāқизма, преемников ас-Сухравардӣ. Более того, эта ошибка повторяется большинством современных арабских, пакистанских и индийских ученых, многие из которых опираются главным образом на труды современных западных ориенталистов в изучении истории исламской философии, не подозревая об истинном значении школы ишрāқизма. Причина этого заключается, возможно, в том, что эта форма мудрости характерна главным образом для Ирана, где она существует по настоящий день¹¹.

В действительности реакция суннитского и шиитского ислама на философию была разной. В суннитском мире, после того, как перипатетики были разгромлены, философия как таковая практически исчезла и только логика продолжала существовать как одна из дисциплин, преподаваемых в исламских образовательных заведениях (*медресе*). Более того, мистические доктрины все еще существовали и даже вошли в курс обучения этих школ. В шиитском исламе ситуация носила несколько иной характер. Теософия¹² школы ас-Сухравардӣ, с одной стороны, постепенно соединилась с философией Авиценны, а с другой — с гностическими учениями Ибн ‘Арабӣ, — и все это в рамках шиизма, но по факту она выступала посредником между философией и чистым гнозисом. В силу этого рассмотрение истории иранской философии, равно как и тех традиций, которые испытали влияние персидской культуры (к примеру, индийской, в которой доктрины ишрāқизма были популярны даже в суннитских кругах), позволяет сделать вывод, что мусульманская философия не завершается Аверроэсом, а продолжает развиваться благодаря распространению учения ас-Сухравардӣ на восточных территориях исламского мира.

Ас-Сухравардӣ родился в 549/1153 г. в деревне Сухравард близ современного иранского города Занджāн¹³. Свое начальное образование он получил у Мадж ад-Дйна ал-Джилӣ в Марāге, городе, который несколько лет спустя прославился на весь мир тем, что монгольский завоеватель Хулагу построил поблизости от этого города известную обсерваторию и пригласил туда великих астрономов под руководством Наṣӣр ад-Дйна ат-Тусӣ. Позднее ас-Сухравардӣ едет в Исфажāн, ведущий центр учености Ирана, где обучается у Захӣр ад-Дйна ал-Қарӣ. Довольно любопытно, что одним из школьных друзей ас-Сухравардӣ был Фахр ад-Дин ар-Рāзӣ, непримиримый противник философии, ко-

торый много лет спустя, после смерти ас-Сухравардӣ, поцелует подаренную ему копию «*Талвйхāt*» и заплачет, вспомнив своего школьного друга, избравшего совсем иной путь.

Завершив свое обучение, ас-Сухравардӣ начинает путешествовать по Ирану, встречаясь с разными суфийскими учителями и попадая под обаяние некоторых из них. Именно в этот период своей жизни ас-Сухравардӣ вступает на суфийский путь, проводя много времени в уединении, созерцании и молитвах. Со временем он стал ездить по Анатолии и Сирии, пейзажи которых особенно его восхищали. В одну из таких поездок ас-Сухравардӣ приехал в Алеппо и встретил там Малика Захйра, сына Ҷалāх ад-Дйна ал-Айўбӣ, знаменитого Саладина. Малик Захйр, питавший особую любовь к суфиям и ученым, был пленен молодым мыслителем и пригласил его к своему двору в Алеппо.

Ас-Сухравардӣ, полюбивший эти края, радостно принял предложение и остался при дворе. Однако его откровенность, недостаток благоразумия, острый ум, проявляющийся в спорах, его совершенное владение как философией, так и суфизмом привели к появлению множества врагов, особенно среди знатоков религиозного закона ('*уламā*'). В итоге они потребовали казни ас-Сухравардӣ на том основании, что он пропагандирует учения, противоречащие основным положениям веры, а когда Малик Захйр отказался это сделать, то обратились непосредственно к Ҷалāх ад-Дйну. Сирия была только что освобождена от крестоносцев и знатоки религиозного закона играли важную роль в политике, поэтому Ҷалāх ад-Дйну ничего не оставалось, кроме как уступить их требованиям. На Малика Захйра было оказано давление, и его по сути принудили выполнить желание преследователей ас-Сухравардӣ. Последний был заключен в тюрьму и в 587/1191 г. умер, при этом причина его смерти осталась неизвестной. Так, в возрасте 38 лет Учителя ишрāқа постигла примерно та же участь, что и ал-Халлāджа, учениями которого он увлекался в юности и высказывания которого часто цитировал в своих сочинениях.

Несмотря на свою короткую жизнь, ас-Сухравардӣ оставил после себя в общей сложности около 50 сочинений на арабском и персидском языках. Большинство этих трудов, обладающих огромной художественной ценностью с точки зрения стиля, дошли до наших дней. Более того, сочинения, написанные на персидском языке, представляют собой шедевры прозаической литературы Ирана, став образцом для более поздней повествовательной и философской прозы.

Данные сочинения могут быть разделены на пять категорий¹⁴:

1. Четыре объемных дидактических и доктринальных труда, написанных на арабском языке и образующих тетралогию, посвященную перипатетической философии, которая была проинтерпретирована и преобразована ас-Сухравардӣ, а также теософии *ишрāқа*. Тетралогия состоит из сочинений «*Талвийхāt*» («*Намеки*»), «*Муқāвамāt*» («*Оборения*»), «*ал-Машāри‘ ва ал-муṭāрахāt*» («*Истоки и вызовы*») — все три указанные работы посвящены аристотелевской философии. И, наконец, его шедевр «*Хикмат ал-ишрāқ*» («*Мудрость озарения*»), который содержит изложение доктрины *ишрāқизма*.

2. Написанные на арабском и персидском языках малые трактаты, в которых простым языком и в кратком виде изложены идеи, содержащиеся в тетралогии. Данные трактаты включают: «*Хайāкил ан-нūr*» («*Храмы света*»), «*ал-Алвāх ал-‘имādийа*» («*Имадовы скрижали*»), «*Партау-нāме*» («*Трактат об иллюминации*»), «*Фй и‘тиқād ал-хукамā’*» («*Символ веры философов*»), «*ал-Ламахāt*» («*Вспышки света*»), «*Йаздāн Шинāхт*» («*Знание Бога*»), «*Бустāн ал-қулуб*» («*Сад сердец*»). Последние две работы приписываются также ‘Айну ал-Қудāt ал-Хамадāнӣ¹⁵ и Сайиду Шарйфу ал-Джурджāнӣ, хотя кажется более правдоподобным, что они принадлежат перу ас-Сухравардӣ.

3. Символические и мистические повествования, или романы, изображающие путешествие души сквозь вселенную к своему окончательному освобождению и озарению. Практически все эти трактаты написаны на персидском языке, небольшая часть имеется также в арабской версии. Эти трактаты включают: «*‘Ақли сурх*» («*Красный архангел (или буквально Интеллект)*»), «*‘Авāзи пари Джибра’йл*» («*Песнь Крыла Гавриила*»), «*[Қиссат] ал-Гурбат ал-гарбийа*» («*[Повесть о] западной чужбине*»), «*Лугати мūrāн*» («*Язык муравьев*»), «*Рисāла фй хāлат ат-туфўлийа*» («*Трактат о состоянии детства*»), «*Рўзӣ бā джамā‘ти суфийāн*» («*День с суфийской общиной*»), «*Рисāлат ал-абрāдж*» («*Трактат о Ночном путешествии*»), «*Сафйри сймурғ*» («*Песнь Грифона (Симурга)*»).

4. Копии, переводы и комментарии на более ранние философские работы, равно как и на священные и религиозные тексты. К примеру, перевод на персидский язык авиценновского труда «*Рисāлат ат-ṭайр*» («*Трактат о птицах*»), комментарий на его «*ал-Ишārāt*», сочинение «*Рисāла фй хақйқат ал-‘ишқ*», основанное на труде Авиценны «*Рисāла фй-л-‘ишқ*» («*Трактат о любви*»), и комментарии на некоторые аяты Корана и *хадйсы*¹⁶.

5. Моления на арабском языке, соответствующие средневековым часословам («*The Books of the Hours*») и «*ал-Вāридāt ва-л-тақдйсāt*» («*Молитвы и поклонения*») *Шахразўрӣ*.

Именно этот корпус, наряду с многочисленными комментариями, составленными в течение последних семи веков, образуют источник учений школы *ишрāқа*. Огромное сокровище мудрости, в которой многие традиции, включая зороастризм, пифагореизм, платонизм и герметическую традицию, были соединены с исламской традицией, что объясняет разнообразие формулировок, используемых ас-Сухравардӣ. Он без колебаний включал в свое мировоззрение любые близкие ему по духу элементы, обнаруживаемые в других традициях. Однако для него, конечно, как и для Ибн ‘Арабӣ, универсум является исламским, на границах его возможны определенные доисламские элементы, подобно тому, как во вселенском христианском соборе Данте могут быть обнаружены мусульманские и александрийские «украшения».

Источники учения *ишрāқизма*

Среди источников, которые повлияли на формирование учения ас-Сухравардӣ, в первую очередь и прежде всего следует отметить суфийские произведения. В частности, это сочинения ал-Халладжа и ал-Газālӣ, чья работа «*Мишкāt ал-анвār*» («*Ниша света*») имела непосредственное отношение к идее ас-Сухравардӣ о наличии связи между светом и *имāmом* (духовным предводителем). Также на становление учения ас-Сухравардӣ повлиял мусульманский перипатетизм, в особенности философия Аристотеля¹⁷, которую ас-Сухравардӣ частично критиковал, но которую считал необходимым источником для понимания *ишрāқизма*. Что касается доисламских источников, то здесь он опирался главным образом на пифагореизм и платонизм, а также на традицию герметизма в том виде, в каком она существовала в Александрии, а позднее была сохранена и распространена на Ближнем Востоке ҳаррāнскими шабейями, полагавшими корпус герметизма своим священным писанием¹⁸.

Помимо этих греческих и «средиземноморских» источников, ас-Сухравардӣ обращался и к мудрости древних персов, учение которых он пытался возродить, считая их прямыми наследниками мудрости, открывшейся древнему пророку Идрйсу, или Ухнўху, древнееврейскому Еноху, которого мусульмане отождествляют с Гермесом. В частности, им используются зороастрийские символы света и тьмы,

а также зороастрийская терминология, применяемая им в своей англелогии. Тем не менее, ас-Сухравардī ясно дает понять, что его учение не носит дуалистичный характер и он отнюдь не стремится полностью следовать эзотерическим учениям зороастрийцев. Скорее всего, он считал себя близким тем персидским мыслителям, которые обладали эзотерическим учением, основанным на единстве божественного Первоначала, и которые стоят у истоков тайной традиции зороастрийской общины. Как пишет сам ас-Сухравардī:

Среди древних персов существовала община людей, которые вели к Истине и которые были ведомы Ею по правильному Пути; эти древние мудрецы не были подобны тем, которых называют волхвами. Это их высокую и светлую мудрость, о которой свидетельствуют духовный опыт Платона и его предшественников, мы снова вернули к жизни в нашей книге «*Хикмат ал-ишрāқ*».

Не следует, однако, полагать, что ас-Сухравардī, обращаясь к столь разным традициям, стремился создать некое эклектическое учение. Скорее, ас-Сухравардī видел свою задачу в воссоединении того, что он называет *ал-хикма ал-ладунйя*, или божественной мудростью, и *ал-хикма ал-‘атйқа*, или древней мудростью, в единое целое. Он верил в то, что эта мудрость универсальна и вечна, это *philosophia perennis* и *universalis*, и что в различных своих формах она издавна существует среди древних индусов и персов, вавилонян и египтян, греков вплоть до Аристотеля, который был, по мнению ас-Сухравардī, не началом, а концом греческой философии, завершившим эту традицию мудрости ограничением ее рациональным аспектом.

В целом историко-философские идеи ас-Сухравардī представляют огромный интерес, поскольку раскрывают базовый аспект *ишрāқа*. Согласно ас-Сухравардī и многим другим средневековым авторам, мудрость, или теософия, была открыта человеку Богом через пророка Идрйса, или Гермеса, который считался в течение всего Средневековья, на Востоке, равно как и в некоторых школах на Западе, основателем философии и наук. Эта мудрость затем была разделена на две ветви, одна из которых пришла в Иран, а другая — в Египет. Из Египта эта мудрость попала в Грецию, а после из Ирана и Греции она проникла в исламскую цивилизацию. Ас-Сухравардī и в самом деле полагал, что большинство его непосредственных предшественников в исламском мире являются не знаменитыми философами, а ранними суфиями. Так, он описывает свой сон, в котором увидел автора «Теологии

Аристотеля» (надо сказать, что ас-Сухравардӣ считал автором этого текста Аристотеля, но в действительности им был Плотин), и спросил его, были ли перипатетики, как, например, ал-Фārāбӣ и Авиценна, подлинными исламскими философами. На этот вопрос «Аристотель» ответил: «Ни в коей мере. Скорее настоящими философами были суфьи ас-Бистāmӣ и ат-Тустарӣ»²¹.

Представление ас-Сухравардӣ о том, как передавалась эта универсальная мудрость посредством цепочки древних мудрецов, ряд из которых были мифологическими персидскими мудрецами и царями, может быть представлено в следующем виде:

	Гермес
	Агатедемон (Сет)
Асклепий	Персидский царь-жрец
Пифагор	Кайūмарс
Эмпедокл	Фарйдӯн
Платон (и неоплатоники)	Кай Ҳосров
Зу-н-Нӯн ал-Мисрӣ	'Абӯ Йазӣд ал-Бистāmӣ
'Абӯ Сахл ат-Тустарӣ	Мансӯр ал-Ҳалладж
	'Абу'л-Ҳасан ал-Ҳаррақанӣ
	ас-Сухравардӣ

Другими словами, учитель *ишрāқа* считал, что именно в нем воссоединяются две традиции мудрости, когда-то вышедшие из одного источника. Таким образом, ас-Сухравардӣ стремился синтезировать мудрость Зороастра и Платона, подобно тому, как три века спустя в Византии то же самое попытается сделать Гемист Плифон, хотя, безусловно, значение этих двух мыслителей несопоставимо.

Значение *ишрāқа*

Исламские историки и философы расходились во мнениях относительно значения этой формы знания, названной *ишрāқ* («[внутреннее] озарение»), в которой ас-Сухравардӣ синтезировал две традиции мудрости. Ал-Джурджанӣ в своей знаменитой работе «*ат-Та'арифāt*», или «*Дефиниции*», называет представителей *ишрāқа* «философами, чьим учителем был Платон», а то время как 'Абд ар-Раззāқ ал-Кāшанӣ в своем комментарии на «*Фусӯс ал-ҳикам*» («*Геммы мудрости*») Ибн 'Арабӣ называет их последователями Сета, который, согласно исламским источникам, был основателем ремесленнических гильдий

и от которого происходило ремесленническое посвящение, тесно связанное с традицией герметизма. Что касается Ибн Вахшйя, который, насколько это может быть точно установлено, является самым ранним автором в исламском мире, использующим термин «*ишрāқи*», то согласно ему, представители *ишрāқа* являлись классом египетских жрецов, которые были детьми сестры Гермеса²².

Из этих определений видно, что все они относят *ишрāқистскую* мудрость к доаристотелевскому периоду, когда философия еще не была рационализирована и когда интеллектуальная интуиция все еще была средством *par excellence* достижения знания. Сам ас-Сухравардй следует схожему определению *ишрāқистской* мудрости:

Несмотря на то, что до написания этой книги я написал несколько небольших трактатов о философии Аристотеля, эта книга отличается от них и содержит свой особенный метод. Весь ее материал не был собран посредством мысли и рассуждения; скорее, главную роль сыграли интеллектуальная интуиция, созерцание и аскетическая практика. Поскольку наши изречения не являются итогом рационального доказательства, а основаны на нашем внутреннем видении и созерцании, то они не могут быть разрушены посредством сомнений и искушениями скептиков. Любой странник, движущийся по дороге к истине, является моим спутником и помощником на этом пути. Образ действия учителя философии и *имāма* мудрости, божественного Платона, был такой же, и мудрецы, предшествующие во времени Платону, такие как Гермес, отец философии, следовали тому же пути. Поскольку мудрецы прошлого, по причине невежества толпы, выражали свои мысли с помощью тайных символов, то опровержения, направленные против них, относились к внешней форме этих речений, но не к их реальному содержанию. И *ишрāқистская* мудрость, чья основа и база — это два принципа света и тьмы, установленные персидскими мудрецами, такими как Джāmāсп, Фаршādшūr и Бӯзарджумихр, находится среди этих скрытых и тайных символов²³.

Типология знания

Из вышеприведенных слов ас-Сухравардй становится понятным, что *ишрāқистская* мудрость основана как на дискурсивном рассуждении и интеллектуальной интуиции, так и на формальном обучении ума и очищении души. Ас-Сухравардй фактически дал классификацию степеней тех, кто стремится к знанию, в зависимости от того,

одна или две эти способности в них развиты. Согласно ему, существует четыре типа людей²⁴:

1. Те, кто стал испытывать жажду в знании, и таким образом встали на путь его поиска.

2. Те, кто достиг формального знания и достиг совершенства в дискурсивной философии, но не знаком с гнозисом. Среди них ас-Сухравардӣ называет ал-Фārāбӣ и Авиценну.

3. Те, кто вовсе не принимает во внимание дискурсивные формы знания, но настолько очистили свои души, подобно ал-Халлāджу, ал-Бистāmӣ и ат-Тустарӣ, что достигли интеллектуальной интуиции и внутреннего света.

4. Те, кто достиг совершенства в дискурсивной философии так же, как и в гнозисе. К этой группе, членов которой он именует *хакīm мута'аллих* («божественный мудрец») — буквально теософами — он относит Пифагора, Платона, а из исламского мира к их числу относит самого себя²⁵.

Выше этих категорий стоит небесная, или невидимая, иерархия духовных существ, во главе которой стоит Полнос (қутб), или *имām* (предводитель), в отношении которого все остальные члены этой духовной иерархии действуют как его представители. Эти духовные существа в свою очередь являются средствами, с помощью которых человеческие души достигают света и становятся в итоге единими с Полносом.

Географический символизм

Перед тем как приступить к анализу различных элементов этой ишрāқистской мудрости, которая постигается посредством единства логического рассуждения и интуиции, несколько слов необходимо сказать о самом термине «ишрāқ», а также о связанном с ним географическом символизме. Как было показано в первой главе, этот арабский термин относится как к Востоку, так и к миру света, или иллюминации. И именно это двойственное значение термина и символизм направлений, свойственный ему, ас-Сухравардӣ кладет в основу своей дескриптивной анатомии космоса, подобно Авиценне, до него осуществившему то же самое, но с меньшей точностью. Священная география, на которой основана ишрāқистская доктрина, обращает горизонтальное измерение Восток—Запад в вертикальное. Другими словами, Восток обозначает мир чистого света или ангелов, лишенный всякой тьмы или материи и потому

невидимый для глаз смертных. Запад обозначает мир тьмы или материи, а средний Запад — видимые небеса, в которых свет сочетается с неполной тьмой. Таким образом, горизонтальные измерения Востока и Запада превратились в вертикальные в том смысле, что Запад считается этим земным существованием, в котором превалирует материя, средний Запад — астрономическим небом, а истинный Восток находится выше и вне видимого неба и, следовательно, скрыт от глаз смертных существ. Граница между «Востоком» и «Западом», следовательно, не является, как у Аристотеля, лунной сферой; скорее, это небо неподвижных звезд, *primum mobile*. Небо, изучаемое астрономом, является частью Запада, хотя и его более чистой частью, и поэтому находится ближе к миру света. Однако это небо все еще соединено с материей и потому лишено совершенства, которое присуще только Востоку чистых ангельских субстанций. Более того, нет четкого отличия между подлунной сферой и небом, как в системе Аристотеля.

Именно в этом контексте географии космоса мы должны понимать язык ас-Сухравардī всякий раз, когда он говорит о Востоке и Западе или восходе и заходе солнца. И именно в этом контексте происходит большинство действий его фантастических повестей, в особенности, «[Повести о] западной чужбине», в которой падение человека в мир материи символизируется его изгнанием на Запад, другими словами, его падением в колодезь в городе Қайравāн, расположенном далеко на западе мусульманского мира. Считается, что подлинным домом, им покинутым и в который он не терял надежды возвратиться, был Йемен, страна, которая расположена «на правой стороне» и, следовательно, является символом Востока Света, где душа, как ангельская субстанция, пребывала до своего отделения и падения в мир материи²⁶.

Основные положения «Хикмат ал-ишрāқ»

Для того, чтобы понять базовые принципы школы *ишрāқа*, лучше всего обратиться непосредственно к самому труду «Хикмат ал-ишрāқ» («Мудрость озарения»), краткий анализ содержания которого дан ниже. Эта книга, которая с точки зрения своего литературного стиля представляет собой одно из самых выдающихся сочинений в этом жанре, была написана в 532/1186 г. всего за несколько месяцев. Согласно свидетельству ас-Сухравардī, этот труд был неожиданно ниспослан святым духом (*рӯҳ ал-қудус*) во время, когда все семь планет распо-

ложились в созвездии Весов. Сам стиль сочинения указывает на тот факт, что оно было написано быстро, спонтанно, и обнаруживает литературный гений автора, стилистическая красота и живость которого также столь ярко обнаружили в его трудах, написанных на арабском и персидском языках.

В «*Ҳикмат ал-ишрāқ*» автор не следует обычному делению на логику, математику, физику и метафизику — хотя математический раздел некогда был уничтожен — как в случае с большинством других философских работ на арабском языке, таких, как «*аш-Шифā*» и «*Наджāt*» Авиценны, и других трех больших дидактических сочинения ас-Сухравардӣ. Этот основной труд по ишрāқистской мудрости содержит пролог и два раздела. Начинается он с логики, а завершается описанием духовного единства и экстаза.

Критика перипатетической философии

В прологе к данной работе ас-Сухравардӣ описывает процесс написания этого сочинения, характеризует его содержание и цели, преследуемые в нем. Определив, таким образом, основной характер сочинения, ас-Сухравардӣ посвящает первый раздел исследованию логики, сформулированной Аристотелем и Порфирием, не принимая, однако, их формулировки целиком (*in toto*). Вторую часть первого раздела он посвящает общему анализу некоторых аспектов аристотелевской философии, включая логику. Здесь он критикует аристотелевское определение, которое он рассматривает как тавтологию, и сводит девять акциденций к четырем: отношение, количество, качество и движение.

Что касается его общей критики Аристотеля и мусульманских перипатетиков, то она направлена на некоторые базовые принципы их философии, что имело целью подготовить почву для формулировки его собственной доктрины ишрāқизма. К примеру, он не принимает идею Авиценны и других аристотеликов о том, что в каждой существующей вещи существование первично, а сущность вторична, поскольку ее реальность зависит от существования. Для ас-Сухравардӣ, по крайней мере, согласно общепринятой интерпретации его слов, именно сущность вещи обладает реальностью и является первичной, в то время как существование играет подчиненную роль случайного свойства, добавленного к сущности. Эта точка зрения, получившая название первичность сущности (*'исāлат ал-мāхййа*), несмотря на то, что позднее принималась Мйр Дāmāдом, была жестко раскритикована

вана Муллои Ҷадрā, который интерпретировал мудрость ишрāқизма в соответствии с той идеей, что бытие первично (*'иṣāлат ал-вуджӯд*), и утверждает метафизику бытия вместо метафизики сущности ас-Сухравардī²⁷.

Ас-Сухравардī также сильно критикует Аристотеля за отказ от признания мира архетипов, или «платонических идей», во что верил его учитель, и за лишение вещей, таким образом, реальности более высших уровней бытия. Точно также он отрицает аристотелевское определение места, предпочитая концепцию, которая более близка к платонической.

Ас-Сухравардī видоизменяет систему Аристотеля тем, что отказывается от одного из его фундаментальных принципов, а именно, концепции гиломорфизма, являющейся краеугольным камнем перипатетической натурфилософии. Для ас-Сухравардī, равно как и для всей школы *ишрāқа*, универсум состоит из уровней света и тьмы, которая понимается как отсутствие света. И тела, в той мере, в какой затрагивается их материальный аспект, представляют собой ничто иное, как эту тьму, или препятствие, которое не позволяет свету проникнуть сквозь него. Что касается аристотелевской формы, то она отождествляется с ангелом, который «охраняет» и защищает каждую вещь, с тем светом, содержащимся в каждом теле, благодаря чему оно и может существовать.

Учитель *ишрāқа* также подверг сомнению перипатетические аргументы, доказывающие бессмертие души, посчитав их слишком неубедительными, и фактически обратился к проблеме исследования души с другой точки зрения. Если аристотелики были озабочены главным образом определением различных способностей души, то ас-Сухравардī интересовало доказательство божественного происхождения души и ничтожество ее настоящего существования, и, следовательно, поиск пути, благодаря которому душа может освободиться от своей земной темницы, или «западной чужбины», и однажды снова вернуться к своему подлинному местожительству, где единственно она и может обрести счастье и покой.

Наконец, необходимо также упомянуть критику ас-Сухравардī, направленную против двух теорий зрения, распространенных в Средние века. В целом аристотелики полагали, что в процессе зрения свет, исходящий от объекта, сталкивается с глазным зрачком, из которого он передается в *sensus communis* и в итоге в душу, которая таким образом «видит» объект. Математики, однако, придерживались противоположной точки зрения, согласно которой в процес-

се зрения световой конус исходит из глаза, при этом считалось, что верхушка конуса расположена в глазу, а его основание — на объекте, на который смотрят. Опровергая обе точки зрения, ас-Сухравардӣ связывал зрение с озарением, или *ишрāқом*, в котором задействованы все формы знания. Можно увидеть только освещенный объект. В этом случае душа смотрящего окружает этот объект, и он освещается ее светом. Именно этот акт освещения называется зрением, при этом даже физическое зрение отчасти разделяет освещающую природу всего знания.

Раскритиковав эти и другие принципы перипатетической философии, ас-Сухравардӣ во втором разделе своей книги обращается к обсуждению принципов *ишрāқа*. Он делит этот раздел на несколько глав, в каждой из которых, соответственно, рассматриваются значения света и его различных градаций, онтология, основанная на световой символике, ангельская иерархия, или ангелология, физика и психология, и, наконец, вопросы эсхатологии и духовного единения.

Свет светов и онтология

Согласно ас-Сухравардӣ, реальность представляет свет, который обладает различными степенями силы и яркости. Он не нуждается в определении, поскольку темное и неясное всегда определяется посредством очевидного и не существует более очевидного и ясного, чем свет; именно поэтому не существует ничего такого, в терминах чего можно было бы его определить. В действительности все вещи делаются очевидными благодаря ему, и потому они должны быть определяемы им. Чистый Свет, который ас-Сухравардӣ называет Светом светов (*нӯр ал-анвār*), является божественной сущностью, чей свет ослепителен в силу ее яркости и интенсивности. Высший Свет является источником всего существования, поскольку универсум на всех уровнях реальности состоит всего лишь из степеней света и тьмы. Или, говоря словами ас-Сухравардӣ:

Сущность Первого Абсолютного Света, Бога, дает постоянное и непрерывное освещение, посредством чего она проявляется и которым она приводит все вещи к бытию, даруя им жизнь своими лучами. Все в этом мире происходит из Света Его сущности и всякая красота и совершенство — это дар Его щедрости, а обретение полноты этого освещения означает спасение²⁸.

Онтологический статус всех существ, следовательно, зависит от степени их приближенности к высшему Свету и их собственной освещенности. Ас-Сухравардī упоминает несколько средств, с помощью которых различные сферы универсума могут быть, таким образом, выделены. К примеру, можно рассматривать все вещи с точки зрения того, являются ли они светом или тьмой. Если светом, то зависят ли они от самих себя, и в этом случае они называются невещественным светом (*нӯр муджаррад*), или они зависят от чего-то иного, и тогда они именуется акцидентальным светом (*нӯр 'арадī*). Похожим образом, тьма может быть самодостаточна, и тогда она называется мраком (*ғасаќ*), а может зависеть от иного, и тогда она именуется формой (*хай'а*).

Ас-Сухравардī также приводит классификацию существ в соответствии со степенью их понимания и сознательности. Существо либо сознает само себя, либо не помнит себя. Если оно сознательно, то оно либо самодостаточно, как в случае с высшим Светом или Богом, ангелами, человеческой душой и архетипами, либо оно зависит от чего-либо иного в том, чтобы сознать себя, подобно звездам и огню. Подобным же образом, если существо не помнит себя, то оно либо самодостаточно и тогда становится мраком, подобно всем природным телам, или зависит от иного, подобно запаху и цвету. В этом случае различные ступени космической иерархии отличаются друг от друга. Высшим критерием этого различия является степень света, который также отождествляется со знанием и самосознанием. Таким образом, универсум происходит из высшего Света — без «вещественной» и «материальной» непрерывности между ними двумя. Более того, Свет светов имеет своего заместителя, или непосредственный символ в каждой сфере. К примеру, солнце — на небе, огонь — среди элементов, возвышенный свет (*ан-нӯр ал-исфахбадī*) в душе человека. Таким образом, везде явлены Его знаки и все подтверждает Его присутствие.

Ангелы

Ангелология, которая сама по себе связана с этой обширной иерархией светов, или ангельских субстанций, находящихся между этим миром теней и высшим Светом, занимает центральное положение в учении *ишрāќа*. Ангел является и тем, кто поддерживает этот мир, и инструментом познания, и тем, чем стремится стать человек и кого он ищет в своей земной жизни²⁹. Ас-Сухравардī опира-

ется в описании различных ангельских иерархий главным образом на маздакитскую ангелологию и использует ее терминологию, которая сохранилась в персидском календаре по сей день³⁰, в названии различных ангельских светов, равно как использует и традиционную исламскую терминологию, восходящую к Корану³¹. Красота и власть ангела излучают наибольшее сияние в ишрāқистском космосе, и оно ослепляет своим блеском зрение всякого, кто ставит перед собой задачу его узреть.

Ас-Сухравардӣ не ограничивает ангелов никаким конкретным числом, которое соответствовало бы видимым небесам, как это было сделано ал-Фарāбӣ и Авиценной. Он также не ограничивает их степень свободы тремя аспектами мышления, перечисленными перипатетиками³². В действительности, он критикует своих предшественников за подобное ограничение ангельской иерархии. Для ас-Сухравардӣ число ангелов равно не десяти небам средневековой астрономии, а числу неподвижных звезд, другими словами, они неограниченны и недоступны исчислению. И способы, с помощью которых ангелы получают божественную лучезарность и освещаются ею, не ограничены никакой известной логической схемой.

Ангельская иерархия рассматривается ас-Сухравардӣ в терминах двух порядков, вертикального (*тулий*) и горизонтального (*ардӣ*). Во главе вертикального порядка стоят ангелы, самый главный из которых называется Бахманом (маздакитский Вохумен) и Величайшим Светом (*ан-нур ал-а'зам*) или Ближайшим Светом (*ан-нур ал-ақраб*)³³. Этот высший ангел порождает ангела более низкого порядка, который обретает световой импульс от него, также как и от Света светов. Этот световой импульс передается в свою очередь следующей линии до конца по вертикальному порядку, каждый член которого называется побеждающим светом (*ан-нур ал-қāхир*). Этот порядок также называется миром матерей (*уммахāt*)³⁴, поскольку все вещи в мире происходят от него, а его члены (элементы порядка) таковы, что у каждого ангела есть аспект власти (*қахр*) над расположенным ниже, а у нижестоящего — аспект любви (*махабба*), проявляемой к расположенному выше ангелу. Каждый свет является перешейком, или «чистилищем» (*барзах*), между двумя яркими светами выше и ниже его³⁵. Он действует как завеса, которая одновременно и скрывает и раскрывает свет более высокого порядка — скрывает, поскольку не пропускает его в полноте и интенсивности, и обнаруживает, поскольку позволяет определенной степени световой эманации или освещения пройти сквозь себя, чтобы позволить появиться нижестоящему члену этой иерархии.

Из мужского аспекта этой высшей иерархии, другими словами, из аспекта ее власти и созерцания, возникает горизонтальный уровень ангелов, соответствующий миру архетипов, или платоническим идеям. Члены этого уровня не порождают один другого, как это происходит на вертикальном уровне. Скорее, они сосуществуют рядом друг с другом. Все в этом видимом мире представляет собой «теургию» (*тилазм*), или «образ» (*санам*) одного из этих архетипов, «содержащий в себе» его специфическое «ангельское влияние». Именно поэтому ас-Сухравардī именуется эти архетипы «повелителями» видов (*арбāб ал-анвā*), или «повелителями» теургий (*арбāб ат-тилизм*), поскольку каждый из них властвует над частным видом, для которого он является небесным архетипом и платонической идеей. Именно здесь ас-Сухравардī в полной мере использует имена маздакидского Амшаспандса — Амеша Спентас — для обозначения архетипов различных видов. К примеру, архетип воды он именуется Хурдāдом, архетип минералов — Шахрйваром, архетип растений — Мурдāдом, архетип огня — Урдйбихиштом. Каждый из этих объектов, таким образом, подчинен частному горизонтальному ангелу, который действует как теургия. Схожим образом ас-Сухравардī отождествляет платонические идеи с отдельными силами Ахūrāмазды в зороастризме.

Вышеописанные ангельские уровни находятся все еще выше видимого космоса. Однако из женского аспекта вертикального порядка ангелов, который является аспектом любви и восприимчивости к свету и озарению, появляются неподвижные звезды, а посредством них — и другие астрономические небеса. Видимое небо является, таким образом, «материализацией» ангельских субстанций. Они действительно могут рассматриваться как кристаллизация этого аспекта ангелов, который представляет собой «не-бытие», или «недостаток», или отделение от Света светов, который только и может рассматриваться как абсолютно реальное, а значит, как лишенное каких бы то ни было недостатков.

Наконец, горизонтальный уровень ангелов порождает промежуточный ангельский уровень, который действует как заместитель и непосредственно управляет видами. Члены этого промежуточного уровня именуется «управляющими светом» (*ал-анвār ал-мудаббира*), а иногда и «господскими светом» (*ал-анвār ал-исфахадййа*). Последнее имя специально применялось к именованию тех ангелов, которые управляют человеческой душой. Эти ангелы двигают небеса любовью и охраняют все творение на земле, начиная с минералов и растений и заканчивая животными и людьми.

В случае с человеком «господский свет» существует как центр каждой души и управитель любой человеческой активности. Что касается человеческого вида в целом, то его ангелом считается Гавриил (Джибрил), архетип («повелитель») человечества (*рабб ал-нав' ал-инсāни*), которого ас-Сухравардӣ отождествляет со святым духом и духом пророка Мухаммада, а значит и с функцией откровения, поскольку Гавриил представляет высший тип раскрытия знания³⁶.

Помимо этого ангела-хранителя человеческого вида в целом, человек имеет также своего собственного ангела-хранителя, обитающего в ангельском мире. Ас-Сухравардӣ считает, что каждая душа до своего нисхождения в сферу телесности существовала в ангельской сфере. После вхождения в тело душа, или ее внутренний центр, который является бессмертным, ангельская суть, делится на две части, одна из которых остается на небе, а другая спускается в тюрьму, или в «узилище» тела. Именно поэтому человеческая душа всегда несчастна в этом мире: она всегда ищет свою вторую половину, свое небесное «*alter ego*», и не в состоянии достичь окончательного счастья и блаженства, пока не соединится со своей ангельской половиной и не возвратится в свое небесное местожительство. Человеческая энтелехия (душа), таким образом, должна однажды соединиться со своей духовной «самостью», со своим ангельским прототипом, который является ее подлинным «я», и которым он (человек) должен стать, чтобы «быть». Другими словами, он должен стать тем, чем он действительно является, и он как потерянный ребенок не может обрести покой и завершить это блуждание в лабиринте космоса, пока не воссоединится со своим ангелом-хранителем, который является его подлинным «я»³⁷.

Физика и психология

Завершив свое изучение ангельского мира, ас-Сухравардӣ приступает к описанию мира тел и душ, другими словами, к физике и психологии. Как и следует ожидать, его физика основывается на свете, а не на теории формы и материи аристотеликов, которую он отвергает. Все тела суть ничто иное, как степени света и теней, и изучение физики является изучением света, потускневшего в своей яркости и ослабленного тенями материального мира. Ас-Сухравардӣ делит тела на три класса: те, которые заслоняют свет и препятствуют ему проникнуть в них; те, которые являются прозрачными для света и не заслоняют его; и, наконец, те, которые позволяют свету проникнуть в них

в разной степени и, таким образом, сами подразделяются на многочисленные классы³⁸.

Таким образом, небеса принадлежат второй категории в светящемся состоянии, земля — к первой, вода — ко второй в своем нормальном состоянии, и воздух — к третьей категории, состоящей из многих уровней. Что касается огня, являющегося четвертым элементом, ас-Сухравардī не считает, что он представляет собой земной элемент подобно другим, а является формой света и прямым наместником высшего Света в земном окружении.

В этом ключе ас-Сухравардī продолжает обсуждение различных физических явлений, в частности, метеорологических, следуя общей перипатетической схеме, но расставляя иначе акценты. К примеру, несмотря на то, что он принимает теорию испарения, ас-Сухравардī подчеркивает значимость света во всех метеорологических явлениях и изменениях. В действительности, вся физика ас-Сухравардī базируется главным образом на изучении тел как перешейков (*барзах*) между различными степенями интенсивности света, который они отражают и передают на различных уровнях. Тела управляются небесами, небеса — душами, души — различными уровнями ангелов, ангелы — Светом светов, который владевает над всем универсумом.

Смешение элементов порождает три царства, каждый член которого представляет собой теургию отдельного ангела. К примеру, в сфере минералов золото и драгоценные камни обладают особым блеском, а результатом их воздействия на человеческую душу являются радость и счастье, поскольку свет в них родственен свету, содержащемуся в человеческой душе. Подобным же образом в растениях и животных преобладает ангельский свет, который и управляет функциями каждого вида.

В перечислении способностей вегетативной и животной душ ас-Сухравардī следует схеме Авиценны и других перипатетиков³⁹. Согласно Учителю *ишрāқа*, вегетативная душа обладает тремя базовыми способностями — питания, роста и репродукции; питание само по себе включает силы притяжения, сохранения, усвоения и отталкивания. Животная душа обладает дополнительными силами движения, состоящими из вожделения, гнева и желания, каждая из которых является особой характеристикой животной души. Но все эти способности, и в вегетативной и в животной душе, являются всего лишь аспектами ангельского света, присутствующего в каждом виде, и их функции должны быть поняты в соотношении с этим светом.

Человек, являющийся самым совершенным животным, обладает помимо вышеупомянутых чувств и пяти внешних способностей, которыми он обладает наряду с некоторыми высшими животными, еще пятью внутренними способностями, передающими впечатления, полученные из внешнего мира, наличествующему в нем «господскому свету». Данные пять чувств ас-Сухравардӣ именуется *sensus communis* и к ним относит воображение, понимание, творческое воображение⁴⁰, память и рациональную душу (*ан-нафс ан-нāтиқа*), которая в конечном итоге совпадает с «господским светом» (*ан-нур ал-исфāхбādӣ*), — эта искра ангельского света, запертая в темницу тела настолько надежно, что часто забывает свое исконное местожительство. В действительности же, ас-Сухравардӣ и представители *ишрāқа* в целом были озабочены не столько перечислением психологических способностей, сколько демонстрацией жалкого состояния, в которое впадает душа, и процесса воспоминания, который она должна осуществить, чтобы вспомнить снова свою потерянную отчизну и таким образом попытаться снова обрести ее.

Эсхатология и духовное единение

Последний раздел «*Хикмат ал-ишрāқ*» посвящен вопросу духовного единения и состояния души после смерти. Ас-Сухравардӣ в общих чертах описывает путь, благодаря которому душа, находясь в теле, может освободиться от своих материальных уз и наслаждаться сиянием ангельских светов. Целью каждого человека, каждой души, независимо от степени совершенства, должен быть поиск высшего Света в каждый момент своей жизни, даже если подлинный объект поисков не известен. Радость и блаженство возникают из осиянности небесным светом, и действительно, ас-Сухравардӣ идет так далеко, что утверждает, что человек, не испытавший радости победного света, даже не подозревает о значении радости и чем она в действительности является⁴¹. Все мелкие и преходящие радости этой жизни являются всего лишь отражением радости света и гнозиса.

Состояние души после смерти зависит от степени чистоты и знания, которой она достигла в этой жизни. Согласно этому принципу дифференциации, существует три класса людей: те, кто достиг некоторой степени чистоты в этой жизни «*су'адā*» («счастливые»); те, души которых были затемнены злом и неведением «*ашқийā*» («несчастливые»); и наконец, те, кто достиг святости и света в этой жизни, т. е. мудрецы и теософы «*мута'аллихūн*» («божественные»).

Души людей, принадлежащих к первой группе, после смерти прибывают в мир архетипов, где они наслаждаются звуками, вкусом, запахами того, что является тенью земных явлений. Души людей второй группы отправляются в мир «подвешенных» или «висящих» форм, лабиринт космического воображения, представляющий собой мрачный мир злых сил и джиннов. И, наконец, души гностиков и святых, после того, как покинули тела, поднимаются даже выше ангельского мира, чтобы наслаждаться блаженством близости высшего Света⁴².

Состояние души после смерти, страдает ли она или наслаждается счастьем, зависит от ее чистоты и совершенства в смысле полной реализации ее способностей через осознание и знание. Душа чистая и совершенная, или хотя бы обладающая одним из этих качеств, недолго страдает, будучи отделенной от этого мира, который представляет собой объект любви большинства людей на этом свете. Только душа загрязненная и несовершенная, или невежественная, отделившись от мира, испытывает непрестанные страдания. Учитель *ишрāќа*, таким образом, полагает, что человеку следует ценить драгоценные моменты жизни, дарованные ему, и тратить их на очищение своей души, которая таким образом уподобится ангелу и своему небесному прототипу.

Значение фантастических повествований

Анализ основных доктрин теософии *ишрāќа*, содержащихся в «Хикмат ал-ишрāќ», проливает свет на дидактический аспект сочинений ас-Сухравардī, в которых метафизическая истина изложена в объективной форме. Но для того, чтобы получить наиболее полное видение посылки ас-Сухравардī и всей масштабности его сочинений, необходимо также изучить фантастические повествования, небольшие по объему мистические трактаты, в которых конкретный духовный опыт передан богатым символическим языком, и где символ является неотъемлемым аспектом мистического видения. В этих коротких трактатах, во многом напоминающих средневековые символические истории типа «Парсифаля», нет попыток представить истину во всех ее аспектах. Напротив, в каждом трактате раскрывается только определенный этап духовной жизни, определенный внутренний опыт и специфический круг символов, дающий читателю представление о некоторых аспектах *ишрāќистского* универсума, равно как и о внутреннем мире самого ас-Сухравардī.

Мы не можем здесь подробно рассмотреть все повествования, но для того, чтобы получить общее представление об их содержании, необходимо сделать хотя бы краткий обзор одного из них, в частности, трактата «Песнь крыла Гавриила»⁴³, который содержит некоторые сюжетные линии, общие для всех них. Исходное повествование делится на две части. В первой части ученик, или герой повествования, удостоивается видения мудреца, который является «пророком внутри него самого», ангелом, управляющим им на пути к осознанию Истины. Он вопрошает мудреца о его подлинной отчизне и получает ответ, что тот пришел из «земли ниоткуда» (*нā куджā āбād*), буквально утопии, т. е. места, которого нет в этом мире, не существующего где бы то ни было, места, что находится вне трех пространственных измерений. Далее ученик, узнав, откуда его учитель, начинает спрашивать его относительно различных аспектов его учения.

Во второй части повествования меняется общая тональность работы. Ученик просит учителя научить его знанию о божественном мире. Учитель соглашается на эту просьбу и сначала посвящает его в тайны *джафра*, или науку о тайных эзотерических значениях букв и слов, основанную на нумерическом символизме. Далее он говорит ученику, что Бог сотворил слова (в смысле логоса) так же, как, например, ангелов, и что высшее Слово, которое намного превосходит ангелов, подобно Солнцу, превосходящему своим блеском звезды. Сам человек представляет собой слово Бога и песню крыла Гавриила. Крылья Гавриила простерты над небом и землей — этим миром теней, или Западом, который является всего лишь тенью его левого крыла, поскольку мир ангельских светов, или Восток, является отражением его правого крыла. Таким образом, все вещи в этом мире появляются благодаря песне крыла Гавриила. Именно благодаря Слову, звуку крыла этого архангела, человек появляется на свет и именно посредством Слова — божественного Имени — он сливается со своим первоначальным состоянием и божественным Источником.

Традиция *ишрāқизма*

Современные исследователи иногда обвиняют ас-Сухравардӣ в антиисламских настроениях и попытках реанимировать зороастризм в противовес исламу⁴⁴. Но это не так. Ас-Сухравардӣ действительно, как это было показано, использует зороастрийские символы для

выражения своего учения, подобно тому, как другие авторы, такие, как Джāбир ибн Хайāн, использовали символы герметизма. Однако это ни в коем случае не подразумевает, что его концепции носят антиисламский характер. Именно универсальность ислама позволила ему интегрировать в свое учение многочисленные и разнообразные элементы и тем самым дала возможность исламскому эзотеризму использовать язык предшествующих форм национальной мудрости. И именно в Иране, где школа ас-Сухравардī нашла свое продолжение, исламская духовность, выражаясь словами Л. Массиньона, была светом, в котором «Иран созерцал видимый универсум сквозь призму своих древних мифов»⁴⁵.

Традиция *ишрāқа* быстро распространилась в шиитских кругах, несмотря на то, что имела своих комментаторов и последователей в суннитском мире. Сочинения ас-Сухравардī служили основным доктринальным корпусом и источником школы *ишрāқа*. Многочисленные мыслители позднего периода продолжили эту традицию составлением комментариев и толкований на его труды. Наиболее важным комментарием на «*Хикмат ал-ишрāқ*» («*Мудрость озарения*») является комментарий Шахразури, ученика ас-Сухравардī и его близкого сподвижника, наиболее известным — комментарий Қутб ад-Дйна аш-Шйрāзй, знаменитого ученика Нафйр ад-Дйна ат-Тўсй и Садр ад-Дйна ал-Қунавй. Последний является наиболее важным толкователем учения Ибн ‘Арабй на Востоке⁴⁶. Из этих двух комментариев, написанных в VII/XIII в., именно комментарий Қутб ад-Дйна [аш-Шйрāзй] тщательно изучался в течение столетий как «официальный» комментарий на этот текст. Старинное издание «*Хикмат ал-ишрāқ*», которое использовалось в медресе, где преподавалась теософия *ишрāқа*, начиная с момента своего издания содержит на полях этот комментарий, наряду с толкованием, которое было добавлено Муллоу Садром три века спустя.

Среди комментаторов на другие работы ас-Сухравардī можно отметить Ибн Каммўну, Шахразўрй и ‘Аллāма Хиллй, которые составили комментарии на «*Талвйхāt*» («*Намеки*») в VII/XIII и VIII/XIV веках, а также Джалāl ад-Дйна ад-Давāнй (IX/XV в.) и ‘Абд ар-Раззāқа ал-Лāхйджй (XI/XVII в.), написавшие комментарии на «*Хайāкил ан-нўр*» («*Храмы света*»). Помимо этого, следует также упомянуть видных философов и мыслителей, на которых оказало влияние учение ас-Сухравардī. Когда мы говорим об этом круге, на ум сразу приходит имя Нафйр ад-Дйна ат-Тўсй, великого философа

и ученого (VII/XIII в.). Несмотря на то, что он возродил соперничающую школу перипатетической философии своим почти идеальным комментарием на «*Ишāрāt*» Авиценны, в некоторых отношениях он испытал влияние представителей ишрāқизма: к примеру, в таком вопросе, как знание Богом мира. Здесь он открыто предпочитает взглядам Авиценны воззрения ас-Сухравардӣ. С этого времени учение ас-Сухравардӣ широко распространилось среди персидских философов и мыслителей, а также в Анатолии и Индии вплоть до достижения высшего пика своего влияния на исламскую интеллектуальную жизнь в период сефевидов.

В течение сефевидского периода государственной религией Ирана стал шиизм. Ренессанс коснулся не только персидского искусства и архитектуры, известных на весь мир, но и интеллектуальных наук, которые в отличие от искусства этого периода практически оставались неизвестными внешнему миру вплоть до настоящего дня⁴⁷. Изучение философии и теософии было возрождено Мӣр Дāmāдом⁴⁸, великим учителем из Исфāхāна в эпоху Шāха ‘Аббāса, учителем, создавшим авиценновскую школу посредством интерпретации ас-Сухравардӣ, переосмысленного с шиитской точки зрения. После Мӣр Дāmāда его наиболее прославленный ученик и личность, которую в Иране рассматривают как величайшую среди мусульманских мудрецов-*хакймов*, Муллā Ҷадрā окончательно интегрировал учение ас-Сухравардӣ в свою систему. Доктрина Муллы Ҷадры также включает элементы перипатетической философии и много основных принципов гнозиса в том виде, в каком они изложены школой Ибн ‘Арабӣ, — но все они интегрированы в нее на основе шиитских учений, в частности, тех метафизических положений, которые содержатся в «*Нахдж ал-балāға*» ‘Алӣ ибн ‘Абӣ Ғāлиба⁴⁹.

Несмотря на то, что сочинения Муллы Ҷадры постепенно затмили работы ас-Сухравардӣ в официальных школах, тем не менее, именно с их помощью продолжали изучать ишрāқистские доктрины. Именно таким образом влияние ас-Сухравардӣ испытали более поздние мыслители — такие, как Хаджи Муллы Хади Сабзиварӣ⁵⁰, наиболее известный комментатор учений Муллы Ҷадры в кадjarский период, а также Шайх Аҳмад Аҳсā’ӣ, основатель шейхизма, оппонент некоторых доктрин Муллы Ҷадры. Равным образом и в Индии ас-Сухравардӣ продолжали изучать, как непосредственно на основе его текстов, так и сквозь призму работ Муллы Ҷадры, которые продолжали преподавать в мусульманских школах индийского субконтинента вплоть до наших дней⁵¹. В Иране традиционная философия и теософия пре-

подаются сегодня не только в медресе, но также и на факультете религиозных наук, или теологии, Тегеранского университета. В университете имеется специальная кафедра теософии *ишрāқа*, а также есть кафедра школы Муллы Садры⁵².

Более того, влияние ас-Сухравардī не ограничилось только исламским миром. Некоторые из его сочинений были переведены на санскрит в могольский период Индии, а некоторые были еще ранее переведены на иврит. Таким образом, его доктрины достигли культурных миров столь отдаленных и разделенных в пространстве, как еврейский и индийский. Его сочинения также тщательно изучались таинственным зороастрийским жрецом А́дхаром Кайвāном и его последователями, которые в течение сефевидского периода покинули Шйрāз, перебравшись в Индию. Вечная мудрость, которую Учитель *ишрāқа* стремился создать, или скорее воссоздать, в своей короткой земной жизни, стала, таким образом, не только доминирующим интеллектуальным стилем в шиизме, или на восточных мусульманских территориях, но и в других традициях. Во многих смыслах она стала важным элементом универсума общего дискурса, который ислам разделял с соседними традициями, универсума, в котором трансцендентное единство было раскрыто через различные проявления истины.

Примечания

¹ Относительно учения и влияния этой школы см.: *L. Gardet, M. M. Anawati. Introduction a la theologie musulmane. Paris, 1948*, а также фундаментальное исследование Г. Вольфсона, опубликованное в Гарварде: *H. A. Wolfson. The Philosophy of the Kalam. Harvard University Press.*

² О разделении наук на рациональные и традиционные см.: *Ibn Khaldun. The Muqaddimah / Trans. F. Rosenthal. Vols. II—III. New York, 1958. Chap. vi.*

³ Об истории этого периода см.: *T. W. Arnold. The Caliphate. Oxford, 1924; W. Barthold. Turkestan down to the Mongol Invasion. London, 1928; M. T. Houtsma. Recueil de texts relatifs a l-histoire des Seljoucides. Leiden, 1886—1892. Vols. I—IV; G. Le Strange. The Lands of the Eastern Caliphate. Cambridge, 1930; J. Sauvaget. Introduction a l'histoire de l'Orient musulman. Paris, 1943.* Что касается собственно степени влияния шиитско-суннитской политической власти на развитие искусств и наук, см. пролог к книге: *S. H. Nasr. Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.*

⁴ Ал-Газālī посвящены многочисленные исследования на европейских языках, поэтому он более известен, чем большинство остальных исламских мыслителей. Именно по этой причине было решено не посвящать ему отдельной главы в этой книге. Несмотря на то, что в некоторых кругах ал-Газālī

рассматривается как образец «ортодоксальности» других суфиев, тем не менее, несомненно, что он был одной из наиболее значимых фигур в исламе, которая появилась в критический момент исламской истории, когда влияние рационализма убывало и была подготовлена почва для появления доктрин ас-Сухравардӣ и Ибн ‘Арабӣ.

О жизни, учении и влиянии ас-Сухравардӣ см.: *M. Asin Palacios. La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano. Madrid; Granada, 1934—1941; Carra de Vaux. Gazali. Paris, 1902; A. J. Wensinck. La Pensee de Ghazzali. Paris, 1940; F. Jabre. La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origins psychologiques et historiques. Paris, 1959.*

⁵ Перевод этой работы на латинский язык послужил причиной того, что ал-Ғазālӣ — лат. *Algazel* — был признан Фомой Аквинским и другими схоластами за перипатетического философа. «*Мақāсид*» на самом деле представляет собой почти буквальный перевод авиценновской «*Дāнишнāме алā’ӣ*» с персидского на арабский. Но поскольку оригинал трудно понять — это была первая попытка написать аристотелевскую философию на персидском языке, а арабская версия ал-Ғазālӣ доступна для понимания, возможно, именно это стало основной причиной ее огромной популярности.

⁶ Ал-Ғазālӣ критиковал философов по многим пунктам, из которых он полагал главными три: отрицание творения *ex nihilo* («из ничего»), отрицание знания Богом частных вещей и отрицание телесного воскрешения, хотя по всем трем положениям в Коране содержатся ясные положительные ответы. См.: *W. Montgomery Watt. The Faith and Practice of al-Ghazzali. London, 1953. P. 37 ff.*

⁷ Ашариты, однако, извлекли пользу из газалиевой критики философов, и в некотором смысле эта критика может рассматриваться также и как победа теологов, особенно потому, что социально-политические условия того времени способствовали распространению их учения.

⁸ Этот великий теолог, бывший одним из самых образованных людей своего времени, должен считаться самым непримиримым после ал-Ғазālӣ критиком философов. Он составил фундаментальный комментарий к Корану «*ат-Тафсӣр ал-кабӣр*» («*Большой комментарий*»), а также «*Джāми‘ ал-‘улӯм*» («*Сборник наук*»), энциклопедию всех наук того времени. Важное значение Фахр ад-Дйна ар-Рāзӣ для философии связано с детальным анализом и критикой «*ал-Ишārāt*» Авиценны, на который поколение спустя ответил Нāсир ад-Дин ат-Тусӣ в своем сочинении «*Шарҳ ал-ишārāt*».

Об имаме Фахре, как его называют в Иране, см.: *M. Horten. Die speculative und positive Theologie in Islam nach Razi und Tusi. Leipzig, 1912; P. Kraus. The Controversies of Fakhr al-Din Razi // Islamic Culture. 1938. 12. P. 131—153; S. H. Nasr. Fakhr al-Din al-Razi // History of Muslim Philosophy / Ed. M. M. Sharif. Wiesbaden, 1963.*

⁹ Не нужно путать его с суфийскими учителями, также носящими имя ас-Сухравардӣ, в частности с Шихāбом ад-Дйн ас-Сухравардӣ, знаменитым суфием, с которым путают основателя школы ишрāқизма даже исламские историки.

Относительно четырех знаменитых ас-Сухравардӣ см.: *H. Ritter. Philologia IX: Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften // Der Islam. 1937. 24. P. 270—286; 1938. 25. P. 35—86.*

¹⁰ Среди работ А. Корбена, посвященных ас-Сухравардӣ, следует отметить перевод на французский язык нескольких небольших трудов ас-Сухравардӣ, а также: А. *Corben*. *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi)*. Paris, 1939; *Idem*. *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*. Tehran, 1946; вводная работа А. Корбена к ас-Сухравардӣ: А. *Corben*. *Opera Metaphysica et Mystica*. Vol. I. Istanbul, 1945; Vol. II. Tehran, 1952. Том первый из этих двух томов включает метафизику трех огромных трактатов ас-Сухравардӣ — «*Талвйхāt*» («*Намеки*»), «*Муқāвамāt*» («*Оборения*»), «*ал-Машāри' ва ал-мутāрахāt*» («*Истоки и вызовы*»). Том второй содержит полный текст шедевра ас-Сухравардӣ «*Хикмат ал-ишрāқ*» («*Мудрость озарения*»), а также два небольших трактата: «*Фй ал-и'тиқād ал-хукамā'*» («*Символ веры философов*»), «*Қишсат ал-ғурбат ал-ғарбийя*» («*Повесть о западной чужбине*»). Третий том, который будет опубликован совместно А. Корбеном и автором настоящей работы, будет включать полное собрание персидских сочинений, первую часть которых планировалось опубликовать в течение 1963 г.

¹¹ Скучное внимание арабских исследователей к ас-Сухравардӣ представляет собой главным образом результат распространения исследований А. Корбена в арабских странах. В качестве примера можно упомянуть работы: *Sami al-Kiyali*. *Al-Suhrawardi*. Cairo, 1955; *Ahmad Amin*. *Hayu ibn Yaqqan li ibn Sina wa ibn Tufail wa'l-Suhrawardi*. Cairo, 1952, а также разделы, посвященные Сухравардӣ в работах: *Ibrahim Madkour*. *Fi'l-falsafat al-islamiyah*. Cairo, 1947; *'Abd al-Rahman Badawi*. *Shakhsiyat qaliquah fi'l-islam*. Cairo, 1946. Последняя работа содержит арабский перевод вышеупомянутой монографии А. Корбена («*Suhrawardi d'Alep*»).

Известно также иранское литографическое издание текста «*Хикмат ал-ишрāқ*» с различными комментариями и глоссами. Этот текст является базовым для исламских образовательных заведений (*медресе*); несколько персидских трактатов ас-Сухравардӣ были опубликованы Махдӣ Байāни и Муҳсином Ҷабā. Существует также работа, которая рассматривает некоторые базовые идеи ас-Сухравардӣ: *Ali Akbar Danasirish*. *Afkar-I Suhrawardi wa Mulla Sadra*. Tehran, 1316. См. также: *S. H. Nasr*. *Suhrawardi // History of Muslim Philosophy*. В последней работе разбирается материал, обсуждаемый в данной главе.

К числу наиболее важных работ, написанных до А. Корбена на европейских языках по этой теме, некоторые из которых содержат ошибочные интерпретации, относятся нижеследующие: *Carra de Vaux*. *La Philosophie illuminative d'apres Suhrawardi maqtoul // Journal Asiatique*. 1902. 19. P. 63—94; *M. Horten*. *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*. Halle, 1912, а также издание и перевод на английский язык некоторых трактатов ас-Сухравардӣ, осуществленные О. Спайесом (O. Spies).

¹² Под теософией понимается та форма мудрости, которая не является ни философией, ни теологией, а представляет собой знание божественных тайн, а не современные псевдо-духовные течения.

¹³ Наиболее надежным источником биографии ас-Сухравардӣ является «*Нузхат ал-арвāх ва раудат ал-афрāх*», работа по истории философии, составленная его учеником и одним из наиболее выдающихся комментаторов его трудов, Шамс ад-Динном аш-Шахразурӣ. Оригинальный арабский текст этой важной ра-

боты до сих пор не издан, однако его персидский перевод, осуществленный Диā' ад-Дйном Дуррй, увидел свет в Тегеране в 1317/1938 г. Изложение биографии ас-Сухравардӣ можно найти в вышеупомянутых трудах А. Корбена.

¹⁴ Похожую классификацию можно найти у А. Корбена. Отчасти мы следуем этой классификации, основанной на четырех типах работ, но с некоторыми отличиями.

¹⁵ 'Айн ал-Қудāt, чей жизненный путь очень напоминает судьбу ал-Ҳаллādжа и ас-Сухравардӣ, поскольку он также в раннем возрасте встретил трагическую смерть, был одним из значительных суфиев более позднего периода, чье учение во многом схоже с учением ас-Сухравардӣ, хотя он и не был *ҳакимом* или теософом, а являлся чистым суфием, получившим философскую подготовку. Его работы «*Зубдат ал-ҳақā'иқ*» («*Квинтэссенция истин*») и «*Тамхйдāt*» («*Пролегомень*»), недавно опубликованные 'Афйфом 'Усайрāном (Тегеран, 1340), входят в число наиболее важных суфийских текстов, написанных до Ибн 'Арабӣ.

¹⁶ Комментарий на «*Фусўс...*» ал-Фārāбӣ также приписывается ас-Сухравардӣ, но рукопись этого сочинения так и не была обнаружена.

¹⁷ В начале своей работы «[*Повесть о*] *западной чужбине*» ас-Сухравардӣ пишет, что Авиценна достиг источников мудрости ишрāқа, но не сумел их полностью раскрыть. См.: *H. Corbin* (ed.). *Opera...* II. P. 275.

¹⁸ См.: *L. Massignon*. *Inventaire de l'Hermetisme arabe // A. J. Festugiere, A. D. Nock*. *La Revelation d'Hermes Trismegiste*. Paris, 1948. Vol. I, а также все еще актуальное исследование: *D. Chwolsohn*. *Die Ssabier und der Ssabismus*. St. Petersburg, 1856.

¹⁹ *Kalimat al-tasawwuf*. MS. Istanbul, Ragip 1480, fol. 407b. См. также: *H. Corbin*. *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi*. Tehran, 1948. P. 24.

Сочинение «*Калимат ат-таṣаввуф*» («*Слово о суфизме*») содержит много базовых учений ас-Сухравардӣ и предполагает тщательное исследование при критическом издании этого текста. Достаточно интересно, что существовал комментарий на этот текст, написанный Муҳаммадом Алӣ Исфāхāнӣ, известным как 'Алӣ Ҳазйн, персидским мудрецом XI/XVIII века, уехавшим в конце своей жизни в Бенарес, где и находится его могила. Большинство современных суфиев Бенареса возводят свою духовную генеалогию к нему. Однако его комментарий, который связывает всю его школу со школой ас-Сухравардӣ, вероятно, утерян.

²⁰ Ас-Сухравардӣ достаточно ясно заявляет о своей вере в универсальность традиционной мудрости в шестой книге «Физика» его работы «[*ал-Машāри' ва*] *ал-мутāраҳāt*». См.: *H. Corbin* (ed.). *Opera...* I. P. xii.

²¹ Описание этого сна изложено в 55-м разделе «Метафизики» в книге «*Талвйҳāt*» («*Намки*»), а также в книге: *H. Corbin*. *Les motifs zoroastriens...* P. 28—29.

²² См.: *Ibn Wahshiyah*. *Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters*. London, 1806. P. 100, а также: *H. Corbin*. *Les motifs zoroastriens...* P. 18, и *H. Corbin* (ed.). *Opera...* Vol. I, где А. Корбен дает информацию, кратко изложенную нами выше.

²³ *H. Corbin*. *Opera...* II. P. 10—11.

²⁴ *Ibid*.

²⁵ С этого времени в Иране это становится названием цепи мудрецов. Мулла Садра, великий сефевидский философ-*хаким*, был прозван *Садра ал-мута'аллихийн* («самый главный среди теософов»).

²⁶ Йемен означает также правую руку в переводе с арабского и имеет обобщенное значение Востока Светов, поскольку если встать лицом к северу, то с правой стороны будет Восток. Мусульманские авторы идентифицировали его с правой стороной долины, из которой Моисей слышал голос Бога на Синае, а также с мудростью Соломона и, следовательно, с мудростью, основанной на откровении и *ишрāке* (внутреннем озарении). Некоторые авторы, подобно Мйр Дамāду, авторитетному сефевидскому мыслителю, противопоставляли *хикмат-и йунāний*, или греческую философию, означавшую рационалистическую философию, и *хикмат-и йамāний*, или йеменскую мудрость, то есть мудрость, основанную на *ишрāке*. В этой связи можно также вспомнить то, какую важную роль играл Йемен среди розенкрейцеров. Их адептам повелевалось идти «в Йемен» в поисках знания. Более того, согласно некоторым традициям, Христиан Розенкрейц, основатель этого ордена, уехал в Йемен, когда увидел, что условия неблагоприятны для его дальнейшей активности в Европе. См.: *R. Kienast. Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreutzer-Schriften. Leipzig, 1926. P. 113 ff.*; *H. Corbin. Le Recit d'initiation et l'Hermetisme en Iran // Eranos-Jahrbuch. 1949. 17. P. 136—137.*

²⁷ Этот сложный вопрос, ставший центральным в спорах более поздних школ Ирана, был полно рассмотрен нами в главе о ас-Сухравардї в работе «История мусульманской философии». Что касается позиции Муллы Садры относительно этого вопроса и его взглядов о первоначале бытия, см.: *S. H. Nasr. Sadr al-Din Shirazi, His Life, Doctrines and Significance // Indo-Iranica. 1961. December. 14. P. 6—16*, а также введение к работе: *Mulla Sadra. Se Asl. Tehran, 1340*. См. также: *Sayyid Abu'l Hasan Qazwini. The Life of Sadr al-muta'allihin Shirazi and a Discussion of Motion in the Category of Substance*, а также: *Sayyid Muhammad Husain Tabataba'i. Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi, the Renewer of Islamic Philosophy in the 11th/17th century // Mulla Sadra Commemoration Volume. Tehran, 1340. P. 7—21, 22—34* соответственно.

В школе *ишрāка* есть более поздние учителя, подобно современному персидскому *хакиму* (философу) Сайиду Мухаммаду Казиму 'Асҫāру, который интерпретирует свет в учении ас-Сухравардї как соответствующий бытию на языке Муллы Садры и указывает на отсутствие как таковых фундаментальных отличий в этом вопросе между двумя школами. М. Хортен также поднимает и обсуждает данный вопрос в своих исследованиях о Мулле Садре и ас-Сухравардї.

²⁸ Этот пассаж из «*Хикмат ал-ишрāк*» взят из английского перевода М. Смит: *M. Smith. Readings from the Mystics of Islam. London, 1950. P. 79.*

²⁹ Эта идея также существовала и в средневековом христианстве, где монашеские ордена понимались в соответствии с представлениями об ангелах. Действительно, можно найти много соответствий между ангелологией ас-Сухравардї и ангелологией, отраженной в «*Celestial Hierarchies*» Дионисия Ареопагита, чьи труды были главным источником в исследованиях ангельского мира в средневеке на латинском Западе.

³⁰ В настоящем солярном календаре Джалālӣ имя каждого месяца соответствует имени ангела, который, согласно зороастризму, управлял каждым месяцем. Более низкие божества, называемые *йазатас*, управляли отдельными днями месяца. См.: A. V. W. Jackson. *Zoroastrian Studies*. New York, 1928. Chap. V.

Ас-Сухравардӣ также использует имя маздикитского ангела или божественной судьбы и силы *хурра* (авестийское *кварна*, *фарра* (на языке *парси* (пазэнд)) для обозначения особенной славы и света, характеризующих ишрāқистского мудреца. См.: H. Corbin. *Opera...* II. *Prolegomena*. P. 37—38, а также его же: *Les Motifs zoroastriens...* P. 36—45.

³¹ В любом случае существует глубокое сходство между зороастрийской ангелологией и ангелологией, присущей семитским религиям, что дает повод полагать, что иудейская ангелология берет свое происхождение из зороастрийской. Что касается исламской ангелологии, которая происходит из Корана и имеет сходство с иудейской, то об этом см. подробнее: F. Schuon. *L'Œil du Coeur*. Paris, 1950, глава под названием «*ан-Нур*».

³² Три аспекта, упомянутые Аристотелем, — это осмысление интеллектом необходимого Бытия как необходимого, себя же самого как возможного и себя же как необходимого благодаря чему-то иному, отличному от него самого. См. предыдущую главу об Авиценне.

³³ Можно видеть, что ас-Сухравардӣ использует язык зороастризма, но соотносит его с кораническим языком.

³⁴ Не путать с термином «*уммахāt*», используемым в перипатетической философии для обозначения четырех элементов — огня, воздуха, воды и земли — из которых «были порождены» все три царства.

³⁵ Относительно этой схемы ангелологии см.: H. Corbin (ed.). *Opera...* II. 125 ff.

³⁶ Данное отождествление стало решающим в размышлениях некоторых поздних шиитских мыслителей, интегрировавших ишрāқистскую теософию в шиизм.

³⁷ Эта замечательная концепция, которой придерживался ас-Сухравардӣ и многие другие представители ишрāқа и суфизма, соответствует маздактскому концепту ангельского воинства, именуемого *фарахвашйс*, которое опекает все души в этом мире и с представителем которого каждая душа соединена. См: Jackson. *Zoroastrian Studies*. P. 59—60; R. C. Zaehner. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London, 1961. P. 146—148; H. Corbin. *Les Motifs zoroastriens...* Pt. III.

Не следует думать, однако, что ас-Сухравардӣ сводит высшее единение к ангельскому уровню, а не к единству с высшей Самостью. В своем трактате «*Сафйр-и сймурғ*» (Tehran National Library. MS. 1758. P. 11—12) он делит тех, кто достиг интуитивного знания, на пять категорий: те, кто говорит: «*Лā илāха илла Аллāх*» («Здесь нет божественности, но только Божественное»); далее на более высоком уровне находятся те, кто говорит: «*Лā хува иллā хува*» («Здесь отсутствует “оность”, есть только “Он”»); далее [находятся те, кто говорит]: «*Лā ’анта иллā ’анта*» («Здесь нет “ты-вость”, но только (Божественное) “Ты”»); затем [находятся те, кто говорит]: «*Лā ’анā илла ’анā*» («Здесь нет “Я-йность”, но только (Божественное) “Я”»); и, наконец, те, кто осуществили высшее единство и говорят: «*Куллу шай’ин хāликун иллā важхаху*» («Все тленно, кроме Его Лица»).

³⁸ Относительно дискуссии о физике см.: *H. Corbin* (ed.). *Opera...* II. 187 ff.

³⁹ Относительно психологии ас-Сухравардӣ см.: *Ibid.* P. 203 ff.

⁴⁰ Ас-Сухравардӣ также верит в существование отдельного космического воображения, в котором душа путешествует, чтобы добыть формы, возникающие затем в человеческом воображении. Этот промежуточный мир, который также именуется миром «подвешенных», или «висящих» форм (*ас-сувар ал-му‘аллақа*), или миром тонких тел или подобий (*‘алам ал-миṣāl*), находится между видимым миром и миром архетипов и играет основную роль в таких вопросах, как творение и эсхатология в учении ас-Сухравардӣ, Ибн ‘Арабӣ и Муллы Ṣадры. См.: *H. Corbin*. *L’Imagination creatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*. Paris, 1958. Part II.

⁴¹ *H. Corbin* (ed.). *Opera...* II. P. 225.

⁴² Эсхатология ас-Сухравардӣ, рассмотренная Муллой Ṣадрой в его комментариях на последний раздел «*Хикмат ал-ишрāқ*», исследована в большой статье А. Корбена, которая должна выйти в юбилейном томе, посвященном Мулле Ṣадре. Данный том планируется к изданию иранской общиной Калькутты.

⁴³ Я выбрал этот трактат, поскольку уже есть хороший перевод и комментарий на него на европейском языке. См.: *H. Corbin, P. Kraus*. *Le Bruissement de l’aile de Gabriel // Journal Asiatique*. July—September. 1935. P. 1—82.

⁴⁴ См. к примеру работу: *A. von Kremer*. *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*. Leipzig, 1868. P. 89—100, в которой учение ас-Сухравардӣ рассматривается в разделе, озаглавленном как «*Antiislamische Bestrebungen*».

⁴⁵ *L. Massignon*. *Salman Pak et les premisses spirituelles de l’Islam iranien*. Paris, 1914. P. 11.

⁴⁶ Именно благодаря Қутб ад-Дїну [аш-Шїрāзї] между школами Ибн ‘Арабӣ и ас-Сухравардӣ постепенно началось *rapprochement*, кульминацию которого знаменует собой Мулла Ṣадрā.

Здесь следует также добавить, что среди последователей школы *ишрāқ* важное место занимало изучение света и световых феноменов, и, возможно, не является случайным то обстоятельство, что первое верное объяснение радуги в средневековый период содержится в комментарии Камāl ад-Дїна ал-Фāрсї, составленного на «*Китāб ал-манāзир*» («*Книгу Оптику*») Ибн Хайсама. Камāl ад-Дїн был студентом Қутб ад-Дїна аш-Шїрāзї, и согласно его собственным высказываниям, узнал эту теорию от своего учителя.

⁴⁷ До исследований А. Корбена единственными работами по сефевидской школе, написанными на европейском языке, были работы М. Хортена. Помимо его вышеупомянутого исследования ас-Сухравардӣ, были также опубликованы две работы по Мулле Ṣадре (*M. Horten*. *Die Gottesbeweise bei Schirazi*. Bonn, 1912; *Idem*. *Das philosophische System von Schirazi* (1640). Strassburg, 1913). См. также работу: *Comte de Gobineau*. *La Philosophie et les religions dans l’Asie central*. Paris, 1923. Также существует четвертый том «*Краткой энциклопедии Ирана*» Э. Брауна (*E. G. Brown*. *Literary History of Persia*), в котором различные авторы этого периода упоминаются главным образом с точки зрения литературы, чего, собственно, и следует ожидать от подобной работы. Работа Муḥаммада Иқбāла «*Развитие метафизики в Иране*» (*Muhammad Iqbal*. *Development of Metaphysics in Persia*. London, 1908) представляет определенную ценность, несмотря на наличие

ошибок, включая приписывание возникновения *бāбизма* школе Муллы Ҷадры. Последнее не соответствует истине, хотя Бāб и на самом деле был учеником Шайха Аҳмада Аҳсā'ӣ, написавшего комментарий *против* работ Муллы Ҷадры. См. мою статью на персидском языке «Знакомство с Муллой Ҷадрой на Западе» (Mulla Sadra. Commemoration Volume. P. 51—62).

⁴⁸ Относительно Мир Дāmāда и его учеников см.: *H. Corbin. Confessions extatique de Mir Damad // Melanges Louis Massignon. Damascus, 1956. P. 331—378; S. H. Nasr. The School of Ispahan // History of Muslim Philosophy.*

⁴⁹ Относительно важности работы «*Нахдж ал-балāға*» в более поздних школах *хикмы* и общей связи философии, теософии и суфизма с шиизмом см.: *Muhammad Husain Tabataba'i. Musahibat' i ustad Tabataba-I ba professor Henry Corbin dar barih' I shi' ah, Maktab-I tashayyu', yearbbook N 2 (Qum, 1339). P. 119 ff.*

⁵⁰ Относительно Сабзивāрӣ см.: *M. Iqbal. The Development of Metaphysics in Persia. P. 175—186, а также главу о Сабзивāрӣ в книге: S. H. Nasr. A History of Muslim Philosophy.*

⁵¹ Несмотря на то, что все еще точно не известно, каким путем исламская философия и особенно ее поздние метафизические школы достигли Индии, степень влияния учений ас-Сухравардӣ и Муллы Ҷадры может быть оценена с помощью количества комментариев и толкований, составленных индийскими мусульманами на их сочинения, находящихся в библиотеках «Raza library» в Рампуре и «Khuda-Baksh library» в Патне, а также благодаря их ощутимому влиянию в таких более поздних индийских философских трудах, как «*аш-Шамс ал-бāзиға*» («*Восходящее солнце*»), являющемся наиболее популярным текстом по философии в традиционных школах субконтинента. См.: *Tara Chand. Growth of Islamic Thought in India // History of Philosophy East and West. I. P. 488—514, и особенно p. 507.*

Доктрины ас-Сухравардӣ и Муллы Ҷадры, особенно последнего, продолжали изучаться в исламских школах Индии, в частности, в шиитских, наподобие тех, которые существовали в Лакнау и Рампуре, несмотря на то, что начиная с 1947 года по причине потери источников пожертвований и недоступности арабских и персидских книг, эти школы лишились своих лучших учителей. См.: *Abu Mahfuz Ma'sumi. Sadr al-Din al-Shirazi // Indo-Iranica. 1961. December. 14. P. 27.*

⁵² Первым заведующим был Маҳмūd Шахāбӣ, известный западному миру благодаря своей статье о двенадцатом шиитском имāме, опубликованной в книге: *Kenneth Morgan. Islam, the Straight Path, а вторым был Махдӣ Илāхӣ Қумшахӣ, чей комментарий на Коран, Дивāн (собрание) суфийских поэм, комментарий на «Фусӯс...» Ибн 'Арабӣ и «Илāхийāt хāсс ва 'āмм» («Общие и частные теологические науки») хорошо известны в персоязычном регионе.*

Что касается учителей исламских образовательных заведений *медресе*, то особого упоминания заслуживают Сайид *Муҳаммад Кāзим 'Ассāр*, профессор Тегеранского университета и *медресе* Сепаксālār; Сайид 'Абу'л-Ҳасан Қазвинӣ, возможно, самый великий из ныне здравствующих учителей традиционной философии, проживающий в Қазвине, где и преподает небольшой группе учеников; Сайид *Муҳаммад Ҳусайн Табāтабā'ӣ*, самый влиятельный учитель в Қуме, современном центре шиитских исследований и наиболее плодovitый комментатор-

ḫakīm в Иране. Его сочинения включают трехтомную работу «'Усūл-и ал-фалсафа» («Принципы философии») с комментарием на труды Муртиды Мутаххарī, двенадцатитомный комментарий на Коран, «ал-Мйзāн» («Весь»), одиннадцать томов которого уже опубликованы, ответы на вопросы, заданные ему Анри Корбенем, опубликованные во втором ежегоднике «Мактаб-и ташайу». На данный момент он готовит в Тегеране новое издание «Асфār» Муллы Ṣадры со своим собственным комментарием к нему.

ИБН 'АРАБИ И СУФИИ

Суфийская традиция

Суфизм как путь духовного совершенствования, достижения святости и мистического знания представляет собой внутренний аспект исламского откровения, сердцевиной, внутренним, или эзотерическим, измерением которого он в действительности является¹. Он получил свое название в более поздний период, а некоторые его положения были заимствованы из учений неоплатонического и герметического происхождения. Однако содержание суфизма, его основные учения и методы, восходят к Откровению и тесным образом связаны как с духом, так и с формой ислама, представленного в Коране, его наиболее реальным и конкретным воплощением². Для человека, ставшего на путь суфизма и живущего как «последователь Пути»³, первым и самым совершенным суфием был пророк Мухаммад, после которого представителем исламского эзотеризма *par excellence* был 'Али ибн 'Аби Тāлиб.

Во времена пророка [Мухаммада], когда, если так можно выразиться, врата небесные были открыты, напряженность духовной жизни и близость к источнику Откровения не допускали абсолютного разделения исламской традиции на экзотерический и эзотерический компоненты, или *шарī'at* и *тарйқат*, хотя оба они существовали в исламе с самого начала. Целостность традиции была подобна расплавленной лаве, которая не «застывала» и не распадалась на различные элементы, пока иссушающее влияние времени и развращающие условия этого мира постепенно не «остудили» ее и не привели к затвердеванию. Можно заметить, что в течение первых двух столетий существования этой традиции, характеризуемой быстротой экспансии, не существовало ни кодифицированной школы религиозного Закона, ни четко организованного суфийского братства, или ордена⁴. Можно также заметить, что в III/IX веке кодифицируются школы Закона, или *шарī'ата*, и в это же самое время начинает формироваться суфизм как особый элемент в исламской общине, а его учения и методы стали

распространяться братствами, каждое из которых направлялось учителем и часто именовалось его именем.

Дух, витавший «в воздухе» в начальный период Откровения, таким образом, соединился с различными братствами и соответственно продолжал существовать как живая духовная традиция. Поздние суфии не практиковали ничего, что до них не практиковалось бы пророком и его сподвижниками, в особенности ‘Али́ [ибн ‘Абй̄ Тāлибом], ‘Абӯ Бакром, ‘Абӯ Зарром, Салмāном [ал-Фāрисй], Билāлом [ал-Хабашй] и другими его соратниками, получившими его «эзотерические наставления». Пророк имел обыкновение уединяться (*халва*) в тихих и отдаленных местах, как, например, пещера Хирā’ горы [Джабал ан-Нūr], особенно в середине месяца мусульманского поста Рамадāн, а в поздний период своей жизни — в мечети Медины. Всякий раз в своем уединении он совершал основной ритуал обращения к Богу (*зикр*). Он также призывал своих сподвижников «помнить Бога» и взывать к Его имени как наедине, так и находясь среди людей.

Именно на базе этих и других действий и изречений пророка суфии по настоящий день основывают свои методы и практики. И именно суфии всегда считали себя наиболее ревностными последователями учений пророка и стремились следовать его личному примеру в каждый момент своей жизни, что выражено в словах великого суфийского учителя III/IX века: «Все Пути (суфизма) открыты лишь тому, кто следует стопам Поборника [веры]»⁵. Таким образом, суфизм представляет собой внутренний аспект учения пророка, постепенно оформлявшегося в течение II/VIII и III/IX вв. под этим именем, обозначившим эзотерическое измерение ислама⁶.

Невозможно говорить об истории суфизма в настоящем значении этого слова, поскольку в сущности своей суфизм не имеет истории. Но поскольку в каждую эпоху суфизм раскрывал свои принципы в языке, соответствующем ментальным и психологическим особенностям этого периода, и поскольку в течение столетий возникали и развивались различные школы толкования [этих принципов], в свою очередь соответствующие «запросам» различных человеческих типов, то имеет смысл говорить о различных особенностях суфийской традиции в каждый период времени⁷. Можно говорить о раннем аскетизме, рецитации Корана и собирателях *хадйсов*, сохранивших учение пророка для последующих за сподвижниками поколений, многие из которых были мусульманскими «святыми». Здесь можно упомянуть такую значимую фигуру первых двух столетий существования ислама, как ал-Хасан ал-Басрй̄, чья продолжительная жизнь (21/643—110/728)

фактически пришлась на три поколения мусульман со временем самого пророка⁸.

Исключительным значением в течение первых двух столетий обладали также шиитские имамы, первые восемь из которых играли главную роль в раннем периоде развития суфизма. В шиизме, который, по сути, является «исламом 'Али [ибн 'Аби Талиба]» и основывается на идее духовного и временного преемства 'Али от пророка, имамы, включающие самого 'Али и его потомков, являются носителями пророческого света и эзотерическими представителями пророка. Помимо этого, многие из них играли существенную роль в формировании суфийских братств, получивших развитие в суннитском мире, и фигурируют в их духовных родословных (*силсила*). Практически все суфийские братства возводят свое происхождение к первому шиитскому имаму 'Али [ибн 'Аби Талибу], а многие поздние суфии были учениками различных имамов, в особенности, шестого имам, Джа'фара ас-Садика (88/702—148/765), и восьмого, 'Али ар-Рида (ок. 148/765—203/818). Более того, некоторые имамы оставили несколько прекрасных страниц об исламском гнозисе в своих трудах, среди которых самыми важными являются «*Нахдж ал-балига*» первого имама и «*Сахифат ас-саджадийа*»⁹ четвертого имам Зайн ал-'Абидина.

III/IX столетие отмечено появлением многих знаменитых суфиев, чьи красноречивые изречения отпечатались в душах суфиев более поздних поколений. Среди известных личностей этого периода можно отметить Зун-Нуна, багдадского «святого» ал-Мухасиб¹⁰, принца Ибрахима ал-Адхама, который подобно Гаутаме Будде покинул свою страну, чтобы обрести божественные знания, мудреца из Хорасана Байазда ('Абу Йазда) ал-Бистам¹¹, чьи парадоксальные изречения, или «теофанические выражения», основанные на его опыте высшего единства, прославили его как представителя наиболее интеллектуальной формы суфизма.

К концу III/IX столетия появляется умеренная багдадская школа, возглавляемая ал-Джунайдом, вокруг которого объединяются такие фигуры, как ан-Нури и аш-Шибли, и с которым связано имя суфийского мученика ал-Халладжа. Этот великий суфий, который достаточно хорошо известен в западном мире благодаря исследованиям Л. Массиньона, представляет собой во многих отношениях духовный тип, близкий Христу, но в рамках исламской традиции, а его «страдания», по выражению Л. Массиньона, обладают определенным сходством со страданиями Христа. Ал-Халладж оставил несколько

прекрасных поэм на арабском языке, а также несколько изречений, которые до сих пор определяют духовный горизонт суфизма. Его знаменитое изречение «*анā ал-хаққ*» («Я есть Истинный») стало подтверждением того факта, что суфизм является подлинным мистицизмом и что, когда снято покрывало инаковости, то именно Бог внутри каждого из нас говорит «Я».

В течение IV/X века, в период расцвета исламского искусства и науки¹², суфийская традиция обогатилась большими дидактическими работами. Появляется также и новое средство — персидская поэзия, которая с этого времени стала одной из главных форм выражения суфизма. В это столетие появились такие классические «руководства» по суфизму, как «*Китāб ал-лума‘ [фй ат-тасаввуф]*» («Книга “Проблески [знаний о суфизме]”») ‘Абӯ Насра ас-Сарраджа¹³, «*Китāб ат-та‘арруф [лй-мазхаб ‘ахл ат-тасаввуф]*» («Книга “Введение [в суфийское учение]”») ал-Калāбāзй¹⁴, «*Кашф ал-махжӯб*» («Раскрытие сокрытого») ал-Худжвйрй, первая суфийская прозаическая работа на персидском языке, «*Қўт ал-қулӯб*» («Пища сердец») ‘Абӯ Ғалиба ал-Маккй и знаменитое произведение «*ар-Рисāла ал-қушайрййа*» («*Кушайриево послание*»). Все эти работы до сих пор остаются для адептов суфизма предметом изучения, особенно последний труд, который является наиболее популярным дидактическим трудом, затрагивающим практический аспект суфизма. Здесь собраны прекрасные изречения, экстатические высказывания и мудрые афоризмы ранних суфиев, а также изложены правила и условия для мистика, следующие по «Пути».

В это столетие современником Авиценны ‘Абӯ Са’йдом Ибн Аби’л-л-Хайром было также составлено первое суфийское четверостишие на персидском языке¹⁵. Один из наиболее известных суфийских авторов, Хвāджах ‘Абдаллāх ал-Ансāри, чья работа «*Манāзил ас-са’ирйн*» («*Привалы путников*») являлась в течение веков объектом многочисленных исследований и комментариев, написал несколько важных трактатов на персидском языке. Его «*Мунāджāt*» («*Мольба*»)¹⁶ являются на сегодняшний день наиболее известным классическим трудом, написанным на этом языке. Таким образом, персидский язык, в дополнение к арабскому, стал одним из главных средств выражения и распространения суфийского учения, подготовив почву для Санā’й, ‘Атṭāра, несравненного Рӯмй, Шабистарй, Са‘адй и Хāфиза, в трудах которого «алхимическое» обращение с суфийской поэзией достигает своей кульминации. Благодаря этим ярким поэтам учение суфизма распространилось в восточных провинциях ислам-

ского мира — в Иране, Центральной Азии, Индии, на Яве и Суматре. А перевод некоторых из этих работ привлек внимание к суфизму таких европейских мыслителей и поэтов, как Гёте и Гердер.

В течение того же столетия в суфизм начинают проникать принципы философии, теологии и юриспруденции. Ранее было упомянуто, что учитель перипатетических философов, Авиценна, обращал внимание на некоторые элементы суфизма, равно как и его современник ‘Абӯ Хаййāн ат-Таухидӣ. А содержание «Посланий» Братьев чистоты даже в научных вопросах являет определенное сходство с суфийскими доктринами; аналогичное можно заметить и в случае с корпусом сочинений, приписываемых Джāбиру ибн Хаййāну, суфию, написавшему, по всей вероятности, несколько работ из этого корпуса. Существовала, однако, и противоположная тенденция восприятия некоторых суфийских космологических учений, обнаруживаемая в сочинениях Авиценны, Братьев чистоты и других, объединяющая их с метафизической точки зрения. В этой связи интерес представляет андалузский мыслитель Ибн Масарра, чьи космологические идеи опередили учения Ибн ‘Арабӣ, по сути заимствовавшего их¹⁷.

Тем не менее, среди теологов и *фақихов* существовала также оппозиция, которая усилилась в течение V/IX столетия при правлении Сельджуков и времени учреждения новых университетов, что изменило атмосферу предшествующего столетия. Именно в противовес этой оппозиции на сцене появляется ‘Абӯ Хāмид ал-Ғазālӣ с целью «легимитизации» суфизма в официальных кругах и достижения согласия между эзотерическим и экзотерическим аспектами ислама. Как было упомянуто в предшествующей главе, ал-Ғазālӣ, по сути, придал конкретную форму некоторым учениям суфизма, обеспечив ему свободное развитие внутренней жизни в лоне мусульманской общины. Таким образом, его апология суфизма определила статус суфийских братств, их учений и практик в рамках всей религиозной общины. Более того, в некоторых своих более эзотерических трактатах, таких, как «*Мишкāt ан-анвār*» («*Ниша света*») и «*ар-Рисāла ал-ладунӣя*» («*Послание о Божественном знании*»)¹⁸, он рассматривает суфийские доктрины, предвосхищая стиль сочинений Ибн ‘Арабӣ.

В период от ал-Ғазālӣ до Ибн ‘Арабӣ существовало много видных суфиев, о которых необходимо сказать несколько слов. В Иране это Ахмад ал-Ғазālӣ (брат знаменитого ‘Абӯ Хāмида ал-Ғазālӣ), написавший трактат о божественной любви под названием «*Савāнӣх ал-‘ушшāқ*» («*Интуиция любящих*»)¹⁹, а также ‘Айн ал-Қудāt, кото-

рый дает интерпретацию суфийских учений в манере, напоминающей Ибн 'Арабӣ. Что касается Магриба, или Запада исламского мира, то здесь можно отметить фигуру Ибн 'Арйфа, автора хорошо известного «*Мах̣āсин ал-мадж̣āлис*» («*Достоинства суфийских собраний*»), 'Абӯ Мадйана, учителя Ибн 'Арабӣ, так часто упоминаемого в его работах, Ибн Қасий, основателя «Монашеского государства» *мурйдов* (или «адептов») в Алгарбесе на юге Португалии, с которым Ибн 'Арабӣ тесно общался.

Если же мы вернемся снова на Восток исламского мира, то встретим среди мыслителей, живших незадолго до Ибн 'Арабӣ, не только основателя школы *ишрāқа*, ас-Сухравардӣ, но также и основателей некоторых наиболее влиятельных суфийских братств. К этой категории мы относим Ах̣мада ар-Рифā'ӣ, эпонима братства *рифā'ийа*, 'Абд ал-Қāдира ал-Джйлāнӣ, самого «вселенского» святого в исламе, чье братство *қāдарийа* распространилось от Марокко до тихоокеанских островов, Наджм ад-Дйна ал-Кубрā, основателя братства *кубравийа*. Когда Ибн 'Арабӣ появился на арене мусульманской истории, суфийская традиция уже была укоренена в исламе, сохраняя и передавая через суфийские братства свои духовные методы и доктрины. К тому времени эта традиция уже обладала богатым письменным наследием, состоящим из работ как поэтических, так и прозаических, как на персидском языке, так и на арабском, в которых запечатлелись озарения и прозрения, опыт и «наблюдения» суфийских «святых», восходящих через цепочку поколений ко времени пророка.

Значение Ибн 'Арабӣ

В лице Ибн 'Арабӣ мы имеем дело с совершенной метафизической и космологической, равно как психологической и антропологической доктриной монументального масштаба, которая на первый взгляд знаменует прорыв или поворот в рамках суфийской традиции. Конечно, некоторые ранние суфии, такие как Хаким ат-Тирмизӣ и Байазид ал-Бистāmӣ, также затрагивают метафизические вопросы, а сочинения 'Аттāра или Ибн Масарры содержат космологические учения, однако это делалось не в том объеме и соотношении, как это делалось Ибн 'Арабӣ. Сочинения ранних суфиев являются большей частью либо практическим руководством, либо собранием высказываний разных суфиев, отражающих достигнутое ими духовное совершенство. [Там] есть лишь весьма небольшое по объему теоретическое изложение метафизики, претендующее на завершенность, имеются

только проблески, освещающие тот аспект реальности, которым суфий озабочен в конкретный момент времени.

Начиная с Мухйй ад-Дйна [Ибн 'Араби], учения суфизма, которые до него имплицитно содержались в изречениях различных учителей, получили свое эксплицитное выражение. Таким образом, он стал *par excellence* толкователем гнозиса в исламе. Именно он сумел ясно выразить эзотерическое измерение ислама, а его духовный мир стал открыт каждому, кто обладает способностью к созерцанию и окажется в состоянии претворить метафизические учения в жизнь. В сочинениях Ибн 'Араби встречаются такие формулировки, как «единство бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) и «совершенный человек» (*ал-инсан ал-камил*), которые впервые получили такое обозначение, несмотря на то, что реалии, ими обозначаемые, существовали с самого возникновения традиции.

Значимость Ибн 'Араби обусловлена формулировкой и экспликацией суфийских доктрин. Его появление отнюдь не знаменует собой ни «прогресс» в суфизме, ставший более теоретическим и артикулированным, ни его регресс, сводящий любовь к Богу к форме пантеизма, что часто выставляется в качестве упрека Ибн 'Араби. На самом деле, ясная формулировка суфийских учений, осуществленная Мухйй ад-Дйном [Ибн 'Араби], выражала собой потребности той среды, к которой они были адресованы. Потребность в разъяснении была связана не с ростом знаний, а скорее с утратой непосредственного постижения вещей по причине угасания способности к прозрению и интуиции. Поскольку исламская цивилизация отошла от своего источника откровения, потребность в разъяснении увеличилась ровно настолько, насколько уменьшились духовное прозрение и пронизательность человека. Ранние поколения нуждались только в совете или указании (*ишара*) для того, чтобы понять внутреннее значение вещей; человек же более поздних столетий нуждался в более полном разъяснении. И в лице Ибн 'Араби исламский эзотеризм предложил учения, которые только и могли гарантировать сохранность Традиции среди людей, которым всегда грозила опасность быть сбитыми с пути из-за неправильного рассуждения и у большинства которых интеллектуальная интуиция не была настолько сильной, чтобы контролировать другие человеческие наклонности и охранять умы от возможных ошибок. Благодаря Ибн 'Араби то, что было всегда внутренней истиной суфизма, было сформулировано таким образом, что стало с тех пор доминантой духовной и интеллектуальной жизни ислама.

Жизнь мудреца из Мурсии

Ибн ‘Арабӣ, чье полное имя — ‘Абӯ Бакр Муҳаммад ибн ал-‘Арабӣ ал-Ҳатимӣ ат-Табӣ, родился в Мурсии на юге Испании в 560/1165 г. в родовитой арабской семье, происходящей из племени Табӣ. В исламском мире он известен как Ибн ‘Арабӣ и прозван потомками «аш-Шайх ал-Акбар» («Величайший шейх»), а также как Муҳӣй ад-Дйн («Воскреситель религии»). Как и в случае с другими великими святыми и мыслителями, его величайшим чудом была его собственная неординарная жизнь, в которой молитва, воззвание к Богу, созерцание, посещение различных суфийских «святых» сочетались с теофаническим видением духовного мира, в котором ему была явлена невидимая иерархия. Поэтому при исследовании жизни Ибн ‘Арабӣ мы можем составить представление о духовном характере и феномене этого мыслителя по его многочисленным метафизическим трудам.

Проведя ранние годы в Мурсии, Ибн ‘Арабӣ едет в Севилью, где получает начальное образование и где его зажиточные родители обеспечили ему достаточно комфортную жизнь, позволившую ему реализовывать свою природную склонность к духовному. В этот период своей жизни он встречается двух праведных женщин, Йасамйн из Маршены и Фатиму из Кордовы, которые оказали на его сильное влияние. Причем наибольшее влияние на Ибн ‘Арабӣ оказала Фатима из Кордовы, женщина уже в годах, но настолько сохранившая свою величавость и красоту, что сравнивалась мистиком с шестнадцатилетней девушкой. В течение двух лет она была духовным наставником Ибн ‘Арабӣ и считала себя его духовной матерью.

В возрасте двадцати лет, уже обладая опытом глубокого духовного видения и большим умом, Ибн ‘Арабӣ начинает путешествовать по различным городам Андалусии, повсюду встречаясь с праведными людьми. Во время одной из таких поездок он, находясь в Кордове, встречается с Ибн Рушдом, комментатором Аристотеля. Это событие обладает глубоким значением, поскольку встретились две личности, в дальнейшем ставшие символами христианского и исламского миров, один из которых был последователем императивов разума и стал самым влиятельным мусульманским мыслителем на латинском Западе, а другой — мистиком, для которого знание означало главным образом «мистическое видение», ставшим доминирующей фигурой в суфизме и в последующей интеллектуальной жизни исламского мира. Поскольку встреча таких личностей в целом представляет со-

бой огромный интерес, мы приведем слова самого Ибн 'Арабӣ, описавшего это памятное событие, которые раскрывают масштабность духовной личности автора этого описания²⁴.

Однажды я пришел в дом 'Абу ал-Валида ибн Рушда [Аверроэса] в Кордове. Он изъявил желание встретиться со мной лично, поскольку слышал об откровениях, которые Бог ниспосылал мне в моих духовных уединениях и не скрывал своего удивления от того, что он слышал обо мне. Именно поэтому мой отец, который был одним из его близких друзей, в один прекрасный день послал меня к нему под предлогом какого-то поручения, но в действительности для того, чтобы Аверроэс получил возможность побеседовать со мной. Тогда я был еще безбородым юношей.

Когда я вошел [в дом], философ поднялся ко мне навстречу, чтобы поприветствовать меня, являя мне знаки радушия и дружелюбия, и даже обнял меня. Затем он сказал мне «Да!» Я в свою очередь ответил ему «Да!» Его радость заметно увеличилась, поскольку он заметил, что я понял его. Но я, сразу осознав причину его радости, тут же добавил «Нет!» Мгновенно Аверроэс отпрянул, изменился в лице, казалось, он засомневался. Он спросил меня: «Какое решение ты нашел в результате мистического озарения и божественного вдохновения?» Я ответил ему: «Да и нет. Между “да” и “нет” души отлетают от их плотей и шеи отделяются от тел». Аверроэс побледнел, я увидел, что он задрожал. Он прошептал: «Нет силы, кроме как у Бога!», поскольку понял, на что я намекал.

Позднее, после нашего разговора, он расспрашивал моего отца обо мне, чтобы сравнить, совпадает ли его мнение обо мне с мнением моего отца или они разнятся. Несомненно, Аверроэс был великим мастером размышления и философского созерцания. Он благодарил Бога, как мне говорили, что жил именно в то время, когда мог видеть того, кто вступил в духовное уединение, будучи неведающим, и покинул его, как это сделал я. Он сказал: «Это был случай, возможность которого я сам утверждал, даже еще не встретив никого, кто на самом деле сподобился обрести этот опыт. Слава Богу, что я мог жить в то время, когда жил обладатель подобного опыта, один из тех, кто открыл замок от Его дверей. Слава Богу, который удостоил меня увидеть одного из них собственными глазами».

Мне хотелось снова побеседовать с Аверроэсом. Божественная милость однажды явила мне его в состоянии наития, но между нами оказалось легкая завеса. Я видел его сквозь эту завесу, но он не видел меня и не знал, что я здесь. На самом деле он был слишком поглощен своими размышлениями, чтобы заметить меня. Тогда я сказал себе: «Его размышления не ведут его туда, где нахожусь я».

Больше я не имел случая встретиться с ним вплоть до самой его смерти, которая наступила в 595 г. по Х. [1198 г. н. э.] в Марракеше. Его останки были перенесены в Кордову, где и расположена его могила. Гроб с его останками был по одну сторону вьючного животного, а по другую его сторону были труды Аверроэса. Я стоял, как застывший, со мной были *фақих* и ученый 'Абӯ ал-Хусайн Муҳаммад ибн Джубайр, секретарь Сайида 'Абӯ Са'ида [ал-мохадского принца], а также мой товарищ, переписчик 'Абӯ ал-Ҳакам 'Амр ибн Саррадж. 'Абӯ ал-Ҳакам обернулся к нам и сказал: «Видите ли вы, что служит равновесием Учителю Аверроэсу на муле? С одной стороны его тело, а с другой стороны — сочиненные им труды?» Тогда Ибн Джубайр ответил: «Ты говоришь, что я не вижу своего дитя? Конечно, я вижу его. Да благословенны будут твои уста». Тогда она (эта фраза 'Абӯ ал-Ҳакама) глубоко запала мне в душу, поскольку для меня это было темой для размышлений и поминаний [Бога]. Сейчас только я остался жив из этой группы людей — пусть Бог хранит их своей милостью — и я говорю про это: с одной стороны учитель, а с другой стороны — его труды. Ах! Как хотелось бы мне знать, исполнились ли его чаяния.

До 595/1198 г. жизнь Ибн 'Арабӣ проходила в различных городах Андалусии и Северной Африки, где он встречался с суфиями и учеными и при случае вел дебаты с представителями совершенно разных направлений, например, с му'атазилитами, рационально толкующими ислам. В этот период он много путешествует и посещает Тунис, где изучает «*Хал' ан-на'лайн*» («*Снятие сандалий*»)»²⁵ Ибн Қасӣй и пишет к нему комментарий. Также он посещает Альмерию, которая была центром школы Ибн Масарры, а позднее стала центром школы Ибн ал-'Ариффа, и где, согласно Асину Паласиосу, Ибн 'Арабӣ получил формальное посвящение в суфизм²⁶.

В течение этих лет Шейха продолжают посещать мистические видения. Он уже сподобился обрести видения невидимой иерархии, управляющей миром, включающей Высший Полюс (*Қутб*), двух имамов, четыре «столпа» (*автәд*), управляющих четырьмя сторонами света, семь «заменяющих» (*абдәл*), влияние каждого из которых безраздельно царствует над одним из климатов, двенадцать «предводителей» (*нуқабә*), властвующих над двенадцатью знаками Зодиака, восемь благородных (*нуджабә*), соответствующих восьми небесным сферам²⁷. Также он пережил видение всех духовных полюсов откровений, предшествующих исламу, и осознал трансцендентное единство всех традиций, данных человеку Богом. Именно в видении, которое он пережил в 595/1198 г. в Мурсии, он лицезрел божественный пре-

стол, поддерживаемый столпами света, и птицу, летающую вокруг него, которая приказала Ибн 'Араби покинуть отечество и отправиться на Восток исламского мира, где ему было суждено прожить до конца своих дней²⁸.

С этого паломничества на Восток начинается новый период жизни Ибн 'Араби. В 598/1201 г. он впервые посещает Мекку, где ему было «велено» приступить к написанию его *magnum opus*, «ал-Футуḫāt ал-Маккйй» («Мекканские откровения»), и где в семье персидского суфия из Исфахана он встречает молодую девушку необыкновенной набожности и красоты, которая с тех пор становится для него воплощением вечной *софии* и играет ту же роль в его жизни, какую играла Беатриче для Данте.

Из Мекки Ибн 'Араби начинает путешествие по разным городам. Именно в это время он был посвящен в божественные тайны Хидром²⁹, или ал-Ḥадиром, пророком, который непосредственно посвящает людей в духовную жизнь, не связывая их формальной цепью преемственности [конкретного суфийского братства]. Таким образом, он стал «учеником Хидра», впрочем как и учеником различных суфийских учителей, принадлежавших к формальным линиям духовной преемственности. Его посвящение к «линии» Хидра лучше всего было продемонстрировано в 601/1204 г., когда в Мосуле он получил рубище (*хирқа*) Хидра от 'Али ибн Джāми, который в свою очередь «получил» его непосредственно от «Зеленого Пророка».

В эти годы Ибн 'Араби также совершенно случайно вступает в конфликт с некоторыми правоведами, например, в 604/1207 г., когда ему угрожала смертельная опасность в Каире и он вынужден был искать убежища в Мекке. Проведя некоторое время в этом священном городе, он уезжает в Анатолию, где в Қонье встречает Ṣадр ад-Дйна ал-Қунавй, своего самого знаменитого ученика, позднее ставшего наиболее важным комментатором и распространителем его трудов на Востоке. Из Қоньи он едет дальше на восток в направлении Армении, а затем на юг, в долину Ефрата и в Багдад, где в 609/1121 г. он встречает знаменитого суфийского учителя Шихāб ад-Дйна 'Умара ас-Сухравардй, тезку учителя *ишрāқа*, с которым его часто путают³⁰. Также Ибн 'Араби посещает Алеппо, где его тепло встречает Малик Зāхир, который ранее был покровителем и другом ас-Сухравардй, смерть которого он тщетно пытался предотвратить.

Наконец в 621/1223 г. Ибн 'Араби принимает решение обосноваться в Дамаске, к тому времени уже снискав известность во всем мусульманском мире: его приглашали и ему оказывали покровитель-

ство различные правители и принцы из дальних и близких провинций, любители мудрости. Однако после многочисленных странствий он хотел провести последние годы своей земной жизни в тишине и покое, работая над своими текстами. В течение этого периода он завершает сочинение «*ал-Футӯхāt ал-Маккӣйа*», которое представляет собой духовный дневник тридцати лет наиболее плодотворного периода его жизни. В 638/1240 г. великий Шейх умирает в Дамаске, оставив неизгладимый след во всей духовной жизни ислама. Он был погребен в Ҷалихӣййа, у подножья горы Қасийӯн на севере Дамаска, в месте, которое уже было почитаемо до того, как он был там предан земле, как освященное всеми пророками. После его погребения это место становится наиболее посещаемым центром паломничества. В шестнадцатом веке турецкий султан Салӣм II строит там мавзолей, который стоит до сих пор, а могила остается местом паломничества, особенно суфиев. Рядом с великим учителем исламского гнозиса можно найти могилу не только его двоих сыновей, но и знаменитого алжирского патриота ‘Абд ал-Қадира [ал-Джаза’ирӣ], который после своего изгнания Наполеоном III провел тут остаток жизни, редактируя труды Мухӣй ад-Дйна [Ибн ‘Арабӣ], чьим восторженным приверженцем он был. ‘Абд ал-Қади́р похоронен рядом с «Величайшим шейхом», перед которым он преклонялся и изданию сочинений которого он способствовал.

Труды

Огромное количество трудов, написанных Ибн ‘Арабӣ, уже может быть достаточным основанием для признания их результатом сверхъестественного вдохновения. Разные традиционные мусульманские источники приписывают ему несколько сотен работ, большая часть из которых дошла до наших дней. Многие из них все еще остаются в рукописном виде в различных библиотеках исламского мира и Европы³¹. Эти работы включают в себя разнообразные произведения: короткие трактаты с письмами в несколько страниц, монументальный опус «*Футӯхāt...*», абстрактные метафизические трактаты и суфийские поэмы, в которых гностические аспекты представлены на языке любви. Содержание этих трудов весьма разнообразно, включает метафизику, космологию, психологию, комментарии к Корану и всевозможные знания, отражая стремление автора прояснить их внутренний смысл.

Самым объемным и наиболее энциклопедическим трудом Ибн ‘Арабӣ является сочинение «*ал-Футӯхāt ал-маккӣйа*» («*Мекканские*

откровения»), состоящее из 560 глав, в которых рассматриваются принципы метафизики, различные сакральные науки, а также излагается духовный опыт Муḥйй ад-Дйна. Это настоящий компендиум эзотерических наук в исламе, который по своей глубине и размаху превосходит любой текст такого типа, составленный до или после Ибн 'Араби. В данной работе Ибн 'Араби неоднократно утверждает, что она была написана по божественному вдохновению. Так, к примеру, он говорит: «Знай, что сочинение глав “*Футūḫāt...*” не является ни результатом свободного выбора с моей стороны, ни плодом свободного размышления. На самом деле Бог посредством ангела вдохновения продиктовал мне все, что я написал»³².

«*Футūḫāt...*» содержит, помимо учений суфизма, жизнеописания и изречения ранних суфиев, космологические доктрины герметического и неоплатонического происхождения, интегрированные в суфийскую метафизику, эзотерические науки типа *джафра*, алхимический и астрологический символизм³³ и практически все, что имеет эзотерическую природу и так или иначе соответствует исламскому мировоззрению. Таким образом, этот текст являлся главным источником священных наук ислама, и каждая из его глав тщательно изучалась поколениями суфиев, написавшими многочисленные трактаты, по сути, комментарии на различные «нити», из которых сплетен огромный «гобелен» «*Футūḫāt...*».

Несомненно, что самым читаемым сочинением Муḥйй ад-Дйна [Ибн 'Араби], своеобразным его духовным завещанием является работа «*Фуṣūṣ ал-ḫикам*» («*Геммы мудрости*») ³⁴, состоящая из двадцати семи глав, каждая из которых посвящена основным доктринам исламского эзотеризма. Работа была написана в 627/1229 г. и, согласно словам Ибн 'Араби, приведенным им во введении, была вдохновлена видением пророка Муḫаммада, держащим в своих руках книгу, которую он приказал Шейḫу «взять» и передать миру, чтобы люди могли извлечь из нее пользу³⁵.

Человеческая и индивидуальная природа каждого пророка содержится, соответственно, в логосе, или слове (*калима*), которое является его сутью и определением высшего Слова, или «изначальным провозглашением Бога»³⁶. Именно поэтому главы озаглавлены как «Гемма мудрости божественной в слове Адамовом», «Гемма мудрости вдохновенной в слове Сифовом» и т. д. до конечной главы «Гемма мудрости нечетной в слове Муḫаммадовом». С человеческой точки зрения, человеческий и индивидуальный аспекты пророков «содержат» основной и универсальный аспект подобно тому, как гемма

«включает» драгоценный камень. Именно внутреннюю реальность, надындивидуальный аспект пророка содержит и определяет гемма. Божественное откровение «окрашено» тем, кто получает его, в то время как с универсальной точки зрения тот, кто получает откровение, является божественной возможностью, предопределенной свыше и содержащейся в своем небесном прототипе.

Огромный корпус сочинений Ибн ‘Араби содержит, помимо данных двух главных работ, многочисленные трактаты по космологии (такие как, к примеру, «*Иншā’ ад-давā’ир*» («Составление окружностей»), «*Уқлат ал-муставфиз*» («Пути для непоседливого») и «*ат-Тадбирāt ал-илāхийа*» («Божественное управление»)³⁷); о практических методах, которым должен следовать адепт на Пути (такое сочинение, как «*ал-Ваṣāйā*» («Духовные наставления»)); о различных аспектах Корана³⁸, включая символизм некоторых его букв, о божественных именах и атрибутах, о Законе и *хадйсах* и практически о каждом вопросе духовного и религиозного содержания³⁹. Его труды включают также утонченную суфийскую поэзию, к примеру, «*Таржумāн ал-ашвāқ*» («Толкователь страстей»⁴⁰) и его «*Дйвāн*». В самом деле, многие рассматривают Ибн ‘Араби как лучшего арабоязычного суфийского поэта после Ибн Фāрида⁴¹.

Вместе с тем, количество сочинений Ибн ‘Араби настолько велико, что описать содержание всех его сочинений очень трудно. Книги и трактаты Ибн ‘Араби охватывают практически все, что находилось в поле его зрения. В этом огромном корпусе арабоязычных сочинений стиль Ибн ‘Араби иногда поэтичен, а иногда тяжеловесен. Некоторые его труды, в частности те, которые затрагивают метод, ясны и просты, а те, что посвящены метафизике, сжаты и туманны. Фактически, у Ибн ‘Араби был свой собственный язык и он создал технический словарь, основанный частью на техническом словаре раннего суфизма, знание которого необходимо для понимания его трудов⁴². Читатель должен изучать не только точное значение его слов, но и все нюансы и образы, с ними связанные. Другими словами, когда дело касается Ибн ‘Араби, впрочем, как и других мусульманских авторов, читатель должен уметь читать между строк для того, чтобы раскрыть сокровища, спрятанные за его туманными и парадоксальными формулировками в ослепительном, временами запутанном, символическом языке.

«Источники» Ибн 'Арабӣ

Об источниках сочинений любого суфийского автора нельзя говорить в обычном смысле, поскольку суфий, достигший цели своего Пути, получает вдохновение непосредственно и свыше, так сказать, по «вертикали», и не зависит ни от каких «горизонтальных» влияний. Знание достигается путем озарения сердца божественными проявлениями и в этом смысле только в выражении и формулировке своего внутреннего опыта суфий может зависеть от сочинений других авторов. Это верно и в случае с Ибн 'Арабӣ, изначальный источник которого — это мистическое знание, обретенное им в состоянии созерцания и лишь благодаря благодати (*барак*) пророка Мухаммада, которую он получил через свое посвящение в суфизм.

Однако на уровне интерпретации идей и формулировок мы можем говорить об «исторических источниках» Ибн 'Арабӣ в том смысле, что доктрины многих школ нашли свое наиболее исчерпывающее разъяснение в трудах Ибн 'Арабӣ. В рамках исламской традиции Ибн 'Арабӣ следует ранним суфиям, в особенности ал-Халлāджу, многие изречения которого он рассматривает в своих трудах; Хакиму ат-Тирмизи, чья работа «*Хатм ал-авлиййā*» («*Печать святых*») стала предметом специального исследования Шейха; Бāйазиду ал-Бистāми, чьи мистические высказывания он часто цитирует; ал-Ғазālӣ, поздние работы которого и их тематику он развил и дополнил во многих отношениях. Им также были восприняты некоторые космологические концепции философов, в частности, Авиценны, не говоря уже о «неоплатонической модели» Ибн Масарры, а также диалектике теологов. Помимо этого, в работах Ибн 'Арабӣ заметно влияние раннеисламских алхимико-герметических сочинений, таких как корпус работ, приписываемый Джāбиру Ибн Хайāну, а также влияние трудов неопифагорейской направленности, таких как «Послания» Братьев чистоты, и других сочинений, имеющих отношение к исмаилизму⁴³.

Что касается доисламских учений, то у Мухйй ад-Дина мы находим наиболее возвышенное истолкование александрийского герметизма, где само понятие природы приобретает смысл, выводящий ее за пределы формального космического порядка⁴⁴. У него также обнаруживаются доктрины, принадлежащие стоикам, Филону, неоплатоникам и другим античным школам, которые получили метафизическую интерпретацию и были интегрированы в учение Ибн 'Арабӣ. Именно сквозь призму его ума не только гностические доктрины, но и космологические, психологические, физические и логические идеи

получили метафизическое измерение и прозрачность, обнаруживающие связь всех форм знания с мудростью, присущей святым и мудрецам, подобно тому, как основа всех вещей, всех уровней реальности, находится в божественной реальности.

Доктрина

Было бы более чем претенциозно с моей стороны стремиться представить в общих чертах доктрины Ибн ‘Арабӣ, концепции, над которыми в течение столетий размышляло не одно поколение людей⁴⁵. Наша цель — всего лишь отметить общие характеристики и язык этих доктрин, упомянуть несколько принципов, являющихся главными для его мировоззрения, столь широкого, что представляется затруднительным проследить хотя бы одну тему во всех ее измерениях и вариациях. Другими словами, в случае с Ибн ‘Арабӣ мы не имеем дело с философом, будь то в современном или аристотелевском смысле этого слова, и потому его доктрины не должны трактоваться как философия.

Сходство между метафизическими и мистическими доктринами такого уровня и философией имеет скорее характер видимости, нежели объективной реальности. В отличие от обычного философа, Муҳӣй ад-Дин не пытается заключить всю действительность в систему и дать систематическое изложение ее различных сфер. Он пишет, испытывая непосредственное вдохновение, именно поэтому его сочинения не обладают той связностью, которую можно было бы ожидать от работ, написанных исключительно благодаря человеческому вдохновению⁴⁶. То, что объединяет Ибн ‘Арабӣ с философами, — это использование человеческого языка и фундаментальные проблемы, однако его цель иная, что видно по тому, как он использует язык⁴⁷. Ибн ‘Арабӣ не стремится дать объяснение, которое было бы удовлетворительным и рационально приемлемым, он дает настоящую *theoria*, т. е. видение реальности, достижение которого зависит от практики соответствующих методов самореализации. В случае с Ибн ‘Арабӣ, равно как и в случае с другими представителями традиционной мудрости, доктрина и метод являются двумя средствами, которые при определенной координации способствуют преодолению духовной вершины⁴⁸. Метод без доктрины может стать источником мучений, а учение без метода может превратиться в интеллектуальную игру, которая настолько далека от традиционной мудрости, насколько акробатические прыжки обезьяны далеки от переня орла⁴⁹.

Язык символизма

Язык Ибн 'Араби, несмотря на некоторую свою абстрактность, в действительности носит символический характер. Ибн 'Араби использует все формы символизма, начиная от поэтических и заканчивая геометрическими и математическими. В основе использования символических форм лежит то, что Ибн 'Араби, как и шииты, для которых этот принцип также является основополагающим, называет *та'вил*, буквально «возведение чего-либо к своему источнику, или началу». Реальность мира не исчерпывается его внешним проявлением. Феномен предполагает ноумен, или, выражаясь терминами ислама, все внешнее (*зāхир*) должно обладать внутренним (*бāтин*). Процесс *та'вила*, или духовной герменевтики, означает переход от *зāхир* к *бāтин*, от внешней реальности к внутренней.

Для Ибн 'Араби, как и для других суфиев, символизм жизненно необходим, поскольку мир говорит с ними на языке символов и все в мире, помимо своей внешней ценности, обладает также и символическим значением⁵⁰. Суфии всегда сохраняют живым «символический дух», дух, однажды данный человечеству, но потерянный в современном мире, который можно найти только среди этнических и национальных групп, не испытавших глубокое влияние прошлого⁵¹. Как полагает Муҳй ад-Дин, процесс *та'вила* может быть применен ко всем явлениям природы и ко всему, что окружает человека в его земной жизни. Более того, религиозные догматы и те события, что случаются в душе каждого человека, также подвержены этому фундаментальному процессу внутреннего проникновения и символической интерпретации.

На арабском языке явления природы, стихи Корана, содержащие Откровение, и внутренние состояния души называются *āyātami*, то есть знамениями, или чудом, поскольку их внутренние значения, раскрытые посредством *та'вила*, взаимосвязаны. Суфии проникают во внутренний смысл явлений природы, затем в ритуалы и догмы религии, и, наконец, в свою собственную душу, и обнаруживают, что внутри всего этого имеются одни и те же духовные сущности, для которых эти различные реальности являются многочисленными символами. Сочинения Ибн 'Араби ясно излагают применение метода символической герменевтики к священному тексту — Корану, так же как и ко всему миру, творение которого основано на прототипе «макрокосмического Корана», а также и к своей собственной душе, которая, будучи микрокосмом, содержит весь мир внутри себя. Таким об-

разом, существуют как макрокосмический, так и микрокосмический аспекты Откровения, так же как и «богооткровенный аспект» макрокосма и микрокосма, мира и человека. Ко всем этим сферам Ибн ‘Арабӣ применяет метод символической экзегезы, *та’вилл*. Более того, его собственные сочинения выражают истины, которые он обнаружил подобным образом в символическом языке и которые должны быть, в свою очередь, постигнуты «в глубине», чтобы раскрыть внутреннее значение (*рамз*), скрытое за покрывалом внешних форм слов и букв.

Единство бытия

Основная доктрина суфизма, особенно в той интерпретации, которую она получила в работах Муҳӣй ад-Дйна и его школы, заключается в утверждении трансцендентного единства бытия (*вахдат ал-вуджӯд*), из-за чего он был обвинен многими современными учеными в пантеизме, панентеизме и экзистенциальном монизме и совсем недавно объявлен последователем того, что называют естественным мистицизмом. Все эти обвинения носят ложный характер, поскольку они основаны на ошибочном восприятии метафизических доктрин Ибн ‘Арабӣ как философских, без учета того, что путь гнозиса неотделим от святости и благодати. Обвинения суфиев в пантеизме вдвойне ложны, поскольку, прежде всего, пантеизм является философской системой, в то время как Муҳӣй ад-Дйн и ему подобные никогда не считали себя последователями или творцами какой-либо «системы», и, во-вторых, поскольку пантеизм предполагает субстанциальную связь между Богом и миром, в то время как Шейх утверждал абсолютную трансцендентность Бога всему, включая субстанцию⁵². Те критики, которые обвиняют суфиев в пантеизме, недооценили фундаментальное различие, существующее между сущностным тождеством проявленного уровня с его онтологическим Принципом и их субстанциальным тождеством и континуальностью. Последняя идея с метафизической точки зрения носит абсурдный характер и противоречит всему, что говорили Муҳӣй ад-Дйн и другие суфии о божественной сущности.

Термин «панентеизм», используемый Р. Никольсоном и некоторыми другими учеными, которые хорошо знали, что термин «пантеизм» не может применяться к суфиям, кажется в некотором смысле более приемлемым. Действительно, Бог пребывает в предметах, но мир не «содержит» Бога, и любой термин, подразумевающий подобное, не подходит для описания доктрины «*вахдат ал-вуджӯд*». Термин «эк-

зистенциальный монизм» также неадекватен, поскольку в этом случае монизм опять подразумевает философскую, рациональную систему, в противоположность дуализму, а прилагательное «экзистенциальный» снова принимает сущностную связь всех вещей с их Принципом за субстанциальную, или «вертикальную» связь — за «горизонтальную». Единство суфиев — это соединение парадоксов и онтологических контрастов, это единство всех различных свойств, которые характеризуют уровень разнообразия и множественности, и оно не имеет ничего общего с философским монизмом, в котором обвиняли Ибн 'Арабй и других суфиев.

Термин «естественный монизм» также не может быть применен к учению Ибн 'Арабй. Данный термин был предложен католическими авторами для классификации исконно гностических форм духовности, отличающихся от «сверхъестественного мистицизма», которым характеризуется главным образом христианство⁵³. Не существует абсолютного разрыва между естественным и сверхъестественным. Сверхъестественное имеет «естественный аспект», поскольку его «след» может быть обнаружен в самом существовании вещей, а естественное обладает сверхъестественным аспектом, так как «следы» сверхъестественного могут быть обнаружены на тварном уровне, и поскольку благодать, или *барака*, струится по «жилам» вселенной⁵⁴. Более того, считать «мистицизм»⁵⁵ в одной религии сверхъестественным, а в другой — естественным, или сверхъестественным только в определенных случаях, а значит всего лишь «случайным», — значит ограничивать милость Бога.

Доктрина трансцендентного единства бытия или «единственности реальности» в том виде, в каком она изложена Мухйй ад-Дйном и другими суфиями, не представляет собой ни пантеизм, ни панентеизм, ни экзистенциальный монизм. Она также не является плодом естественного мистицизма, который не способен преодолеть тварный уровень и лишен благотворного руководства богооткровенной мудрости и благодати. Это значит, что если Бог абсолютно трансцендентен в отношении мира, то мир не полностью отделен от Него, что «мир мистическим образом погружен в Бога». Другими словами, верить в независимость какого-либо уровня реальности от абсолютной Реальности — значит впасть в самый страшный, согласно исламу, грех — политеизм (*ширк*) — и отрицать *шахāду* («свидетельство») (*lā ilāha illā Allāh*), согласно которой нет божества, кроме Бога, что в высшем смысле означает, что не существует иной реальности, за исключением абсолютной Реальности. Данная формула начинает-

ся с отрицания, целью которого не является ограничение Принципа каким-либо положительным утверждением. Мир и все вещи в нем не являются Богом, однако их реальность та же, что и Его, в противном случае они были бы совершенно независимыми реальностями, а это все равно, что считать их наряду с Богом божествами.

Ибн ‘Арабӣ, которого столь часто обвиняют в пантеизме, идет настолько далеко, насколько позволяет человеческий язык утверждать трансцендентность и единство Бога. Здесь можно привести цитату из *«Рисāлат ал-аҳадӣйа» («Трактат о Единстве»)*⁵⁶:

Есть Он, и не существует по отношению к Нему «после», «перед», «выше», «ниже», «далеко», «близко», «единство», «разделенность», «как», «где», «когда», «время», «момент», «возраст», «бытие», «место». И сейчас Он таков, каким Он был. Он Один без единства и Единственный без единственности. Он не состоит из имени и именуемого, поскольку Его имя — это Он и Его именуемое — это Он...

А потому пойми... Ни Он не существует в вещи, ни вещь в Нем, какими бы ни были действия. Необходимо, чтобы вы знали Его некоторым образом, но не знанием, не интеллектом, не пониманием, не воображением, не чувством, не восприятием. Нет ничего, что видит Его, кроме Него самого, воспринимает Его, кроме Него самого. Посредством Себя Он видит Самого Себя и посредством Самого Себя Он знает Себя. Никто не видит Его, только Он, и никто не воспринимает Его, только Он. Его покрывало является [всего лишь “следствием” и результатом] Его единства; ничто не покрывает — только Он. Его завеса является [всего лишь] сокрытием Его существования в Его единстве, без какого-либо качества. Никто не видит Его — только Он — ни посланный пророк, ни совершенный святой, ни ангел не знают Его. Его пророк — это Он, Его послание — это Он и Его Слово — это Он. Он послал Себя с Собой к Себе⁵⁷.

Трудно обвинять в пантеизме того, кто доходит в утверждении трансцендентности Бога до такой крайности. То, что Ибн ‘Арабӣ стремится утвердить, — это то, что божественная реальность отлична от своих проявлений и является трансцендентной по отношению к ним. Однако эти проявления не в абсолютном смысле отделены от божественной реальности, которая некоторым образом их объемлет. Как в случае с символом грани драгоценного камня, реципиент божественного проявления, или откровения, как будто «окрашивает» то откровение, которое он получает, или, другими словами, откровение само приспособливается к природе своего реципиента. Однако

с более глубокой точки зрения ясно, что сам реципиент определяется «свыше» духом или божественным откровением, так что оба, как «сосуд», так и «содержимое», окружены божественной реальностью, которая превосходит их обоих⁵⁸.

Этот принцип применяется как к знанию, так и к бытию, к созерцанию небесных сущностей в сердце, равно как и к рассмотрению мира как божественного проявления. В обоих случаях реципиент этого проявления «определяет» и «раскрашивает» способ проявления; однако он сам также в действительности определен божественной сущностью, которая является источником проявления и единством, объединяющим взаимодополняющие и противоположные термины; центром, в котором объединены все противоположности и который превосходит все противоположности и противоположения в этом разнообразном мире. Это центр окружности, в котором все объединено и перед которым мир пребывает в замешательстве, поскольку он содержит *coincidentia oppositorum*, которые не могут быть сведены к категориям человеческого рассудка и объяснены монизмом, аннигилирующим онтологические различия и игнорирующим трансцендентное положение, которое центр занимает в отношении всех противоположностей, находящихся в нем свое разрешение⁵⁹. Явное (*зāхир*) и Скрытое (*бāтин*), Первое (*'аввал*) и Последнее (*'āхир*)⁶⁰. Истинный (*хаққ*) и творение (*халқ*), Любящий (*'āшиқ*) и Любимый (*ма'шўқ*), разум (*'āқил*) и умопостигаемое (*ма'қўл*) представляют собой все видимые противоречия, которые находят свое разрешение в божественной сущности, которая объединяет собой и содержит в себе все эти полярности, не будучи сведенной к ним.

Имена и качества

Несмотря на то, что божественная сущность (*аз-зāт*) является абсолютно трансцендентной и вне всяких различий и определений, на уровне своего первичного самоопределения она обладает определенными модальностями. В своем состоянии абсолютного единства Бог выше всех качеств, и потому этот уровень называется нераздельным и безусловным единством (*ахадиййа*). Однако на уровне единственности (*вāхидиййа*) существуют основные модальности, или качества, из которых происходят все качества бытия и все модальности знания⁶¹. Таким образом, Бог выше всех качеств и в то же время не лишен их; как гласит один суфийский афоризм, божественные качества «не являются Им, но и не отличны от Него»⁶².

Шахāда («свидетельство») «*лā илāха иллā Аллāх*» («Нет божества, кроме Бога») содержит те же самые противоречивые отношения. С одной стороны, каждое качество, каждая форма «божественности» отрицается, поскольку Бог абсолютно трансцендентен с точки зрения очищения [Бога от свойств сотворенного мира] (*танзйх*), а с другой стороны, та же формула содержит идею того, что не может быть никакого качества, полностью отделенного от божественного качества, поскольку должно быть представление о божественной реальности, с которой производится уподобление [Бога с сотворенным миром] (*ташбйх*)⁶³. Воззрения Ибн ‘Арабй на отношение между качествами и божественной сущностью находятся между *танзйх* и *ташбйх*. Другими словами, в одно и то же время утверждается трансцендентность Бога и наличие у Него атрибутов, отражениями и образами которых являются все качества в мире.

Несмотря на то, что божественные атрибуты бесчисленны, в исламском откровении они представлены в определенном наборе имен, посредством которых Бог описывается в Коране⁶⁴. Эти имена являются божественными возможностями, внутренне присущими миру; они являются средствами, с помощью которых Бог являет себя в мире подобно тому, как Он описан посредством их в Коране. Имена представляют собой, таким образом, пути, ведущие к Богу, и средства, с помощью которых можно достичь интуитивного знания божественной реальности. И поскольку они являются фундаментальными аспектами знания так же, как и бытия, они проявляют себя в мире и в духовной жизни, где они становятся объектами созерцания. Именно посредством их Ибн ‘Арабй, как и другие суфии, рассматривает процесс творения, как и духовное совершенствование в аспекте [божественных] имен и качеств, которые играют основную роль в его мировоззрении и фундируют основанный на терминологии Корана «язык», с помощью которого он излагает суфийские доктрины.

Совершенный Человек, или Логос

Одной из базовых доктрин ислама, впервые терминологически переформулированной Ибн ‘Арабй, является концепция Совершенного Человека (*ал-инсāн ал-кāмил*), которая занимает доминирующее положение в суфизме, в силу чего ее часто именуют «избранным мифом» суфизма⁶⁵. Совершенный Человек, который является также Логосом, представляет собой совокупное проявление божественных имен; он в своей единственности воплощает собой целый мир, «уви-

денный» божественной сущностью. Он представляет собой прототип мира, равно как и человека, и благодаря ему человек, микрокосм, содержит внутри себя все возможности, обнаруживаемые в мире. Микрокосм и макрокосм стоят друг перед другом как два зеркала, каждое из которых отражает другое, в то же время оба «отражают» в самих себе свой общий прототип, которым является Совершенный Человек. Совершенный Человек является также Духом, Первым Интеллектом, который «содержит» все платоновские «идеи» внутри себя, подобно Логосу в учении Филона, Логосу, который «был первым порожден Богом» и в котором собраны все «идеи».

В учении Ибн 'Араби Совершенный Человек обладает тремя различными аспектами, а именно, космологическим, профетическим и инициатическим⁶⁶. В космологическом и космогоническом плане он является прототипом творения, содержащим все архетипы универсального бытия внутри себя. Так что все уровни космического существования являются ничем иным, как многочисленными ветвями «Древа бытия», корни которого в небесах, в божественной сущности, а ветви пронизывают космос. С точки зрения откровения и пророчества Совершенный Человек является универсумом, вечным актом Бога, каждое частное «измерение» которого отождествляется с одним из пророков. Потому каждая глава «*Фус'ус...*» посвящена аспекту Совершенного Человека, пророку, который раскрывает миру аспект божественной мудрости, воплощением которой он является в своей внутренней реальности. Рассмотренный в этом свете Совершенный Человек представляет собой «Мухаммадову сущность» (*ал-хақйқа ал-Мухаммадийа*), которая нашла свое земное осуществление в Пророке ислама. Подобно тому, как семя, брошенное в почву, пускает сначала стебель, затем прорастают ветви, затем листья, затем цветы и, наконец, появляется плод, который в свою очередь содержит это семя, так и Совершенный Человек, или «Мухаммадова сущность», который был «первым творением Бога», являет себя в полной мере на земле в Мухаммаде, последнем пророке человечества.

С точки зрения духовного совершенствования, Совершенный Человек представляет собой образец духовной жизни, поскольку является личностью, осуществившей все возможности, все состояния бытия, присущие человеку, и познавшей в полной мере, что значит быть человеком. Совершенным Человеком как таковым, прежде всего, являются пророки, особенно пророк ислама, во-вторых, великие святые, в частности «Полюса» (*Қутб*), внешняя реальность которых такая же, как и у обычных людей, но их внутренняя реальность вклю-

чает все возможности, присущие миру, поскольку они реализовали в себе все человеческие возможности. Потенциально каждый человек является Совершенным Человеком, однако в действительности только пророки и святые могут так именоваться и рассматриваться как образцы на пути к совершенству.

Творение и космология

Творение в школе Ибн ‘Арабī рассматривается как истечение Бытия в виде небесных архетипов, или выведение их из состояния не-бытия или состояния «сокрытого сокровища» во внешнее существование⁶⁷. Бытие может символизироваться светом и архетипами, или универсальными именами и качествами, подобно тому, как разноцветные осколки стекла, через которые проходит свет, отражают различные цвета на «зеркале не-бытия». Космос представляет собой систему зеркал, в которых отражаются божественные реальности; это проявление божественных имен и качеств, содержащихся в Совершенном Человеке⁶⁸. А с другой точки зрения, это вечно текущая река, воды которой в каждый момент обновляются, но которая, тем не менее, сохраняет свою общую форму, определяемую структурой ее русла. Вода — это символ света бытия, которое в каждый момент истекает через мир, а русло реки символизирует архетипы, которые определяют общее направление течения.

Творение также сравнивается Ибн ‘Арабī с артикуляцией звука, исходящего из человеческих уст. Подобно тому, как посредством человеческого дыхания слова, находящиеся в недифференцированном состоянии, становятся различимыми и ясными, так и «Дыхание Милостивого» (*нафс ар-рахмāн*), «Дыхание» Бога, взятое в аспекте Его милости и сострадания, приводит к существованию первоначальные возможности, символизируемые буквами алфавита⁶⁹. Более того, подобно тому, как человеческое дыхание представляет собой процесс сжатия и расширения, так и мир проходит две взаимодополняющие фазы одного и того же цикла. Он отрицается в каждый момент времени и заново воссоздается в следующий момент, причем между этими двумя фазами нет временного разрыва. Он возвращается назад к божественной сущности в каждый момент фазы сжатия и заново проявляется при расширении. Таким образом, мир представляет собой проявление божественной сущности, которая возрождается в каждый момент времени, при этом не повторяясь, поскольку, как говорят суфий, «в проявлении нет повтора»⁷⁰. Творение возрождается в каждое

мгновение, и его видимая «горизонтальная» целостность пронизана «вертикальной Причиной», которая объединяет каждый момент бытия в свое трансцендентное Начало.

Основываясь на этой концепции творения, Ибн 'Араби описывает несколько различных космологических систем, в каждой из которых изображаются различные аспекты мировой действительности. Временами он понимает космический порядок как древо, ветви которого символизируют различные уровни космического существования, а иногда он рассматривает мир в коранических терминах Пера и Скрижали, а также с помощью традиционной коранической ангелологии, четырех природ и качеств из герметической космологии⁷¹. В данном случае речь не идет о бытии, необходимо ограниченном одной лишь космологической схемой, поскольку космическая сфера может быть рассмотрена в различных ракурсах, каждый из которых раскрывает аспект мировой реальности. Однако практически во всех этих формах космологии Ибн 'Араби, несмотря на то, что часто использует элементы, заимствованные из таких доисламских школ, как герметизм, основывает по сути свои воззрения на Коране и исламских идеях, тесно связанных с самими формами исламского откровения, а также буквами и звуками арабского языка⁷².

Космологическая система в основе своей стремится соотнести различные космические уровни с их принципом и показать, каким образом различные слова могут стать многочисленными определениями (*та'аййун*) Первопринципа. Данные определения могут быть рассмотрены разными способами: они могут быть представлены как традиционные 72 000 завес света и тьмы, которые покрывают «лик Возлюбленного», или они могут быть сведены к нескольким первичным состояниям, которые содержат внутри себя основные уровни космического существования. Они могут быть представлены в таких нисходящих уровнях, как мир человеческих и телесных форм (*ан-нāсūt*), мир тонких светов или психической субстанции (*ал-малакūt*), который также рассматривается и как мир воображения или подобий (*'āлам ал-миṣāl*), мир духовного бытия вне формы (*ал-джабарūt*) и мир божественной Природы, раскрывающей себя в своих совершенных качествах (*ал-лāхūt*). Над всем этим стоит божественная Сущность (*ал-хāхūt*), которая превосходит все определения. Данные слова, которые также являются «присутствиями», если рассматривать их с точки зрения совершенствования и достижения знания, охватывают основные уровни космического существования, состоящего из телесного, психического и духовного явления как тако-

вого. Суфий описывает эти миры и обрисовывает знание мира, основанное на них для того, чтобы осознать все эти состояния и в итоге выйти за пределы данных определений, чтобы достичь состояния единства с Богом, которое представляет собой цель его странствия сквозь все космические сферы.

Единение

Целью суфизма является единение с Божественным, которое является итогом любви человека к божественной Красоте. Это единение в целом понимается в аспекте постепенного очищения сердца и достижения различных духовных добродетелей, приводящего в итоге к состоянию «самоуничтожения» (*фанā*) и «пребывания» (*бақā*) в Божественном. Ибн 'Арабий рассматривает состояние единения, вышший опыт, который невозможно описать в какой-либо адекватной формулировке, в терминах, несколько отличных от терминологии иных суфиев. Согласно ему, знание Бога и единение с Ним в высшем состоянии созерцания не означает прекращения (*фанā*) существования или прекращения этого прекращения, как утверждает большинство гностиков. Скорее, оно означает осознание того, что наше существование с самого начала принадлежало Богу, что мы не имеем существования, начав которое, можно было бы его прекратить. Оно означает осознание того, что все существование как таковое является лучом божественного Бытия и что ничто иное не может ни в каком смысле обладать бытием. Или, как это выражено в «Трактате о единстве»:

Большинство тех, кто знает Бога, сделали прекращение существования и прекращение этого прекращения условием достижения знания Бога, и это является ошибкой и явной оплошностью: поскольку знание Бога не предполагает ни прекращения существования, ни прекращения этого прекращения; поскольку вещи не обладают существованием, а то, что не существует, не может прекратить существовать; поскольку прекращение подразумевает утверждение существования, а это политеизм. Если ты знаешь себя без существования или прекращения существования, то ты знаешь Бога, если нет, то не знаешь⁷⁴.

С «функциональной» точки зрения, духовное единение, осуществленное посредством силы любви к божественной Красоте, подразумевает, что божественная Природа становится содержанием челове-

ческой природы, а человеческая природа оказывается погруженной в Божественное. Поскольку это состояние рассматривается скорее с точки зрения духовного опыта, чем с точки зрения теории, то о каждом отношении следует сказать, что оно представляет аспект целого опыта, сущность которого невыразима. Другими словами, Бог присутствует в человеке, а человек погружен в Бога. Рассматриваемое в первом аспекте единение подразумевает, что Бог становится субъектом, который «смотрит» через глаза человека и «слышит» через его «уши». Во втором случае человек погружен в Бога так, что он «видит» посредством Бога и «слышит» посредством Него, согласно известному хадису:

Тот, кто любит Меня, никогда не перестает приближаться ко Мне, пока Я не полюблю его, и когда Я полюблю его, Я буду слухом, которым слышит он, зрением, которым он видит, рукой, которой он берет, ступнею, которой он идет⁷⁵.

В состоянии единения индивидуальность человека освещена, и он, таким образом, становится погруженным в божественный свет. Мир и человек подобны тени Бога, именно эта тень в духовном человеке становится прозрачной и светоносной, благодаря присутствию Бога в нем. Или, как говорит Ибн 'Араби в «Фусуṣ...» относительно отношения человека к Богу:

Сие — свет, льющийся из тени (тень — воплощенная сущность стекла); сие — тень световая вследствие своей чистоты (*сафā*). Так же и в том из нас, кто достиг Бога (*мутаḥаққик би'л-ḥаққ*), форма Бога (*сўрат ал-ḥаққ*), [божественные качества] является больше, нежели в других. Среди нас есть и такой, для кого Бог является и слухом его, и зрением его, всеми его силами и фибрами в точности как о том говорит Закон, извещающий о Боге⁷⁶.

Это высшее состояние единения, представляющее собой высшую цель гностика и совершенство человеческой жизни, является плодом применения духовных методов, начиная с канонических молитв и заканчивая созидательной молитвой⁷⁷, в которой сокровенный центр суфия отражается в ритме обращения к божественному имени, являющемуся итогом всей молитвы. Муḥий ад-Дин утверждает снова и снова жизненную необходимость молитвы и внутреннего очищения, которое постепенно притягивает Божественное к Самому Себе посредством этого «сочувствия», притягивающего все явления к своему источнику и началу⁷⁸.

В молитве святого человек молит Бога, а Бог «молит человека», и молитва формирует человеческую душу. В состоянии чистого созерцания, являющегося плодом и в то же самое время наиболее совершенным образом внутренней молитвы, в ходе которой сердце очищается от всей своей грязи и теряет темноту и непрозрачность, человек осознает, что «Он — твоё зеркало, в коем видишь ты себя, а ты — зеркало Его, в коем видит Он имена Свои и проявление их определяющих воздействий, а они (имена) суть ничто иное, как воплощенная сущность Его. Так все перепуталось»⁷⁹. Следовательно, в высшем смысле Господь (*рабб*) остается Господом и опекаемый (*марбӯб*) — опекаемым, но в то же время Бог становится зеркалом, в котором духовный человек созерцает свою собственную реальность и человек, в свою очередь, становится зеркалом, в котором Бог созерцает Свои имена и качества. Таким образом, в сердце святого цель творения достигается в том, что Бог познает сущности, которые были «скрытым сокровищем», знание, ради которого был сотворен этот мир.

Единство религий

Особого интереса в учении Ибн ‘Арабӣ заслуживает его вера в единство внутреннего содержания всех религий, принцип, в целом принимаемый суфиями, но неизученный ими столь подробно, как это было сделано андалузским мыслителем⁸⁰. Как уже было подмечено, в раннем возрасте Ибн ‘Арабӣ уже обладал теофаническим видением Высшего, из которого были порождены все откровения, а в последние годы своей жизни он часто писал о «духовных полюсах» традиций, предшествующих исламу. Его учение о Логосе в действительности имплицитно содержит принцип универсальности откровения благодаря утверждению, что каждый пророк является аспектом высшего Логоса и сам является «логосом», или словом Бога. Более того, Ибн ‘Арабӣ стремился изучить специфические особенности других религий и отделить универсальное значение, сокрытое в их внешней структуре, насколько было возможно и реально для него это сделать⁸¹. Все попытки глубокого *rapprochement* (фр.) [установление дружеских отношений (пер.)] с другими религиями, предпринимаемые сегодня мусульманами, могут быть основаны на том богатом фундаменте, который был подготовлен Ибн ‘Арабӣ и Рӯмӣ.

Попытка Ибн ‘Арабӣ преодолеть внешние формы откровения с целью достижения их внутреннего значения никоим образом не подразумевает их отвержение «снизу», то есть отказ принимать внешний ритуал

и догматические формы религии. Скорее, он стремился выйти за пределы экзотерического уровня посредством проникновения в сердце экзотерических ритуалов и практик, которые сами по себе представляют собой неотъемлемый аспект религии и открыты «Небом» и к которым человек должен приспособиться, если он стремится к тому, чтобы его духовная жизнь была в действительности плодотворной. Именно посредством этих формальных, или экзотерических, аспектов религии, но не вопреки им, Ибн 'Арабӣ, подобно другим суфиям, стремился обрести внутреннее и всеобщее значение Откровения.

По сути, «сжигание образов», или внешних и формальных аспектов религии, означает, что первоначально необходимо обладать этими образами и формальными аспектами. Невозможно отвергать то, чем не обладаешь. И необходимо помнить, что, когда Муҳӣй ад-Дйн и другие суфии провозглашают свою независимость от религиозных форм и ритуалов, они обращаются к общности, в которой соблюдение всевозможных религиозных практик не требовало доказательств, а вовсе не к миру, в котором отказ от формальных аспектов религии принимает угрожающие размеры. Ибн 'Арабӣ провел большую часть своей жизни в молитве, в покаянии перед Богом за свои грехи, чтении Корана, взывании к божественному Имени, и посредством этих практик, но отнюдь не вопреки им, он осознал, что богоданные пути ведут к одной и той же вершине и что полное следование одной религии означает понимание всех религий. Именно в самом сердце богооткровенных форм он обнаруживает бесформенность и Универсальное, так что он мог воспеть в своей знаменитой и часто цитируемой поэме:

Мое сердце стало способным принять любую форму:
 оно и пастбище для газелей, и монастырь для христианских монахов,
 И храм для идолов, и Кааба для ходящих вокруг паломников,
 и скрижали Торы и свиток Корана,
 Я исповедую религию любви, и, какой бы путь ни избрали верблюды любви, такова моя религия, моя вера⁸².

Развитие суфизма после Ибн 'Арабӣ

Невозможно полно описать степень влияния Ибн 'Арабӣ на развитие суфизма. Единственное, что можно сказать, это то, что после него практически не было ни одного суфийского учения, которое так или иначе не испытало бы влияния сочинений великого андалузского мыслителя, даже если некоторые более поздние школы и не были со-

гласны с ним относительно некоторых его формулировок⁸³. Его сочинения сразу распространились во всем мусульманском мире, его прозаические сочинения стали изучаться адептами суфизма, а его поэтические труды распевались в центрах (*завийа*) различных братств. И сегодня точно так же труды Ибн 'Арабӣ продолжают изучаться и перечитываться, как это было семь столетий тому назад.

Распространение учения Ибн 'Арабӣ на Востоке обусловлено в большей степени творчеством Садр ад-Дйна ал-Кунавӣ, одного из величайших суфиев, прокомментировавшего сочинения Шейха и написавшего много работ для прояснения сочинений своего учителя⁸⁴. Благодаря ал-Кунавӣ можно проследить развитие нескольких важных «линий влияния» доктрин Ибн 'Арабӣ на Востоке. Садр ад-Дйн был близким товарищем Джалал ад-Дйна Рӯмӣ, чье сочинение «*Маънавӣ*» один персидский суфий называл «*Футӯхāt...*» персидской поэзии, и он действительно служил как имам (руководящий молитвой) для Рӯмӣ во время ежедневных молитв. Посредством Садр ад-Дйна можно обнаружить связь между Муҳй ад-Динном и Рӯмӣ, который является столпом исламской духовности в персоязычном суфизме. Садр ад-Дйн [ал-Кунавӣ] был также учителем Қутб ад-Дйна аш-Шйрәзӣ, который, как мы отмечали во второй главе, написал самый знаменитый комментарий на «*Хикмат ал-ишрәк*» ас-Сухравардӣ и переписывался с учителем Қутб ад-Дйна Нафӣр ад-Динном ат-Тӯсӣ относительно основных вопросов метафизики⁸⁵. Также это стало причиной вдохновения во время одного из уроков Садр ад-Дйна, посвященного учению Ибн 'Арабӣ, благодаря которому Фахр ад-Дйн ал-'Арақӣ, один из величайших суфийских поэтов, или *fedeli d'amore* Ирана, сочинил свое сочинение «*Лама 'āt*» («*Божественное сияние*»), способствовавшее распространению учения Ибн 'Арабӣ в персоязычном мире.

Среди учеников школы Муҳй ад-Дйна были все знаменитые комментаторы — ан-Наблусӣ, ал-Кашәнӣ, ал-Қайсарӣ, Балӣ Афандӣ и великий персидский поэт Джәмӣ, написавший несколько комментариев на работы Ибн 'Арабӣ, равно как и комментарий на «*Лама 'āt*» ал-'Арақӣ, позднее получивший название «*Аши 'ат ал-лама 'āt*» («*Лучи божественного сияния*»). По сей день эта работа изучается в Иране как руководство по суфизму. Можно также назвать 'Абд ал-Карйма ал-Джйльӣ, чей «*Совершенный человек*» представляет собой систематическое изложение «*Фусӯс...*», Махмӯда Шабистарӣ, чья работа «*Розовый сад тайн*» суммирует суфийские учения, изложенные Ибн 'Арабӣ, в стихах на фарси, отличающихся необыкновенной красотой и ослепительной прозрачностью. Специального интереса заслу-

живает группа шиитских гностиков, среди которых можно отметить Ибн Турка, Сайид Хайдара Амулї и Ибн Абї Джумхўра⁸⁶, постепенно интегрировавших учение андалузского мыслителя в шиизм так, что вскоре он превратился в одну из главных опор шиитской духовности и стал играть ведущую роль в доктринальных формулировках более поздних персидских мыслителей, таких как Муллā Садрā, на которого сильно повлияли учения великого учителя из Мурсии⁸⁷.

В других мусульманских странах ученики и последователи учения Ибн 'Араби также имели успех в течение столетий, как это можно видеть по огромному количеству комментариев, написанных на его работы и бытовавших в Индии, Анатолии, Сирии и Египте, где такие авторы, как аш-Ша'рāнї, посвятили многие объемные тома изложению и разъяснению его сочинений.

Аналогичным образом и на Западе Ибн 'Араби оказал некоторое влияние, хотя его сочинения не были известны в официальных кругах. Однако в более глубоком и неявном смысле он повлиял на *fedeli d'amore* Запада и в особенности на Данте, великого флорентийского поэта, явившего глубокое сходство с суфизмом не только в силу исторических контактов через орден тамплиеров, но главным образом потому, что отобразил аналогичный духовный опыт и сходное мировидение, но в контексте христианской традиции⁸⁸. Непосредственное влияние Мухїй ад-Дїна также может быть прослежено у Раймонда Луллия и у ряда других христианских эзотериков этого периода, когда христианский Запад и исламский Восток придерживались одинаковых воззрений на природу человека и мира, пусть формально и различаясь в теологическом, социальном и политическом планах.

В современном мире влияние Ибн 'Араби может быть замечено повсюду, где процветает суфизм. На Востоке его сочинения все еще изучаются и читаются в Индии, Пакистане, Афганистане и Иране, где на них продолжают писать комментарии⁸⁹. В Дамаске его могила является местом паломничества суфиев, в Египте и Северной Африке его поэмы читаются нараспев на еженедельных собраниях братств. А такие известные суфии XX века, как марокканский шейх Мухаммад ат-Тāдилї⁹⁰ и алжирский шейх ал-'Алавї⁹¹, одни из самых величайших и влиятельных святых ислама, по сути следовали учениям Мухїй ад-Дїна.

Сущность суфизма — это духовный опыт, достижимый посредством благодати, содержащейся в различных методах познания, по сравнению с которыми все метафизические формулировки носят относительный характер. Однако в той степени, в какой внутренний

огонь суфизма искрится и выражает свое невыразимое скрытое сокровище в учениях, ведущих других людей к истине, дух Ибн ‘Араби витает над ним. Он разработал доктринальный язык, в рамках которого суфии стремились разъяснить тайны гнозиса, тайны внутреннего озарения, исходящего из тончайших измерений божественного Имени. Их сердца растапливаются в свете и благодати Имени, которым они озаряются, как это случилось до них с Ибн ‘Араби и ранними суфиями до него, возвращаясь к источнику Откровения, которое дало методу суфизма его духовную силу и внутреннюю жизнь, позволившие ему уцелеть как духовной традиции по настоящий день. *Ва Аллāх а‘лам (И [только] Бог лучше знает).*

Примечания

¹ Именно отказ большинства востоковедов принять это в качестве неотъемлемой части исламской традиции является причиной того, что Запад абсолютно не воспринимает духовность и красоту ислама. Среди немногочисленных известных западных ученых, допускающих кораническое происхождение суфизма, можно отметить Д. Марголиуса и особенно Л. Масиньона и А. Корбена, в то время как большинство именитых ученых, такие как М. Хортен, Р. Никольсон, Асин Паласиос и более поздние, Р. Заенер и А. Арберри, утверждают индийское, неоплатоническое, христианское и даже зороастрийское происхождение суфизма, ошибочно принимая заимствованные положения суфиев за внутренний опыт и духовное совершенствование, которые основаны исключительно на благодати, или *барака*, исходящей от Пророка.

Относительно понимания суфизма как внутреннего измерения ислама см. блестящий труд Ф. Шуона: *F. Schuon. The Transcendent Unity of Religions / Trans. P. Townsend. Chap. III; Idem. Comprendre l’Islam. Paris. 1961. Chap. IV*, а также *R. Guenon. L’Esoterism islamique // L’Islam et l’Occident. Cahiers du Sud. Paris, 1947. P. 153—159.*

² См.: *Abu Bakr Siraj al-Din. The Origins of Sufism // The Islamic Quarterly. 1956. April. 3. P. 53—64*, а также: *Mir Valiuddin. The Quranic Sufism. Delhi, 1959.*

³ Адептов суфизма никогда не именовали на языках мусульманских народов суфиями — это рассматривалось как недостаток вежливости, поскольку суфий — это тот, кто уже достиг своей цели и обрел состояние «Высшего тождества». Обычно последователь суфийского пути именуется *фақиром* («нищий духом»), от которого произошло английское «*fakir*»), или *мутаṣаввифом*, (т. е. тот, кто придерживается суфизма («*таṣаввуф*»), или на персидском языке — *дервйшем* (англ. *dervish*)), или другими словами, связанными с различными аспектами суфийского Пути.

⁴ Поскольку духовная жизнь представляет собой по сути своей «путь», как это можно видеть также и в даосизме, суфийское братство именуется «*тарйқа*», «путь» (мн. ч. «*туруқ*»), а адепт часто обозначается как «тот, кто следует пути» (*ахл ат-тарйқа*). Относительно суфийских братств см. статью «*Тарйқа*» Л. Масиньона

в «Энциклопедии ислама» (*L. Massignon. Tarika // El. 1—4. Leyde; London, 1908, 1913—1934. Vol. 4. P. 667—672*), а также классические труды: *O. Dupont, X. Cappolani. Les Confreries religieuse musulmanes. Alger, 1879; L. Rinn. Marabouts et Khouanes. Alger, 1884.*

⁵ Данное изречение приводится в знаменитом «*ар-Рисāла ал-қушайрййа*» («*Кушайриевом послании*») (Каир, 1940), с. 20. См. также «*The Origins of Sufism*» («*Истоки суфизма*») // *Islamic Quarterly. 1956. April. P. 58.*

⁶ Среди мусульманских религиозных ученых, равно как и среди западных адептов суфизма, существуют многочисленные споры относительно этимологии слова *сӯфй*. Разногласия касаются того, возникло ли данное слово от слова *сӯф*, обозначающего шерсть, одежду из которой носили ранние суфии, или от слова *сафā*, что означает чистоту, или от слова *сафф*, обозначающего ряд, поскольку суфии при молитве занимали первый ряд сразу после имама (руководителя молитвой), или, возможно, от греческого слова *софия* (наиболее неправдоподобная этимология, поскольку первая буква слова *софия* в арабском языке должна была передаваться не через букву *сād*, а через *сйн*). Существует также точка зрения, высказанная некоторыми суфийскими учителями, что понятие «суфизм» слишком возвышенно, чтобы происходить от какого-либо другого слова, и что его основное значение обозначено самим фактом, что понятие *тасавуф* нумерологически эквивалентно божественной мудрости (*ал-хикма ал-илāхййа*) согласно традиционной калькуляции *джафра* (науки о тайных значениях букв и слов). См. статью: *R. Guenon. L'Esoterisme islamique* (см. сноску 1).

Относительно различных значений термина «*суфй*» см.: *R. A. Nicholson. An historical inquiry concerning the origin and development of Sufism, with a list of definitions of the terms sufi and tasawwuf arranged chronologically // Journal of the Royal Society of London. 1906. P. 303—348.*

⁷ Несмотря на отсутствие полной «истории суфизма», существует несколько попыток исследовать различные суфийские школы и соотнести их доктрины и практики. Из этих попыток наиболее важные исследования, написанные на европейских языках, принадлежат перу Л. Массиньона, в особенности его работа «*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*» (Paris, 1954), особенно главы III—IV, а также работа «*La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*» (Paris, 1922), которая содержит огромное количество информации о духовной жизни первых трех столетий ислама. Можно также упомянуть его статью о суфизме в Энциклопедии ислама. К этим исследованиям также можно отнести первый раздел работы: *G. C. Anawati, L. Gardet. La Mystique musulmane. Paris, 1961*, посвященный истории суфизма. В этой связи также можно упомянуть работы Р. Никольсона, в частности его статью, упомянутую выше (см. сноску 6), «*The Mystics of Islam*» (London, 1914); «*The Idea of Personality in Sufism*» (Cambridge, 1923); его аннотированный перевод «*Кашф ал-махжӯб*» ал-Худжвйрй (Leiden, 1911). См. также: *M. Asin Palacios. El Islam cristianizado, studio del sufismo a traves de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid, 1931; E. Dermenghem. Les Saints musulmans. Alger, 1944; M. Smith. Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East. London, 1931.*

Существует несколько важных источников истории суфиев, или скорее агиографических собраний житий и изречений исламских «святых», написанных са-

ими суфиями, из которых наиболее известными являются «*Табакāt ас-суфийа*» ас-Сулайм, «*Хилйат ал-аулийā*» Абӯ Нуайма ал-Исфакхāнӣ, «*Тазкират ал-аулийā*» Фарйда ад-Дйна ал-‘Аттāра и «*Нафахāt ал-унс*» ‘Абд ар-Рахмāна Джāmӣ.

На арабском и персидском языках существует несколько исследований, посвященных истории суфизма. Среди арабоязычных — это «*ат-Таṣаввуф ал-ислāmӣ ал-арабӣ*» А. ат-Ṭибāвӣ (Каир, 1928), «*ат-Таṣаввуф инд ал-араб*» Дж. Абд ан-Нūrӣ (Бейрут, 1938), «*ат-Таṣаввуф ал-ислāmӣ*» Заки Мубāрака в двух томах (Каир, 1954) и «*ат-Таṣаввуф ал-ислāmӣ*» А. Н. Нāдира (Бейрут, 1960). Среди персоязычных исследований можно отметить работы «*Тārīх-и таṣаввуф дар ислām*» (Тегеран, 1952) и многочисленные исследования Бадӣ‘ аз-Замāн Фурӯзāнфара и Джалāl Хомāйӣ, посвященные Рӯмӣ, ‘Аттāру и другим знаменитым суфиям.

⁸ Этот период подробно рассмотрен Л. Массиньоном в его работе «*Essai sur les origins...*» (гл. IV).

⁹ Данная работа, практически неизвестная на Западе, всегда рассматривалась в шиитском мире как одно из основных изложений эзотерических учений ислама. Многие суфии, следовавшие учениям Ибн ‘Арабӣ, изучали и комментировали данную работу.

¹⁰ Ал-Мухāсиби является автором нескольких ранних работ по суфизму, таких как: «*Китāб ат-таввахум [ва ал-ахвāl]*» («*Книга воображаемых картин [будущей жизни и грядущих ужасов]*»), ed. A. J. Arberry (Cairo, 1937), «*Китāб ар-ри‘айа [ли-хукук Аллаха]*» («*Книга соблюдения [обязанностей по отношению к Богу]*»), ed. M. Smith (London, 1940). Он также известен и благодаря своему методу контроля сознания. См. работу: M. Smith. An Early Mystic of Baghdad; a Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi. London, 1935.

¹¹ Сходство между некоторыми экстатическими изречениями (*шатхййāt*) Бастāmӣ (традиционно его имя пишут как ал-Бистāmӣ, но он родом из города, персидское название которого — Бастām) и некоторыми ведантистскими положениями стали основанием для выдвижения Р. Ценером гипотезы об индийском происхождении суфийской школы Бастāmӣ. См. его работу: R. Zaehner. *Mysticism Sacred and Profane*. Oxford, 1957. P. 166 ff., и в особенности: *Idem*. *Hindu and Muslim Mysticism*. London, 1960. P. 93 ff. Однако подобные высказывания, как «ты есть то» (*такūну анта зāка*) Бастāmӣ, или санскритское «*тат твам аси*», настолько универсальны и настолько глубоко укоренены в текстуре реальности, что совсем не нуждаются в указании на какое-либо историческое заимствование.

Немало других суфиев этого периода, как, например, Рāби‘а [ал-‘Адавийа], Ибн Каррām, Хаким ат-Тирмизӣ и ‘Абӯ Сахл ат-Тустарӣ, также, безусловно, заслуживают упоминания. Их рассматривает Л. Массиньон в работе «*Essai...*» (гл. V) и Ж. Анавати, Л. Гарде в их работе «*La Mystique musulmane*» (p. 26 ff.).

¹² Относительно дискуссии об исламском искусстве и науках см. Главу I.

¹³ Данная работа, являющаяся важным источником по суфизму, была опубликована Р. А. Никольсоном (Лондон, 1941).

¹⁴ Издана и переведена А. Дж. Арберри под названием «*Doctrine of the Sufis*» (Cambridge, 1935).

¹⁵ Четверостишия были переведены на английский язык Р. Никольсоном в его работе «*Studies in Islamic Mysticism*».

¹⁶ См.: *Sardar Sir Jogendra Singh*. The Persian Mystics. The Invocations of Shaikh 'Abdullah Ansari of Heart. London, 1939.

¹⁷ Исследование Асина Паласиоса (*Abenmasarra y su escuela*. Madrid, 1914) раскрывает основные космологические идеи Ибн Масарры, которые оказали влияние на некоторые положения учения Ибн 'Араби.

¹⁸ См. перевод этой работы В. Гарднера (*W. H. T. Gairdner*. Niche for Lamps. Royal Asiatic Society. London, 1924).

¹⁹ Этот прекрасный трактат *fedeli d'amore* в исламе был издан Г. Риттером (*H. Ritter*. Istanbul, 1942).

²⁰ Данная работа является одним из хорошо известных толкований духовных добродетелей с суфийской точки зрения. Его перевод был осуществлен и прокомментирован Асином Паласиосом (Paris, 1933).

²¹ Наджм ад-Дйн ал-Кубра, прозванный «творцом святых», имел двенадцать учеников, каждый из которых стал знаменитым суфием. Он был основателем центрально-азиатской школы суфизма, с которой связаны имена Симнāнй, Са'д ад-Дйна ал-Хаммуйа и Наджм ад-Дйна ад-Дайа и которая стала хорошо известной благодаря своему интересу к символизму света, используемому для выражения разнообразного внутреннего опыта души. См.: *H. Corbin*. L'Interiorisation du sens en hermeneutique soufie iranienne // *Eranos Jahrbuch*. 1957. 26. P. 57—187.

На сегодняшний день одно из наиболее широко распространенных и сохранившихся суфийских братств в Иране, братство *захабийа*, центр которого находится в Шйрāзе, является ветвью братства *кубравийа*.

²² Его роль может быть сравнима во многом с деятельностью Шанкары в индуизме.

²³ Биография Ибн 'Араби описана практически во всех мусульманских традиционных сочинениях по истории, агиографиях и в более поздних биографических трудах, таких как «*Нафх ат-тибб*» ал-Маққārй, «*Бустāн ал-'āрифйн*» ан-Нававий, «*Та'рих ал-ислām*» аз-Захаби, «*ал-Вāфй би-л-вафайāt*» ас-Сафадй, «*Мир 'āt ал-джинāн*» ал-Йāфи'й, «*ал-Бидāйа ва ан-нихāйа*» Ибн Касйра, «*ат- Табақāt ал-кубрā*» аш-Ша'арāнй, «*Шазарāt аз-захаб*» Ибн ал-Имāда, «*Тарā'иқ ал-хақā'иқ*» Ма'сūма Алй Шāха. Существует также множество биографий Ибн 'Араби, написанных его учениками, пытавшимися защитить своего учителя от обвинений, выдвинутых против него некоторыми *факихами*. Одной из самых ранних является «*Манāкиб ибн 'Араби*» Ибрāхима ал-Бағдādй (ed. S. Munajjid. Beirut, 1955), в предисловии к которой издателем дан список источников по Ибн 'Араби.

Что касается работ на европейских языках, описывающих жизнь Ибн 'Араби, то здесь следует упомянуть основанное на традиционных источниках исследование Асина Паласиоса («*El Islam cristianizado*») о жизни Мухйй ад-Дйна [Ибн 'Араби] и его духовном методе. См. также: *H. Corbin*. L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi. P. 32 ff.; и *R. A. Nicholson*. The lives of Umar Ibnul-Farid and Ibnul-Arabi // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1906. P. 797—824, которая содержит оригинальный арабский текст «*Шазарāt аз-захаб*», имеющий отношение к этим двум суфиям. Асин Паласиос перевел также «*Рисāлат ал-қудс*» Ибн 'Араби под названием «*Vidas de Santones Andaluces*» (Madrid, 1933), в котором изложена его духовная автобиография, которая часто игнорируется при изучении метафизических сочинений Ибн 'Араби.

Есть также сравнительно недавно опубликованные работы на арабском языке, посвященные Ибн ‘Арабӣ, такие как: *T. ‘Abd al-Baqi Surur. Ibn ‘Arabi. Cairo, 1955*; *‘Umar Farrukh. At-Tasawwuf fi’l-islam. Beirut, 1947*, одна из глав которой посвящена Муҳйи ад-Дйну [Ибн ‘Арабӣ].

²⁴ *Al-Futuhat al-makkiyah. Cairo. 1329 A.H., I. P. 153—154*. Этот фрагмент был переведен на испанский язык Асином Паласиосом в работе «*El Islam cristianizado*», р. 39—40, и на французский А. Корбеном в работе «*L’Imagination creatrice...*», р. 34—36.

²⁵ Тут затрагивается коранический стих (20:12), в котором говорится, что Моисею было приказано взять его сандалии. Интерес Ибн ‘Арабӣ к этой работе шиитского происхождения значим в свете того огромного влияния, которое Ибн ‘Арабӣ оказал позднее в шиитском мире и той быстроты, с которой его учения были усвоены шиитским гнозисом.

²⁶ Должна была существовать связь между Ибн ‘Арабӣ и Ибн ал-‘Арифом, а через последнего и с Ибн Масаррой, несмотря на то, что никоим образом нельзя «свести» все учение Ибн ‘Арабӣ к учениям его предшественников. В любом случае известно, что он имел дружеские отношения с ‘Абдәллоу ибн Ғаззәл, учеником Ибн ал-‘Арифә, и был близок к различным суфийским школам, связанным с Альмерией.

²⁷ См.: *Asin Palasios. El Islam cristianizado. P. 41, n. 2*; *H. Corbin. L’Imagination creatrice. P. 37, n. 15*.

²⁸ Именно здесь, в городе, где он родился, Ибн ‘Арабӣ пишет до своего отъезда свой первый труд «*Мавәқи’ ан-нуджӯм*» («*Месторасположения звезд*»), в котором он излагает концепцию о смыслах различного уровня, содержащиеся в религиозных ритуалах.

²⁹ Фигура Хидра (ал-Ҳадира) является исключительно значимой в исламской духовной иерархии и тесно связана с фигурой Ильи, пророка, который был вознесен на небо живым. С ним также связан целый комплекс мифов и легенд. См.: *L. Massignon. Elie et son role transhistorique, Khadiriya, en Islam // Etudes carmelitaines: Elie le prophete. Paris, 1956. II. P. 269—290*, а также его многочисленные исследования в «*Revue des etudes islamiques*». См. также статьи «ал-Ҳадира» и «Илья», написанные А. Венсинком в «Энциклопедии ислама» [*Al-Khadir // Encyclopaedia of Islam. Vol. 4. Leiden: E. J. Brill, 1978. P. 902—903*]; «Ilyas» // *The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden; London. 3. P. 1184—1185*].

Относительно иконографических исследований Хизра см. работу: *А. К. Coomaraswamy. Khawaja Khadir and the fountain of life, in the tradition of Persian and Mughal art // Ars Islamica. 1934. 1. P. 173—182*.

³⁰ Ибн ‘Арабӣ имел контакты со многими известными личностями того времени, с некоторыми из которых, такими, как ас-Сухравардӣ и персидский поэт Авҳад ад-Дйн ал-Кирмәнӣ, он встречался лично, а с другими, к примеру, с Ибн ал-Фәридом, Са’д ад-Дйном ал-Ҳаммӯйә и Фаҳр ад-Дйном ар-Рәзӣ, он переписывался (письмо Ибн ‘Арабӣ, адресованное Фаҳр ад-Дйну [ар-Рәзи], в котором он советует ему оставить формальное знание и стремиться к мистическому знанию, было недавно переведено на французский язык М. Вальсаном. См.: *M. Valsan. Epitres adresse a l’Imam ar-Razi // Etudes Traditionnelles. 1961. July—August, September—October. 62. P. 242—253*).

³¹ Сирийский ученый Осман Йахйя провел в течение последних нескольких лет интенсивное исследование трудов Ибн 'Араби и сделал ряд выдающихся открытий в некоторых библиотеках Турции. В будущем его исследование «*L'Histoire et la classification des oeuvres d'Ibn Arabi*», вероятно, будет представлять огромную ценность.

³² *Al-Sha'rani*. Kitabal-yawaqit. Cairo, 1305, на основе глав 89, 348 «*Футūḫāt...*». См.: *L'Imagination creatrice...* P. 59, где этот и иные пассажи, раскрывающие, как эта работа была инспирирована, были переведены на основе слов самого Ибн 'Араби.

³³ В этой связи см. работу: *T. Burckhardt*. Die Alchemie. Olten (Switzerland), 1960; а также его «*Cle spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi*» (Paris, 1950), которая демонстрирует то, как александрийские космологические науки были интегрированы в область мусульманского гнозиса, и то, как мир, в котором живут мусульмане, становится «исламизированным».

³⁴ «*Фусūс...*» были неоднократно изданы на арабском языке. Самое лучшее критическое издание (на которое я буду ссылаться) было осуществлено Абу' ал-Алā 'Афйфй (Каир, 1946). Издатель собрал много ценных разделов известных комментариев на этот труд с целью сделать текст более ясным. Данная работа была переведена Т. Буркхардтом (*La sagesse des prophetes*. Paris, 1955) и снабжена весьма полезными комментариями. Существует также несколько вольный перевод этой работы на английский язык под названием «*The Wisdom of the Prophets*» (Madras, 1929), осуществленный Хаджа Ханом (Khaja Khan).

На текст «*Фусūс...*» были написаны многочисленные комментарии, самые известные из которых принадлежат перу Садр ад-Дйна ал-Кунавй, 'Абд ар-Раззāку ал-Кāшāнй, Дāvуду ал-Қайсарй, 'Абд ал-Ганй ан-Наблусй, Бāлй Афандй и 'Абд ар-Раḫмāну Джāmй, каждый из которых был известным суфием более позднего времени. В исламском мире, где бы ни существовал суфизм, эта работа продолжает изучаться и признана наиболее авторитетным текстом по мистическому знанию ('*ирфāн*).

«*Лавā'их*» Джāmй (текст был переведен Е. Винфилдом и М. Қазвйнй (London, 1914)) также является комментарием на «*Фусūс...*» и кратким изложением его базовых идей.

³⁵ См. «*Фусūс...*». С. 47.

³⁶ Глубокий символизм заголовка данной работы был полно раскрыт Т. Буркхардтом во введении к его работе «*La sagesse des prophetes*» (p. 6 ff.).

³⁷ Данные три работы были изданы с предисловием и кратким изложением на немецкий язык Ньюбергом: *H. S. Nyberg*. Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi. Leiden, 1919.

³⁸ Коранический комментарий, опубликованный в Каире под его именем, тем не менее, принадлежит перу его ученика 'Абд ар-Раззāка ал-Кāшāнй.

³⁹ Ибн 'Араби написал столько произведений практически по каждому вопросу, что невозможно дать даже приблизительное представление об объеме его трудов, не посвятив этому вопросу отдельного сочинения.

⁴⁰ Эта работа была переведена Р. Никольсоном (London, 1911).

⁴¹ Ибн Фāрид, автор знаменитых «*Ḥамрййа*» (см.: *E. Dermenghem*. *L'Eloge du vin*. Paris, 1931) и величайший арабоязычный суфийский поэт, был современни-

ком и другом Ибн ‘Арабӣ. Говорят, что однажды по какому-то случаю Ибн ‘Арабӣ написал письмо Ибн Фәриду с просьбой дать ему разрешение написать комментарий на его работу «*ат-Тā’ййа [ал-кубрā]*» [другое название — «*Лавā’их ал-джинан ва равā’их ал-джинāн*» («*Проблески наитий и запахи рая*»)]. Ибн Фәрид ответил ему, что текст «*Футұхāt...*» сам является комментарием, а его автор не нуждается в том, чтобы составлять другой.

⁴² Это действительно так, более того, несколько последователей школы Ибн ‘Арабӣ составили словари по его терминологии, позднее ставшей терминологией позднего суфизма. Из этих словарей особенно известны «*Истиләхāt ас-суфиййа*» («*Термины суфиев*») ал-Кāшāнӣ, его известного комментатора, и «*ат-Та’рйфāt*» («*Определения*») ал-Джурджāнӣ. См.: *al-Jurjani. Definitions. Accedunt Definitiones theosophy Mohji ed-din Mohammed Ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti* / Ed. G. Flugel. Leipzig, 1845. См. также: *T. Burckhardt. La Sagesse des prophetes*. P. 207—223, где дан глоссарий технических суфийских терминов с объяснением их значения, равно как и их перевод на французский язык.

⁴³ «Источники» Ибн ‘Арабӣ рассматриваются во второй части («*Doctrina Espiritual de Abenarabi*») книги Асина Паласиоса («*El Islam cristianizado*»); во введении Нюберга к его «*Kleinere Schriften...*»; в примечаниях и приложениях работы А. Корбена «*La Sagesse creatrice...*» и в приложении к работе А. Афйфӣ (А. Т. Afifi. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabi*. Cambridge, 1939).

⁴⁴ См.: *T. Burckhardt. Nature sait surmonter nature // Etudes Traditionnelles*. 1950. January—February. 51. P. 10—24.

⁴⁵ Существует всего несколько исследований на европейских языках, посвященных изучению доктрин Ибн ‘Арабӣ. В них рассматриваются его значение и влияние. Можно упомянуть известное исследование: А. Е. Afifi. «*The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabi*», которое содержит несколько хороших переводов, но использует понятия, взятые из современной европейской философии, и которые на самом деле в них (в оригинальных текстах) не употребляются; *R. Landau. The Philosophy of Ibn ‘Arabi*. London, 1959, которое кратко затрагивает некоторые доктрины Ибн ‘Арабӣ и также содержит подборку его сочинений; *H. Corbin. «L’Imagination creatrice...»*, представляющее собой важное исследование, посвященное доктрине творческого воображения, «симпатии», существующей между человеком, миром и Богом, а также смежным вопросам. Также есть несколько вышеупомянутых работ и других исследований, которые приведены в библиографии.

Огромное значение для исследования учения Ибн ‘Арабӣ имеет следующая работа: *T. Burckhardt. Introduction to Sufi Doctrine* / Trans. D. M. Matheson. Lahore, 1959. Данная работа, по сути, представляет собой введение в «*Фусұс...*», впрочем, как и в суфизм в целом. См. также его перевод и введение к «*ал-Инсāн ал-кāмил*» («*Совершенный человек*») («*De l’homme universel*») ‘Абд ал-Карйма ал-Джйль (Lyon, 1953), которое представляет собой более систематическое изложение учения Ибн ‘Арабӣ, написанное одним из величайших суфиев более позднего времени. Существует также несколько исследований Ибн ‘Арабӣ, наряду с переводами его работ, осуществленные М. Вальсаном и публиковавшиеся в «*Etudes Traditionnelles*», начиная с 1948 г.

⁴⁶ О своем труде «*Футұхāt...*» Ибн ‘Арабӣ пишет: «Эта работа, как и все другие мои работы, не следует методу, распространенному у других... В дей-

ствительности, все авторы пишут под влиянием своего собственного свободного волеизъявления, даже если они и говорят, что их свобода подчинена божественному предопределению, или под действием вдохновения своей науки... С другой стороны, автор, который пишет по закону божественного вдохновения, часто фиксирует вещи, которые не имеют (очевидного) отношения к предмету темы, которую он рассматривает. Они кажутся непосвященному читателю непоследовательной интерполяцией, в то время как мне они представляются самой сутью темы, даже если это и делается посредством разума, который другие не замечают» (цит. по: «*Футүхāt...*». I. P. 24; *Asin Palacios*. El Islam cristianizado. P. 102; *H. Corbin*. L'Imagination creatrice... P. 59).

⁴⁷ «Подобное различие [между метафизикой и философией] может казаться недозволенным для тех, кто привык рассматривать метафизику как ветвь философии... Для того, чтобы ясно определить различие между двумя формами, можно сказать, что философия проистекает из разума (который является чистой индивидуальной способностью), в то время как метафизика исходит только из Интеллекта» (цит. по: *F. Schoun*. The Transcendent Unity of Religions. P. 9).

«Метафизическое учение — это воплощение в уме универсальной истины... Философская система — это рациональная попытка разрешить определенные вопросы, которые поставлены перед нами. Идея — это “проблема” только в отношении частного неведения» (цит. по: *F. Schoun*. Spiritual Perspective and Human Facts / Trans. by D. M. Schoun, F. Matheson. London, 1954. P. 11).

⁴⁸ Относительно исследования данного вопроса на традиционных основаниях, отличных от оснований тибетского буддизма, см.: *M. Pallis*. The Marriage of Wisdom and Method // France-Asie. 1961. January—February. 17. P. 1601—1620.

⁴⁹ «Жить в мыслях означает непрерывно замещать один комплекс идей другим. При рационализации идеи изнашиваются и становятся невозможным заменить их на этом уровне чем-то лучшим. Нет ничего пагубнее, чем подобное изнашивание истины умом; это, как если бы истинные идеи мстили всякому, кто ограничивает себя их мышлением...

Умственная виртуозность, которая бесконечно играет с идеями, не обладая даже возможностью или желанием достичь определенного результата, не имеет ничего общего со спекулятивным гением; более того, формулы спекулятивного гения [подобного Ибн 'Араби] будут казаться “наивными” подобной виртуозности, которая на деле противоположна интеллектуальной интуиции, как Люцифер противоположен Богу» (*F. Schoun*. Spiritual Perspectives and Human Facts. P. 11—12).

«Божественная реальность есть в то же самое время знание и бытие. Тот, кто стремится приблизиться к этой реальности, должен преодолеть не только незнание и недостаток сознания, но также и то влияние, которое чистое теоретическое знание и другие “нереальные” вещи подобного вида оказывают на него. Именно поэтому многие суфии, включая наиболее выдающихся представителей мистического знания, таких, как Мухйй ад-Дйн ал-'Араби и 'Умар Хаййām, утверждали приоритет добродетели и сосредоточенности на доктринальном знании. Тот истинно мыслящий человек, кто первым осознал относительную природу всех теоретических выражений. Интеллектуальный аспект Пути включает как изучение доктрины, так и выход за ее пределы посредством интуиции. Если ошибка всегда строго исключена, разум, который является и инструментом познания истины и тем, что

ее ограничивает, сам должен быть исключен из соединяющего с Богом созерцания» (*T. Burckhardt. Introduction to Sufi Doctrine / Trans. D. M. Matheson. P. 103*).

⁵⁰ Только с осознанием значимости науки о символах, присущих традиционному искусству и науке, но потерявших свою привлекательность для современному уму, можно возродить и выразить значение традиционных форм.

⁵¹ Глубокое исследование различных символов традиций Востока, средневекового Запада, равно как и доисторического периода, осуществленное такими учеными, как А. К. Кумарасвами и сравнительно недавно М. Элиаде, продемонстрировало безусловную истинность этого утверждения.

⁵² Как ясно показал Г. Вольфсон в своих работах (особенно в: *Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. Cambridge (Mass.), 1948. Vol. I. Chaps. 3—4*), средневековые философы были единоступни, располагая Бога, или чистое Бытие, выше субстанции. Как тогда смогли суфии, рассматривавшие божественную сущность (*зат*) превосходящей даже бытие, верить в то, что Бог обладает субстанцией, которую он разделяет с миром? См.: *T. Burckhardt. Introduction to Sufi Doctrine. Chap. 3*. См. также: *A. K. Coomaraswamy. Pantheism, Indian and Neo-Platonic // Journal of Indian Philosophy. 1937. 16. P. 249—252*, где выдвигаемые авторами аргументы могут быть применены и к суфизму.

⁵³ Идея естественного мистицизма обсуждалась в работе: *J. Maritain. L'Experience mystique naturelle et le vide // Quatre eassais sur l'esprit dans sa condition charnelle. Paris, 1956. Chap. 3*; а также некоторые работы Оливье Лакомба, посвященные индуизму, такие как: *La Mystique naturelle dans l'Inde // Revue Thomiste. 1951. 51. P. 134—153*. Данная идея была применена в частности к суфизму Р. Ценером и Л. Гарде, особенно в работе последнего «*La Mystique musulmane*», р. 90 ff.

⁵⁴ Более подробное обсуждение данного вопроса см. в работе: *F. Schuon. Is there a natural mysticism? // Gnosis, Divine Wisdom / Trans. G. E. H. Palmer. London, 1957. Chap. 3*.

⁵⁵ В целом мы избегаем употреблять термин «мистицизм», поскольку в английском языке он неоднозначен; если иметь в виду его первоначальное значение как «понимание мистерий» и отличать от других коннотаций (как в немецком существует различие между «*Mystic*» и «*Mysticismus*»), то тогда можно называть суфизм исламским мистицизмом.

⁵⁶ Этот очень важный суфийский трактат, также носящий названия «*Kitāb ал-аджвиба*» («*Книга ответов*») и «*Kitāb ал-алиф*» («*Книга Начала*»), время от времени приписывали другим суфиям, среди которых были ал-Балбāнī и ас-Суйūtī; но в любом случае он представляет собой краткий обзор взглядов Ибн 'Арабī и явно принадлежит его школе. Несмотря на то, что оригинальный арабский текст работы все еще не издан, тем не менее существует блестящий перевод 'Абд ал-Хади на французский язык (см.: *Le Voile d'Isis. 1933. January. 34. P. 15—17; 1933. February. 34. P. 55—72*), а также перевод на английский язык (*T. H. Weir. Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University // Journal of the Royal Asiatic Society. 1901. P. 809—825*).

⁵⁷ *T. H. Weir. Translation of an Arabic Manuscript... P. 809—810*. Относительно независимого существования творений Ибн 'Арабī пишет: «И существование тварных вещей и их не-существование представляет собой одно и то же. И если

бы это было не так, то была бы необходимость появления чего-то нового, которого не было бы (ранее) при Его единстве, а это было бы несовершенством, Его же единство превышает этого» (Ibid. P. 817—818).

⁵⁸ Это главная тема «*Фуṣṣūṣ...*», как можно видеть в первых двух главах, кратко излагающих содержание доктрин Ибн 'Араби.

⁵⁹ Т. Буркхардт полностью объясняет эту идею в своем предисловии к «*La Sagesse des prophetes*». P. 9—11.

⁶⁰ В Коране (57:3) Бог именуется Явным и Скрытым, Первым и Последним.

⁶¹ Термины «*аḥадиййа*», «*вāḥидиййа*» и другие, используемые Ибн 'Араби, систематизированы и подробно изложены более поздними суфиями этой школы, такими, как ал-Джилли и Джамий, с целью описания всех ступеней «нисхождения» или «определения» Принципа из трансцендентной Сущности в мир телесных форм.

⁶² T. Burckhardt. Introduction to Sufi Doctrine. P. 62.

⁶³ *Шаḫāда* (свидетельство исповедания исламской веры) в этом втором аспекте обладает функцией преобразования всех положительных качеств *in divinis*; так, «нет красоты, а есть только Красота»; «нет блага, есть Благо» и т. д. См.: F. Schuon. Shahadah et Fatihah // Le Voile d'Isis. 1933. December. 34. P. 486—498.

⁶⁴ «Что касается божественных имен, то они необходимо ограничены в числе, будучи ничем иным, как Качествами, “провозглашенными” Священным Писанием “средствами благодати”, к которой можно воззвать» (T. Burckhardt. Introduction to Sufi Doctrine. P. 63).

⁶⁵ G. Anawati, L. Gardet. La Mystique musulmane. P. 54.

⁶⁶ Различные аспекты «совершенного человека» обсуждались практически в каждой работе Ибн 'Араби, в частности, «*Фуṣṣūṣ...*» основывается на этой идее. Также его «*Шажарат ал-кавн*» (The Tree of Being / Trans. with notes by A. Jeffrey // Studia Islamica. Leiden, 1959. 10. P. 43—77; 11. P. 113—160) специально затрагивает идею совершенного человека и является основным источником изучения доктрины Ибн 'Араби о логосе.

⁶⁷ Священный *ḫадīs* «Я был сокрытым сокровищем, Я возжелал быть узнаваемым, поэтому Я сотворил этот мир» содержит в кратких словах суфийскую концепцию творения и его цели. Под священным *ḫадīsом* (*ḫадīs қудсӣй*) в исламе понимается свод высказываний Пророка, которые являлись непосредственным божественным вдохновением и в которых Бог говорит от первого лица устами Пророка. Этот тип традиции, или *ḫадīsы*, представляет собой, таким образом, нечто похожее на Коран, хотя и не является частью Священной Книги.

⁶⁸ Символ зеркал в сочетании с символом Совершенного Человека синтезирован Махмудом Шабистарий в его «*Гульшан-и рāз*», этой вдохновенной поэме, суммирующей в следующих строках эти учения в наиболее ясной и точной формулировке, какую только можно найти в суфийских сочинениях:

Не-бытие есть зеркало, мир, образ [Совершенного Человека] и человек
 Подобно глазу образа, в котором сокрыт Пророк.
 Ты являешься глазом образа и Он есть свет глаза,
 Кто когда-либо был способным видеть с помощью глаза,
 посредством которого вещи видны [другими словами, сам глаз].
 Мир стал человеком, а человек — миром.
 Нет более ясного объяснения, чем это.

Несколько иной перевод дан Э. Г. Винфилдом. См.: *E. H. Whinfield. Gulshan-I Raz, The Mystic Rose Garden. London, 1880. Verses 140—142.*

⁶⁹ Для Ибн ‘Араби́ и других суфиев буквы арабского алфавита, другими словами, буквы священного языка Корана, символизируют небесные сущности, или возможности, которые проявлены в мире так же, как и в Коране. См.: *M. A. Aini. Du mystere des letters // La Quintessence de la philosophie de Ibn-I Arabi. Paris, 1926. Chap. II.*

⁷⁰ *Lā takrār fī ’t-tadžallī.*

Относительно возрождения творения в каждый момент времени, которое тесно связано с совершенствованием и «вопросами медитации», «сопровождающих» магические ритуалы суфиев см.: *T. Burckhardt. The renewing of creation at each instant // T. Burckhardt. Introduction to Sufi Doctrine. Chap. IV; H. Corbin. L’Imagination creatrice... P. 149 ff.*

⁷¹ Графическое изображение, синтезирующее космологическую схему, описанную в «*Футūхāt...*», дано Т. Буркхардтом в его работе «*La Sagesse des prophetes*», р. 108. Кораническая космологическая схема Ибн ‘Араби́ и других суфиев основывается главным образом на аяте «Трон» (*Айат ал-курси́*, Коран, 2:254).

⁷² Многие суфии излагали космологию в терминах буквенного символизма арабского алфавита, а также в терминах божественных имен, внутреннее значение которых тесно связано с самой их формой, выраженной посредством арабского письма. К примеру, в «*Футūхāt...*» Ибн ‘Араби́ соединяет астрологический символизм с наукой об именах и буквах, связывая каждую из 28 фаз луны с одной из 28 букв арабского алфавита, каждую планету с одним из пророков, а каждый знак Зодиака с одним из божественных качеств; таким образом, мир «исламизируется» и небесное круговое вращение представляется как процесс, благодаря которому свет Бытия «поляризуется» различными качествами. Этот союз исламской и герметической космологии, осуществленный Ибн ‘Араби́, изучен Т. Буркхардтом в духе учения об «озарении» в его «*Clé spirituelle de l’astrologie musulmane d’après Mohiddin Ibn Arabi*».

⁷³ См.: *Anawati, Gardet. La mystique musulmane. P. 232—233*, где подобные определения связаны с состояниями созерцания, достигаемого посредством практики взывания [к Богу], как это описано в общих чертах Ибн ‘Атā’ Аллā ал-Искандарий. См. также: *T. Burckhardt. Introduction to Sufi Doctrine. P. 96.*

⁷⁴ *T. H. Wier. Translation of an Arabic Manuscript... P. 811.*

⁷⁵ Это знаменитое изречение является одним из сорока священных хадисов, на которых основывается теория и практика суфизма и которые содержат резюме учения Пророка.

Относительно учения Ибн ‘Араби́ о единстве см.: *T. Burckhardt. Introduction to Sufi Doctrine. Chap. VII*, в частности, с. 94, где цитируется и рассматривается этот хадис.

⁷⁶ *Ибн ‘Араби́. «Фусўс ал-хикам» («Геммы мудрости»)* / Рус. пер. с арабского А. В. Смирнова // *А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*. М.: Наука (изд. фирма «Восточная литература»), 1993. С. 190—191.

⁷⁷ Постепенная интериоризация молитвы до тех пор, пока она не станет молитвой сердца и в своем реализованном состоянии не сможет обладать креативной

силой, является сутью суфизма. «Теофаническая молитва» суфиев и креативная сила сердца, так же как и креативная сила способности воображения, детально обсуждается А. Корбеном в работе «*L'Imagination creatrice...*», chap. II, III. В этом коротком исследовании мы были вынуждены воздержаться от обсуждения значения воображения и других элементов учения Ибн 'Араби, относящихся к психологии. Этот аспект его учения, помимо работ Т. Буркхардта и А. Корбена, был исследован Асином Паласиосом в его работе: *Asin Palacios. La Psicología según Mohidin Anenarabi // Actes du XIV Congres Inter. des Orient. Alger, 1905. Vol. III. Paris, 1907*, а также в некоторых его исследованиях, посвященных Ибн 'Араби.

⁷⁸ Значимость молитвы во всех образах и в его теофанической функции может прояснить тот факт, что что бы ни значило учение Ибн 'Араби о «трансцендентном единстве бытия», оно не имеет ничего общего с философским монизмом, с которым его часто идентифицируют.

⁷⁹ *Ибн 'Араби. «Фусуṣ ал-хикам» («Геммы мудрости»)* / Рус. пер. с арабского А. В. Смирнова // А. В. Смирнов. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука (изд. фирма «Восточная литература»), 1993. С. 158. Ибн 'Араби также пишет в этой главе о «Слове Сифа» — глядя в физическое зеркало, понимаешь, что можно или смотреть на поверхность зеркала и не видеть себя, либо смотреть на свой образ и не замечать поверхности. Это также истинно и в отношении созерцания Бога: либо мистик созерцает Бога и в этом случае он «не видит» своей собственной сущности, либо он созерцает свою собственную сущность *in divinis*, но при этом «не видит» Бога. Он также добавляет, что зеркало — это наиболее совершенный символ отношений между миром и Богом, также как и символ человеческого созерцания Бога, и что Бог сотворил зеркало специально для того, чтобы дать человеку возможность иметь средства для рассмотрения посредством их невыразимых иным способом отношений.

⁸⁰ Джалāl ад-Дйн Рӯмй также довольно часто ссылается на единство религий и приводит много историй в своем сочинении «*Фй-хи м̄ фй-хи*» («В нем то, что в нем»), а также и в «*Маṣнавӣ*», которые демонстрируют единство внутреннего содержания всех откровений вне формальных рамок.

⁸¹ Поскольку в это время ислам, подобно другим религиям, жил в обособленном мире, который был для него Миром, не было необходимости, как и сегодня, применять принцип универсальности откровения к специальным сравнениям и изучению деталей. См: *Schuon F. «The Transcendent Unity of Religions»*, где этот вопрос исследован во всех его аспектах.

⁸² *Ибн 'Араби. «Тарджуман ал-ашвāқ» («Толкователь страстей»)* / Рус. пер. И. М. Фильштинского, см.: И. М. Фильштинский. Концепция единства религиозного опыта у арабских суфиев // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука (изд. фирма «Восточная литература»), 1989. С. 32.

Использование любви в этом и подобных контекстах должно быть понято как осуществленный аспект гнозиса. Исламская духовность по сути своей гностична, однако это гнозис, который всегда соединен с любовью и наполнен ее ароматом. Когда суфии противопоставляют любовь гнозису, то под первой имеется в виду осуществленная мудрость, а под вторым — только теоретическое знание, которое не стало действующим.

⁸³ К примеру, школа *вахдат ал-шухӯд* (единство свидетельства) противопоставлялась школе Ибн ‘Арабӣ *вахдат ал-вуджӯд* (единство бытия), однако даже члены этой школы испытали влияние андалузского мыслителя. См.: *Mir Valiuddin. Reconciliation between Ibn Arabi’s Wahdat al-Wujud and the Mujaddid’s Wahdat al-Shuhud // Islamic Culture. 1951. 25. P. 43—51.*

⁸⁴ Влияние Ибн ‘Арабӣ на Востоке и значение таких фигур, как Ҷадр ад-Дин ал-Қунавӣ, обсуждалось А. Корбеном в его Примечаниях и приложениях к «*L’Imagination creatrice...*». См. также: *S. H. Nasr. «Introduction to the Se Asl of Mulla Sadra».*

⁸⁵ Эта переписка будет опубликована впервые Сиди Сулайманом Букшемом в серии Франко-Иранского Института в Тегеране.

⁸⁶ Эти малоизвестные фигуры, которые обладали некоторым значением в поздней интеллектуальной и духовной жизни Ирана, впервые были исследованы А. Корбеном в таких его работах, как «*L’Interiorization du sens en hermeneutique soufie iranienne*» и некоторых других его исследованиях по шиизму, которые публиковались в «*Eranos Jahrbuch*», также в его сочинениях, упомянутых во второй главе и его позднем эссе о Хайдаре Амулӣ, публикуемом в «*Melanges Masse*».

⁸⁷ Быстрое слияние учения Ибн ‘Арабӣ с шиизмом ставит интересный вопрос о его возможной связи с шиизмом, о которой многие шиитские мыслители размышляли в течение веков. О Муҳӣй ад-Дине известно, что он был суннитом с точки зрения шариата, тем не менее он написал трактат о двенадцати имамах, который был высоко оценен шиитскими гностиками, а в своих «*Футӯҳāt...*» (гл. 366) говорит о Махдий и условиях его возвращения в терминах, которые соответствуют терминологии традиционных шиитских источников. Суфизм по сути стоит над суннитско-шиитским делением ислама, однако в случае с Ибн ‘Арабӣ, помимо этих универсальных принципов, принимаемых как шиитскими, так и суннитскими эзотериками, существуют учения явно шиитского характера, связанные с имаматом и другими вопросами, которые затрудняют однозначное разрешение вопроса о его возможной связи с шиизмом.

⁸⁸ Влияние ислама, и в частности, Ибн ‘Арабӣ, на Данте исследовалось в работах: *Asin Palacios. Islam and the Divine Comedy / Trans. by H. Sunderland. London, 1926; E. Cerrulli. Il ‘Libro della Scala’ e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia. Vatican City, 1949*, последняя работа подтверждает большую часть тезисов Асина Паласиоса.

⁸⁹ К примеру, толкования на «*ФуҶӯс...*» были опубликованы несколько лет тому назад одним известным *ҳакӣмом* (мыслителем) современного Ирана, Фәдиллом Тӯнӣ, под заголовком «*Ta ‘liqah bar sharh-I fusus*» (Tehran, 1316).

⁹⁰ Относительно Шайха ат-Тадилӣ, см.: *Muhammed at-Talidi. La ilaha illa Allah / Trans. by Abd ar-Rahman at-Tadili, R. Maridort // Etudes Traditionnelles. 1952. December. 53. P. 344—350; La Vie traditionnelle c’est la sincerite / Trans. with notes by A. Broudier // Etudes Traditionnelles. 1958. August—October. 59. P. 212—227; 1958. November—December. 59. P. 263—271; 1959. March—April. 60. P. 84—89.*

⁹¹ Шейх Аҳмад ал-‘Алавӣ, известный своим учениками, как, например, шейх Бен ‘Аливā, был одним из великих святых XX столетия. Его влияние, даже в течение его собственной жизни, распространилось далеко за пределы его родного Алжира и на сегодняшний день популярно практически во всем исламском мире

и даже достигло Запада, где были предприняты несколько исследований его жизни и учений. См.: *A. Berque. Un mystique moderniste // Revue Africaine. 1936. 79. P. 691—776*, а также превосходное исследование: *M. Lings. A Moslem Saint of the Twentieth Century. London, 1961*. Особенного внимания, в частности, заслуживает интерес шейха ал-'Алауи к изучению других религий и его желание сближения ислама и других традиций в противовес материализму и модернизму, каковые он считал их общим врагом.

БИБЛИОГРАФИЯ

Общие работы

- de Boer, Tj., *The History of Philosophy In Islam*, trans. E. R. Jones, London, 1961.
- Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols., Weimar, 1898—1902; *Supplement*, 3 vols., Leiden, 1937—1942.
- Browne, E. G., *Literary History of Persia*, 4 vols., London, 1902—1930.
- Carra de Vaux, B., *Les Penseurs de l'Islam*, 5 vols., Paris, 1921—1926.
- Delacy-O'Leary, D. D., *Arabic Thought and Its Place in History*, London, 1922.
- Dermenghem, E., *Muhammad and the Islamic Tradition*, New York, 1958.
- Duhem, P., *Le Système du monde*, 10 vols., Paris, 1913—1959.
- Encyclopaedia of Islam* (both old and new editions: Leiden, 1913—1934; Leiden, 1954—).
- Gardet, L., "Le Problème de la 'philosophie musulmane,'" in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris, 1959, pp. 261—284.
- Gauthier, L., *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, Paris, 1900.
- Gibb, H. A. R., *Mohammadanism*, New York, 1958.
- Gilson, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955.
- Gobineau, Comte de, *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, 1923.
- von Horten, M., *Die Philosophie des Islam*, Munich, 1923.
- Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, trans. F. Rosenthal, 3 vols., New York, 1958.
- Iqbal, M., *The Development of Metaphysics in Persia*, London, 1908.
- Kraus, P., *Jābir ibn Ḥayyān*, 2 vols., Cairo, 1942—1943.
- Massignon, L., *La Passion d'al-Hallāj*, Paris, 1914—1921.
- Mieli, A., *La Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden, 1938.
- Munk, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859.
- Nallino, C. A., *Raccolta di scritti editi e inediti*, Rome, 1944—1948.
- Quadri, G., *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1947.

Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, vols. I and II, Baltimore, 1927—1931.

Авиценна (Ибн Сйнā) и традиция фальсафы

Afnan, S., *Avicenna, His Life and Works*, London, 1958.

Anawati, G. C., *Essai de bibliographie avicennienne*, Cairo, 1950.

Avicenna Commemoration Volume, Calcutta, 1956.

Avicenna, *Avicenna on Theology*, trans. A. J. Arberry, London, 1951.

— *Le Livre de science*, trans. M. Achena and H. Massé, 2 vols., Paris, 1955—58.

— *Le Livre des directives et remarques*, trans. with introduction and notes by A. M. Goichon, Beirut, 1951.

— *Psychologie Jehe dile aš-Šhifā*, 2 vols., ed. and trans. J. Bakoš, Prague, 1956.

— *Risālah fi'l-'ishq*, trans. E. L. Fackenheim, *Medieval Studies* (Toronto), 7: 208—228, 1945.

— *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book*, by O. C. Gruner, London, 1930.

Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900.

Corbin, H., *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask, New York, 1960.

Cruz Hernandez, M., *La metafísica de Avicenna*, Granada, 1940.

Gardet, L., *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sinā)*, Paris, 1951.

Goichon, A. M., *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenna)* Paris, 1933.

— *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, 1944.

Holmyard, E. J., *Avicennae de congelatione et conglutinatione Lepidum*, Paris, 1927.

von Horten, M., *Die Metaphysik Avicennas*, Halle, 1909.

von Mehren, A. F., *Les Traités mystiques d'Avicenne*, Leiden, 1889—91.

Sharif, M. M. (ed.), *History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Wiesbaden, 1963—66.

Wickens, G. M. (ed.), *Avicenna, Scientist and Philosopher: A Millenary Symposium*, London, 1952.

Ас-Сухравардӣ и представители ишрāқизма

Carra de Vaux, “La Philosophie illuminative d'après Suhrawardī maqtoul,” *Journal Asiatique* (Paris) 19:63—94 (1902).

- Corbin, H., *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardī*, Tehran, 1946.
- *Suhrawardī d'Alep fondateur, de la doctrine illuminative (ishrāqī)*, Paris, 1939.
- Horten, M., *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardī*, Halle, 1912.
- Mullā Ṣadrā Commemoration Volume*, Tehran, 1961.
- Nasr, S. H., “Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, His Life, Doctrines and Significance,” *Indo-Iranica* (Calcutta), 14:6—16 (December 1961).
- Ritter, H., “Philologica, IX, Die vier Suhrawardī; I. Shihāb al-Dīn ... al-Suhrawardī al-Maqtūl,” *Der Islam* (Berlin), 24:270—286 (pts. 3—4), 1937.
- Suhrawardī, “Le Bruissement de l’aile de Gabriel,” trans. with introduction by H. Corbin and P. Kraus, *Journal Asiatique* (Paris), 52:1—82 (July-September, 1935).
- “Épître de la modulation de Sîmôrgh,” trans. H. Corbin, in *Hermes* (Brussels-Paris), November 1939, pp. 7—50.
- *The Lover's Friend*, ed. O. Spies, Delhi, 1934.
- *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. H. Corbin, vol. I (Istanbul, 1945); vol. II (Tehran, 1952).
- *Three Treatises on Mysticism*, ed. and trans. O. Spies and S. K. Khattak, Stuttgart, 1935.

Ибн ‘Арабӣ и суфии

- ‘Abd ai-Karim al-Jīlī, *De l’homme universel*, trans. T. Burckhardt, Lyon, 1953.
- ‘Abd al-Raḥmān Jāmī, *Lawā’ih, a Treatise on Sufism*, trans. E. H. Whinfield and M. M. Ḳazvīnī, London, 1914.
- Abu Bakr Siraj al-Din, “The Origins of Sufism,” *Islamic Quarterly* (London), 3:53—64 (April 1956).
- Affifi, A., *The Mystical Philosophy of Muhyīd-Din Ibn al-‘Arabi*, Cambridge, England, 1939.
- Anawati, G. C., and L. Gardet, *La Mystique musulmane*, Paris, 1961.
- Asin Palacios, M., *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931.
- “El místico murciano Abenarabi,” *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), I, 87:96—173 (1925); II, 87:512—611; III, 87:582—637 (1926); IV, 92:654—751 (1928).
- *Islam and the Divine Comedy*, trans. H. Sunderland, London, 1926.
- *Vidas de Santones Andaluces*, Madrid, 1933.
- “La Psicología según Mohidin Abenarabi,” *Actes du XIV Congrès Inter. des Orient. Alger, 1905*, vol. III, Paris, 1907.

- “Mohidin,” in *Homenaje a Menendez y Pelayo*, Madrid, 1899, II, 217—256.
- “La Psicología, del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes: Algazel y Mohidin Abenarabi,” in *Cultura Española*, Madrid, 1906, pp. 209—235.
- Burckhardt, T., *Clé spirituelle de l’astrologie musulmane d’après Moyhiddin Ibn Arabi*, Paris, 1950.
- *An Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D. M. Matheson, Lahore, 1959.
- Corbin, H., *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, Paris, 1958.
- Horton, M., “Mystische texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi 1240. Aus dem arabischen übersetzt und erläutert” in *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, Bonn, 1912 (trans. And commentary on three poems).
- Ibn ‘Arabī, “Les étapes divines dans la voie du perfectionnement du règne humain,” trans. Othman Laïba and R. Maridort, *Etudes Traditionnelles* (Paris), 50:76—90 (March 1949).
- “Oraisons métaphysiques,” trans. M. Vâlsan, *Etudes Traditionnelles* (Paris), 50:251—266 (September 1949).
- “La Parure des Abdal,” trans. with notes by M. Vâlsan, *Etudes Traditionnelles* (Paris), 51:248—258 (September 1950); 51:297—307 (October-November 1950).
- *La Sagesse des prophètes*, trans. T. Burckhardt, Paris, 1955.
- *Tarjumān al-ashwāq*, trans. R. A. Nicholson, London, 1911.
- “Textes sur la Connaissance suprême,” trans. and annotated by M. Vâlsan, *Etudes Traditionnelles* (Paris), 53:125—133 (April-May 1952); 53:182—188 (June 1952).
- *The Treatise on Unity (Risālat al-aḥādīyah)*, trans. T. H. Weir as “Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University,” *Journal of the Royal Asiatic Society* (Malayan Branch), October 1901, pp. 809—825.
- Jeffery, A., “Ibn al-Arabī’s Shajarat al-Kawn,” *Studia Islamica*, (Leiden), 10:43—77 (1959); 11:113—160 (1959).
- Lings, M., *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, London, 1961.
- Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1954.
- *Recueil de textes inédits concernant l’histoire de la mystique en pays d’Islam*, Paris, 1929.
- Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism*, Delhi, 1959.
- Nicholson, R. A., “An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sūfism,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, (London, 1906), pp. 303—348.
- *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, England, 1921.

-
- Nyberg, H. S., *Kleinere Schriften des Ibn al-‘Arabī*. Leiden, 1919.
- Schuon, F., *Understanding Islam*, trans. D. M. Matheson, London, 1963.
- *Spiritual Perspectives and Human Facts*, trans. D. M. Matheson, London, 1955.
- *The Transcendent Unity of Religions*, trans. P. Townsend, London. 1953.
- Zaehner, R. C. *Mysticism Sacred and Profane*. Oxford, 1957.

Научное издание

Серия «Философская мысль исламского мира»

Переводы

Том 3

Сеййид Хусейн Наср

ФИЛОСОФЫ ИСЛАМА:
АВИЦЕННА (ИБН СИНА),
АС-СУХРАВАРДИ, ИБН АРАБИ

Дизайн обложки Я. Быстровой. Корректор О. Ланцова.
Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой

Подписано в печать 30.10.2013. Формат 60х90/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 9,5. Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство «Языки славянской культуры».
№ государственной регистрации 1037739118449.
Тел.: +7 (495) 959-52-60. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ООО «Садра».
№ государственной регистрации 1127746353855.
Тел.: +7 (495) 943-40-39, +7 (901) 593-40-39. Факс: +7 (499) 230-13-88.
E-mail: sadrabooks@gmail.com
129301. Москва, Проспект Мира, д. 186, корп. 1, кв. 8.