

РЕЗЮМЕ АНГЛИЙСКИХ СТАТЕЙ

Гуламреза Аавани

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ШАХРЗУРИ В *АШ-ШАДЖАРА АЛ-ИЛАЎХИЙЯ*

Шамс ад-Дин Мухаммад Шахрзури был выдающимся философом седьмого века хиджры (XIII века н. э.) и, в частности, автором первого комментария к *Хикмат ал-ишрāқ* (Мудрости озарения) Шихаб ад-Дина Сухраварди. Его труд *аш-Шаджара ал-илāхийя* (Божественное древо) представляет собой монументальный компендиум исламской философии, написанный в ишракиском ключе. Этическая теория Шахрзури изложена в восьмой главе четвертого трактата этой книги.

В начале этой главы Шахрзури рассматривает вопрос о взаимоотношениях теоретической и практической мудрости. В отличие от Ибн Сины, он отдает приоритет практической философии, заявляя, что постигнуть умопостижаемые сущности должным образом возможно лишь после очищения души и усовершенствования политических добродетелей. Определив, вслед за перипатетиками, нрав (*хулук*) как внутреннюю предрасположенность (*малака*), он утверждает, что тот поддается изменению.

В своей классификации добродетелей Шахрзури сочетает классификации Платона и Аристотеля (первая из них, как известно, зиждется на трехчастном делении души (на разумную, воделеющую и раздражительную части); вторая — на учении о «золотой середине»). Список четырех основных добродетелей, предлагаемый Шахрзури, таким образом, совпадает со списком Платона и Аристотеля (и греческих философов в целом). Эти четыре основные добродетели суть справедливость, мудрость, храбрость и умеренность. Каждая из них указывает на золотую середину в использовании в одной из главных способностей души. Каждой из основных добродетелей, в свою очередь, сопутствует ряд вторичных добродетелей.

Хамидреза Айатуллахи

ВЗАИМОВОЗДЕЙСТВИЕ ИСЛАМСКОЙ И ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИЙ

В мусульманском мире сегодня существует множество подходов к философии (в начале статьи мы перечисляем восемь главных из них, особо останавливаясь на подходе, разработанном в трансцендентной философии

Муллы Садры). Однако современная исламская философия, которая избрала путем своего развития не Газалиев тупик и не оставшуюся без продолжателей Аверроэсову философию, получила свою наиболее разработанную форму в культурной среде шиитского Ирана. Ее деятельная мысль обращается как к глобальным современным проблемам, так и к таким вопросам, которые редко затрагиваются мыслителями Запада.

В настоящей статье рассматриваются возможность, смысл и значение сравнительного изучения исламской и западной философий. Хотя в этой области наблюдается немалая активность и налицо некоторые значительные подвижки, существует также ряд серьезных препятствий для такого изучения. По нашему убеждению, эти трудности, в конечном счете, обусловлены герменевтикой смысла, а также культурными различиями и вытекающим из них различием подхода к одним и тем же проблемам. Иногда под предлогом этого ставится под вопрос само право сравнительной философии на существование. В своей статье мы опровергаем эти скептические доводы. Затем мы указываем на четыре возможные исходные положения сравнительной философии (положение о герменевтической автономии субъектов, положение о полном соответствии или совпадении смыслов, положение о действительности понимания и положение о сочетаемости смысла, или правило герменевтического соответствия смыслов).

Афак Асадова

КРИЗИС СОВРЕМЕННОЙ РАЦИОНАЛЬНОЙ НАУКИ И УЧЕНИЕ ИБН ‘АРАБИ

Русско-американский философ Питирим Сорокин разделил человеческое знание на три вида: идеационное, сенсационное (чувственное) и идеальное. Идеационное знание основано на пророческих откровениях и мистическом опыте. Сенсационное, в свою очередь, выражает и обрабатывает информацию, предоставляемую органами чувств (современное рациональное знание целиком относится к этому второму виду). Идеальное знание представляет собой синтез первых двух видов знания, творимый человеческим разумом.

Эти три вида знания и соответствующая каждому из них истина отличаются друг от друга по своей методологии, принципам, структуре и форме. На разных этапах истории эти системы либо противопоставлялись друг другу, либо господствовали друг над другом, либо сочетались друг с другом. Двадцатый век был веком безраздельного господства сенсационной истины и культуры чувства, самым ярким проявлением которой стал модернизм.

В своей статье я предлагаю рассматривать созданную Ибн ‘Араби систему знания как идеационную по преимуществу. Все возрастающее значение его заключается в том, что оно опирается на человеческое воображение и рациональное составляющее религии. Согласно Ибн ‘Араби, пророческое зна-

ние относится к миру воображения. Имена вещей, сообщенные нам Богом, при этом служат ключами невидимого (сокрытого) мира. Сходство между человеком и вселенной постигается прежде всего посредством воображения. Действуя вместе с воображением, основанном на откровении, — и только так — разум способен привести человека к совершенству.

Алпарслан Ачикгенч

ЗНАЧЕНИЕ СПОРА ИБН СИНЫ И ГАЗАЛИ ДЛЯ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В своей статье мы рассматриваем Газалиеву критику философии как интеллектуальный поединок между Ибн Синой и ал-Газали. Вместо того чтобы подробно анализировать доводы, приводимые сторонниками одного и другого, мы пытаемся дать общую оценку этому спору и выявить его значение для последующего развития исламской философии. Поэтому мы весьма подробно рассматриваем итоги данного спора (имея под этим в виду методологические последствия Газалиевой критики философии) — в том числе утверждение о том, что ал-Газали уничтожил философию на мусульманском Востоке (утверждение, которое мы, основываясь на осуществленном нами анализе дальнейшей истории исламской философии, опровергаем, не отрицая при этом, что Газалиева критика оказала серьезное влияние на судьбы философии).

В первой части нашей статьи мы рассматриваем реакцию исламской мысли на влияние греческой философии (оказанное ею в первую очередь через арабские переводы работ Аристотеля и его комментаторов-неоплатоников). Во второй части анализируется феномен *фалсафа* и порожденный ею интеллектуальный тип *файласуф*. В третьей части мы рассматриваем собственно спор Ибн Сины и ал-Газали и его последствия (в том числе ответную реакцию *фалāсифа* на Газалиеву критику). В заключении мы утверждаем, что главным итогом спора является вывод о необходимости разработки систематической теории знания, основанной не на заимствованной, а на собственно исламской методологии.

Кармела Баффиони

СОВЕРШЕННЫЕ ГОРОДА И ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕЖИМЫ В ВОСТОЧНОМ И ЗАПАДНОМ СРЕДНЕВЕКОВОМ ИСЛАМЕ

Политика в средневековом исламе стала объектом интереса значительно числа современных ученых, многие из которых изучают политические теории мусульманских философов. При этом эти теории часто рассматривают в контексте реально существовавших политических режимов соответствующей эпохи, так как их авторы обычно либо пользовались покровительством

некоторого правителя, либо служили при дворе в качестве врачей, судей или ученых.

Беседы о политике часто включались в работы, посвященные другим проблемам. Тому были две причины — ислам и античное наследие. Предполагалось, что мусульманский религиозный закон (*шарī‘a*) должен служить руководством для уммы как в религиозных, так и в социальных вопросах. Приписываемое сасанидскому царю Ардаширу изречение «религия и царская власть суть близнецы» широко обсуждалось мусульманскими учеными. В современном понимании это значит, что религиозная и светская власти не могут обойтись друг без друга, хотя они и не равноправны. С другой стороны, широкое распространение получили греческие политические доктрины — в частности, доктрина Платона, — хотя греческие идеи были восприняты мусульманскими мыслителями в свете их собственных религиозных воззрений.

В настоящей статье дается краткий обзор политических учений ряда мусульманских философов — «Братьев Чистоты», ал-Фараби, Ибн Баджджи, Ибн Туфайла и Ибн Рушда (как известно, первые двое творили на востоке мусульманского мира, а три остальных — на его западе) и рассматриваются их общие и отличительные черты.

Пабло Бенито

ВВЕДЕНИЕ В НАУКУ ДУХОВНЫХ ТИПОЛОГИЙ БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕН: ПСИХОСОФИЯ В МЫСЛИ ИБН ‘АРАБИ И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ

В этой статье я рассматриваю три тесно связанных между собой отрывка из трех произведений двух авторов (*Инийā’ ад-дава’ир* и *Ал-Футūхāt ал-маккиййа* Ибн ‘Араби и *Ан-Нафахāt ал-илāхиййа* Садр ад-Дина ал-Кунави), на основании анализа которых пытаюсь дать предварительное определение науки, которую я называю *психософией*. Эта наука представляет собой традиционную психологию, основанную на науке об именах Бога. Психософия является боговдохновенной наукой, зиждящейся на божественном откровении и религиозном предании. Ее предметом является знание себя и другого как мест явлений божественных имен (*мазāхир ат-таджаллийāt ал-асмā’иййа*). В данной статье предметом моего особого интереса является *тахаллуқ*, или усвоение характеристик божественных имен, посредством которого человек восстанавливает свое изначальное сходство с Богом. Ряд аспектов *зикра* (как повторения божественных имен) тесно связан с психософией: суфийский наставник дает своему ученику определенную формулу *зикра*, состоящую из тех божественных имен, под влиянием которых, как определил наставник на основании отчета мюрида о своем сне (или видении наяву), тот находится. Целью психософии является духовное совершенствование, знание и следование образцу Пророка, а также исцеление сердец посредством науки об именах Бога.

Герхард Боверинг**ИМЕНА И ОБРАЗЫ БОГА В КОРАНЕ**

Коран есть в первую очередь поиск Бога. Этот поиск, как движущая сила, является неиссякаемым источником пророческого вдохновения и стоит как за многочисленными утверждениями о прекрасных именах Бога, так и за относительно немногочисленными аллегорическими описаниями Его в Коране. В свою очередь, исламская экзегетическая традиция может быть воспринята как попытка истолковать и проиллюстрировать этот поиск. В исламе, как и в христианстве, поиск Бога является ключевым элементом всякого религиозного желания и сердцевиной всякого личного начинания. Таким образом, Бог стоит в центре коранического послания.

Настоящая статья состоит из краткого вступления (в котором изложен вышеприведенный тезис) и пяти разделов. Первый раздел посвящен имени Бога в Коране. В нем рассматривается использование имен *Аллāх*, *ар-Рахмāн* и *Рабб* в коранических айатах. Во втором разделе рассматриваются «прекрасные имена Бога» (*ал-асмā' ал-хуснā*), рефлексия на которых легла в основу каламского учения о божественной сущности и ее атрибутах. В третьем разделе речь идет о Боге как Творце и Судье мира. Четвертый раздел посвящен образам Бога (таким как «рука Бога», «нога Бога», «Бог — Свет небес и земли») и проблеме видения Бога в потустороннем мире. Пятый, заключительный раздел рассматривает ряд общих черт трех монотеистических религий. В нем предлагается начать поиски общего бога этих трех религий и приступить к созданию единой теологической системы.

Пилар Гарридо Клементе**КНИГА ВСЕЛЕННОЙ: О ЖИЗНИ И ТРУДАХ
ИБН МАСАРРЫ АЛ-ДЖАБАЛИ**

Ключевым понятием, лежащим в основании всей мысли Ибн Масарры и дающим ему контекстуальное единство, является понятие богооткровенной Книги. Эта книга — как в эзотерической традиции других религий Писания, так и в суфизме — имеет два измерения. С одной стороны, это явленная книга вселенной, книга природы, универсальная книга творения. С другой стороны, это Писание, транскрибирующее откровение, книга для чтения вслух, переданная Божьим посланником, книга, которая содержит в себе ключ и код для интерпретации, являясь синтезисом всего и вся, объяснением всего сущего.

Человек является толкователем обоих измерений, интернализируя вселенную в своем созерцании и артикулируя Слово, экстернализируя его в своем чтении. Таким образом, он, как толкователь, в своем сердце осуществляет самостное единение этих двух измерений книги, будучи сам ее третьим измерением, т. е. внутренней книгой знаков души.

Объединяющей категорией и осевым символом при этом является вертикальность, которая выражает взаимное отношение откровения как нисхождения и толкования как обратного восходящего странствия. Оба процесса, нисхождение и восхождение, совершаются на одной и той же символической оси, таким образом, что между ними существует отношение тождества. Их относительное различие заключается только в направлении и перспективе: процессы противоположны друг другу по своему направлению, но при этом симметричны (наподобие предмета и его отражения в зеркале). Откровение, нисходя, образует лестницу. Боговдохновенное толкование (или транспонирование, если хотите) же восходит по этой лестнице, проходя через ступени богоявления и внутренние смыслы соответствующих стихов Корана.

Экрем Демирли

Влияние Ибн Сины на Садр ад-Дина Кунави и его последователей

В развитии высокого (или ученого) суфизма можно выделить два основных периода, или две эры, — раннюю (до Ибн ‘Араби и Садр ад-Дина Кунави) и позднюю (после них). Если ранний суфизм является преимущественно аскетически-этическим феноменом, то поздний есть в первую очередь феномен метафизический. В настоящей статье я утверждаю, что такая трансформация ученого суфизма объясняется в основном сильным влиянием философии Ибн Сины на мысль Садр ад-Дина Кунави.

Начнем с того, что Кунави предпочитал говорить не о «науке суфизма» (*‘илм ат-тасавуф*) (как это делали предыдущие суфийские теоретики), а о «божественной науке» (*ал-‘илм ал-илāхī*). На поверку эта «божественная наука» оказывается инвариантом авиценновской метафизики, имеющим общие основные принципы и общую терминологию с последней и отличающимся от нее только в деталях (ввиду чего я считаю совершенно неверным данное Нихатом Кекликом определение Кунави как «Газали тринадцатого века», вместо этого предлагая называть его «Ибн Синой тринадцатого века»).

Став ассоциироваться преимущественно с метафизикой (а не системой понятий, описывающих внутреннюю духовную жизнь), суфийская наука в скором времени превратилась в арену изощренных философских спекуляций — в первую очередь онтологического характера (чем, в частности, объясняется огромное место, впоследствии отведенное ею для рассуждений о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*)).

Хуссейн Калбаси Аштари

Наука о душе согласно Мулле Садре

Вопрос о сущности души, ее уровнях и действиях всегда являлся важнейшим вопросом философии, доказательства чему можно обнаружить в

древнейших философских дискуссиях (среди греков и других). В исламской традиции также были предприняты серьезные усилия для создания «науки о душе», что хорошо согласуется с духом исламской философии. В трансцендентной философии Муллы Садры, однако, была разработана особая версия науки о душе, в которой подробно обосновано существование материальной и нематериальной частей души, а также рассмотрено становление души и ее путь к совершенству. Как часть Садрова учения, она полностью согласуется с другими его составляющими, прекрасно вписываясь в общую структуру его трансцендентной философии.

Основываясь на доктринах первоосновности бытия, субстанциального движения и телесного возникновения и духовного пребывания души, Садра представляет человеческую душу и ее стоянку таким образом, который свободен от недостатков и изъянов, обычно наблюдаемых в философских учениях о душе. В то же время, на основе Книги и Предания, он открывает новую перспективу для человеческого бытия, в которой бытийные измерения человека рассматриваются в их соответствии вселенной (макрокосму). Хотя, выстраивая свою концепцию, Садра пользуется рядом положений перипатетиков и ишракиотов, его собственные нововведения существенны и прочно обоснованы.

Ибрагим Калин

Воля, необходимость и творение как монистическая теофания в исламской философской традиции

Творение предстает как проблема в двух взаимосвязанных вопросах, ставимых иудаизмом, христианством и исламом. Во-первых, почему совершенный Бог вообще творит что-то? Во-вторых, как именно он творит? Если первый вопрос касается возникновения, то второй — сохранения. Эти вопросы приобретают особую остроту с учетом другого теистического положения, а именно — что творение ничего не добавляет к бесконечному совершенству Бога, но и никак не умаляет его. Для средневековых философов эти вопросы носили не только теологический, но и философский и методологический характер, ибо, вслед за Аристотелем, они полагали, что совершенное знание о вещи предполагает знание о ее начале и причине. Следовательно, нельзя познать мир должным образом, не зная, кто и зачем его сотворил.

Именно здесь нам предстает первый парадокс творения: познавая Бога через Его творение, мы одновременно познаем мир через Него, то есть как Его творение. Мир является чем-то осмысленным и умопостигаемым лишь тогда, когда он рассматривается как нечто сотворенное и оформленное Первым Ремесленником. При этом доказательства возможности и сотворения во времени относятся к миру, а не к Богу.

Созданные в рамках классической исламской мысли теории творения могут быть сведены к двум парадигмам — парадигме необходимости и парадигме свободной воли. При этом, невзирая на их кажущуюся противоположность, между ними можно выявить ряд общих моментов. Садринская теория творения мира во времени, в свою очередь, интерпретирует творение в терминах монистической теофании и теистической онтологии, выводя нас за рамки воли и необходимости.

Шигеру Камада

СИСТЕМА ЗНАНИЯ В ИСЛАМЕ И ЕЕ ТРАНСФОРМАЦИЯ

В какие контексты ставились схоластические изыскания в традиционных обществах до Нового времени? Какие отрасли знания были известны в исламском интеллектуальном мире и как понимался их смысл и предназначение? С течением времени мы наблюдаем постепенные изменения в науке, как та понималась и практиковалась мусульманскими учеными. Эти изменения — пусть косвенным образом — свидетельствуют об отношении ислама к различным отраслям знания.

В настоящей статье рассматривается классификация рациональных и традиционных наук, предложенная несколькими мусульманскими философами и учеными и анализируются связи древнегреческой науки с наукой, основанной на исламском откровении. В первом разделе приводится ряд коранических аятов и хадисов, в которых говорится о знании (*'илм*). Во втором разделе анализируется классификация наук, данная Абу 'Абдаллахом ал-Хоразми (ум. 897) в его *Мафāтих ал-'улūм*. Третий раздел рассматривает классификацию рациональных, или интеллектуальных, наук, данную Ибн Синой в его *Ақсām ал-'улūм ал-'ақлиййа*. Четвертый раздел посвящен классификации наук в *Ихйā' 'улūм ад-дйн* ал-Газали. В пятом разделе рассмотрена классификация, разработанная Баба Афдалом Кашани в его *Джāвйдāннāма* и, с небольшими изменениями, воспроизведенная Муллою Садрой в его *Иксйр ал-'āрифйн*. Шестой, заключительный раздел рассматривает проблему исламизации знания. На основании рассмотренных текстов делается вывод о постепенном слиянии привнесенной извне греческой и собственно исламской наук и утверждается, что подлинная исламская философия родилась после Ибн Рушда (а не умерла вместе с ним).

Мухаммад Легенгаузен

КОНЦЕПЦИЯ БОГА У ИБН СИНЫ

В настоящей статье рассматривается авиценнова концепция Бога. Статья состоит из вступления, четырех разделов и заключения. Во вступлении да-

ется краткий обзор биографии Ибн Сины и ставится вопрос: что Ибн Сина считал метафизикой?

Первый раздел посвящен метафизике — в нем определяется ее предмет и рассматривается ее связь с теологией, в том числе с доказательствами бытия Бога. Анализируя здесь отрывок из *Шифā'* (Исцеления), мы обращаем внимание на то обстоятельство, что доказательство Ибн Сины не является доказательством *a posteriori* (как принято считать), так как посылка «есть нечто сущее» представляет собой предположение, не подтвержденное опытом.

Второй раздел посвящен теории эманации. Я утверждаю, что Ибн Сина рассматривает эманацию не как соперницу творения или его альтернативу, а как его внутреннее измерение.

В третьем разделе рассматривается авиценнова трактовка божественных атрибутов в свете его утверждения о том, что Бог лишен чьей-либо чуждости. Единство и необходимость Бога являются следствиями посылки, что Бог лишен всякой чуждости, кроме бытия.

В четвертом разделе, который посвящен мистицизму Ибн Сины, утверждается, что в интеллектуальном мистицизме искомым является не мистический опыт, а сам Бог.

Оливер Лимэн

Влияние влияния: как не следует говорить об исламской культуре

Одним из слов, наиболее часто встречающихся в дискуссиях об исламской культуре, является слово «влияние». Нам рассказывают немало любопытного, например, о том, как другие формы мысли повлияли на исламскую философию и как та, в свою очередь, повлияла на философию не-исламскую. Когда мы начинаем изучать отдельных мыслителей, то чувствуем, что мысли о влиянии как густое облако витают над нами, и комментаторы часто уделяют рассуждениям о том, кто повлиял на кого или какая идея повлияла на какую идею, больше времени, чем всему остальному. Во всяком случае, об этом рассуждают гораздо больше, чем о том, верна ли сама идея или нет. Ударение, ставимое на влиянии, само оказало отрицательное влияние на изучение исламской философии и науки, поспособствовав тому, чтобы их стали рассматривать скорее как историю идей, чем собственно философию и науку, — что является рефлексией на предположение востоковедов о неспособности мусульман создать нечто оригинальное. Другая проблема, которую создает такой подход, заключается в том, что он представляет исламскую философию как нечто весьма скучное, так как вместо того чтобы приглашать читателей рассуждать о ее идеях, нам без конца говорят о том, откуда эти идеи могли быть заимствованы и как ограничен был круг понятий, которым пришлось пользоваться мусульманским мыс-

лителям, поскольку они явно были не в состоянии предложить какие-либо собственные идеи.

Контрпродуктивность вышеобозначенного подхода мы попытались показать, в частности, на примере интерпретации и оценки, данной в работе Ганса Белтинга оптической теории Ибн ал-Хайсама (ум. 430/1039).

Тод Ловсон

ШИИТСКИЙ ГНОСТИК ЧЕТЫРНАДЦАТОГО ВЕКА РАДЖАБ АЛ-БУРСИ И ЕГО *МАШЪРИҚ АЛ-АНВЪР*

В статье дается обзор жизни и творчества шиитского мистика Раджаба ал-Бурси (ум. ок. 774/1372), автора сборника приписываемых шиитским имамам гностических проповедей *Машъриқ ал-анвър* (Места восхода светов).

Раджаб ал-Бурси родился в Бурсе близ Хилла (известного центра шиитской учености, в котором он вырос и получил образование). Однако, подвергшись преследованиям из-за своих крайних взглядов на имама 'Али, он был вынужден оставить родной Ирак и искать приют у шиитских правителей Сарбедаридов в Хорасане.

Книга *Машъриқ ал-анвър* состоит из трех частей: вступления (которое, возможно, в действительности является отдельным произведением, известным под названием *Лавъми*); в нем утверждается единство Бога и непорочность имамов), собственно свода проповедей (с коротким введением и заключением; сами проповеди даны в форме хадиса, которому следует толкование ал-Бурси) и собрания стихотворений автора. Основной гностической идеей книги является идея о Мухаммаде и 'Али как предвечных элементах или орудиях творения (она подробно рассматривается, в частности, в главе 144 (*Хутбат ат-таъанджсийа*)), которая тесно переплетается с учением о тайном смысле букв (*илм ал-джафр*). Ал-Бурси был хорошо знаком с идеями Ибн 'Араби и испытал его влияние (о чем свидетельствует, например, его учение о струении Божьего света в мире (*сарайън фи 'л- 'âлам*)). Однако по своей натуре он был скорее не философом или гностиком-теоретиком, а поэтом и визионером.

Мухаммад Таги Мисбах

В ПОИСКАХ ОСНОВАНИЯ ЗНАНИЯ

В чем заключается сущностное различие между различными видами человеческого знания, почему некоторые из этих видов безошибочны и несомненны, а другие — подвержены ошибке и сомнению и как отличить первый вид от второго? Обозначенную в этом вопросе проблему принято называть проблемой ценности знания (*арзиш-и ма'рифат*). Она является сердцевинной

теории знания. Ценность знания определяется его способностью снабдить нас точной картиной действительности и мерой его соответствия последней. Ключевой проблемой теории знания является вопрос о том, способен ли человек в принципе открывать факты и познавать истины, а если да, то каким образом, и как можно отличить верное понимание от ложной иллюзии.

Вслед за Аристотелем, мусульманские логики и философы разделили знание на очевидно (=явно) истинное и доказательное (спекулятивное). Эпистемная ценность второго зависит от первого, поэтому очевидно истинные высказывания являются основой доказательного знания. Следовательно, если посылками доказательства являются очевидно истинные высказывания, то заключение обладает абсолютной достоверностью.

Однако остается без ответа главный вопрос — вопрос о ценности и истинности самых очевидно истинных (в особенности изначально истинных) высказываний. Иными словами, на чем зиждется их очевидность и наша уверенность в их соответствии действительности? Основываясь на выдвинутом Табатабаи положении о сводимости всего формального знания к знанию присутствия, мы утверждаем, что понятия, образующие очевидно истинные высказывания, суть производные знания присутствия. Не являясь чуждыми понятиями (первичными умопостигаемыми), они не получены посредством чувственного постижения и поэтому не могут быть ложными или пониматься неверно.

Мухаммед Мисбахи

ЕДИНСТВО БЫТИЯ СОГЛАСНО ИБН ‘АРАБИ: МЕЖДУ БЫТИЙНЫМ И ЕДИНЫМ

Для Ибн ‘Араби проблема единства бытия есть проблема взаимного тождества бытия, Единого и Бога — согласно ему, «в бытии нет ничего, кроме Бога». Следовательно, бытие и единство не мыслимо без божественности — и наоборот. При этом, в мысли Ибн ‘Араби единство бытия проявляется в разных формах: 1) как совпадение истины и бытия; 2) как растворение божественной истины в мире; 3) как единство божественной самости в разности ее проявлений; 4) как истинность и состоятельность всех верований; 5) как единство человеческой самости в множестве ее проявлений. К этому следует добавить, что доктрина единства бытия служит средством для приближения человека к Богу.

Согласно учению о единстве бытия, единое входит и включается во все категории бытия. При поверхностном взгляде может показаться, что Ибн ‘Араби отрицает всякое различие между Богом и миром и между причиной и следствием. Перед нами встают, таким образом, два вопроса: во-первых, как объяснить очевидную множественность вещей и как эта множественность соотносится с утверждаемым единством бытия; во-вторых, отражена ли эта

наблюдаемая в мире множественность каким-либо образом в Боге и если да, то как именно? В своей статье я попытался дать ответы на эти вопросы, а также указать на ряд импликаций идеи единства бытия для суфийской практики и ее укорененность в ней.

Шахрам Пазуки

СУЛТАН ‘АЛИШАХ ГУНАБАДИ — ОБНОВИТЕЛЬ ОРДЕНА *Ни‘матуллāхиййа* в Иране

Суфийский орден *Ни‘матуллāхиййа* был основан Шахом Ни‘матуллахом Вали (730/1329-30 или 731/1330-31- 834/1430-31) в Кирмане (юго-восточный Иран) в начале VIII/XIV века. Однако через несколько лет после смерти основателя, получив приглашение от декканского султана, его сын Халилаллах уехал в Индию, где поселился в Бидаре (вблизи Хайдарабада) — городе, который оставался центром деятельности ордена в течение почти трех с половиной веков. К середине двенадцатого/восемнадцатого века иранская ветвь ордена практически прекратила свое существование, поэтому в 1190/1776 году тогдашний глава ордена Реза ‘Алишах Деккани послал в Иран одного из своих приближенных, Ма‘сума ‘Алишаха Деккани, с заданием восстановить деятельность ордена. Благодаря активной деятельности Ма‘сума ‘Алишаха и его ученика Нур ‘Алишаха деятельность ордена была скоро восстановлена и он приобрел немало последователей.

Султан ‘Алишах Гунабади родился в 1251/1835 году. До своего вступления на суфийский путь он успел получить солидное юридическое и философское образование. Во время его пребывания в Сабзаваре (где он изучал *Асфāр* Муллы Садры у Хадж Муллы Хади Сабзавари) город посетил Са‘адат ‘Алишах, глава одного из ответвлений ордена. Султан ‘Алишах стал его мюридом. После смерти своего наставника в 1293/1876 году он сделался его преемником. Он был убит (задушен) неизвестным убийцей по неясным причинам в 1327/1909 году.

В настоящей статье рассматривается научная, просветительская и воспитательная деятельность Султана ‘Алишаха, обращается особое внимание на запрещение им употребления опиума и осуждение праздности. В заключительном разделе анализируется интерпретация *валāйат* (‘святости’, или ‘угодничества’), предложенная Султаном ‘Алишахом в его *Валāйатнāма*.

Мариэтта Степанянц

МОДЕЛИ ФИЛОСОФСКИХ ВСТРЕЧ: СЛУЧАЙ ЗОРОАСТРИЗМА И ИСЛАМА

Среди многих случаев встреч разных культур встреча между зороастризмом и исламом является, пожалуй, одной из самых драматичных. Итогом

встречи стало то, что зороастризм, бывший на протяжении многих веков господствующей религией Ирана, был практически вытеснен со своей исторической родины, уступив свое место исламу.

Но в чем причина этого? Общепринято указывать как на виновника на ислам. Однако на самом деле все обстоит сложнее и однозначный ответ здесь окажется неудовлетворительным. По моему убеждению, причин было несколько, и в этой статье я остановлюсь лишь на наиболее важных из них.

В первом разделе статьи (Непрямая встреча: культурные параллели) рассматривается опосредованная встреча между зороастризмом и исламом, развившаяся в заимствовании последним через иудаизм нескольких эсхатологических идей первого.

Во втором разделе я рассматриваю итоги прямой встречи зороастризма и ислама и указываю на наиболее важные из причин поражения первого. Эти причины следующие: 1) послание ислама обращено ко всем людям, тогда как зороастризм является провинциально ограниченной истиной; 2) ислам призывает к социальному равенству, тогда как зороастризм неотделим от кастовости; 3) ислам привлекает простотой своих обрядов, тогда как зороастризм сложностью своих — отпугивает; 4) ислам предрасположен к культурной ассимиляции и легко усваивает и приспосабливает чужие идеи.

В заключительном разделе статьи (Зороастризм как живая традиция) я рассматриваю связи зороастризма с ишраакитской философией, разработанной Шихаб ад-Дином Сухраварди (1153—1191), утверждая, что ишракизм сохранил и развил часть наиболее глубоких и жизнеспособных интуиций зороастризма.

Хассан Ханафи

ОТ ОРИЕНТАЛИЗМА К ОКЦИДЕНТАЛИЗМУ

Ориентализм как особая область исследований возник на Западе в Новое время, после Ренессанса. Его расцвет приходится на середину девятнадцатого века, и он стоит в ряду таких явлений, как рационализм, историзм и структурализм. Особенно много общего есть между ориентализмом и историзмом: как тот, так и другой привыкли уделять много внимания второстепенным деталям, в ущерб общей картине и цельности смысла. Ориентализм больше говорит об исследующем субъекте, чем об исследуемом объекте, скорее раскрывая западный менталитет, чем постигая восточную душу. В общем и целом, ориентализм является одним из проявлений *élan vital* (жизненной силы) Запада, определяющим властные отношения между Собой и Другим.

В свою очередь, окцидентализм является научной дисциплиной, разрабатываемой странами третьего мира с целью добиться своей интеллектуальной деколонизации. Эта деколонизация подразумевает освобождение объекта исследования от власти субъекта и его становление субъектом и трансформацию

наблюдаемого в наблюдающего. При этом утверждение «Я мыслю, значит я существую» переосмысливается как «Я изучаю, следовательно я существую».

Другое в Себе — это всегда образ. А образ — это всегда карикатура, которая помогает нам добиться желаемой цели: как только другой превращен в карикатуру, с ним можно легко разделаться, оправдать любой свой поступок по отношению к нему. Одновременно Свое создает и пропагандирует свой положительный образ с целью вооружиться самому и обезоружить Другого и создать устойчивую модель отношений «подчиняющий — подчиненный».

Уильям Читтик

БАБА АФДАЛ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ

Согласно Баба Афдалу Кашани (сравнительно малоизвестному, но значительному и оригинальному иранскому философу (ум. ок. 606/1210)), началом всякого философского знания является знание о самом себе. Импликацией знания о себе является актуализация своих скрытых потенций, делающая человека человеком в полном смысле слова. Одним из аспектов этой актуализации является опытное познание бессмертия души.

К теме бессмертия Баба Афдал обращается многократно, рассматривая ее в широком метафизическом, космологическом и психологическом контексте. Этой теме посвящен, в частности, его трактат *Ймāн аз бутлāн-и нафс дар панāх-и Хирад* (Спасение от недействительности души в убежище разума).

Доказательство Баба Афдала построено на двойном смысле слова *вуджуд* — ‘бытие/существование’ (перс. *хастӣ*) и ‘нахождение’ (перс. *йāфтн*). Он заключает, что бытие становится полноценным не иначе, как посредством нахождения, в первую очередь — нахождения себя самого, т. е. самосознания. Иными словами, подлинное бытие и актуализация души заключается в ее самопознании. В актуальном постижении душа превосходит сама себя, становясь разумом (согласно Афдалу, слова «душа» и «разум» обозначают одно и то же явление в его потенциальном и актуальном состояниях). Ставши разумом, она приобщается к чистой жизни и знанию, избавляясь от власти смерти и неведения. Разум, или обретшая актуальность душа, есть не что иное, как само бытие в наиболее полном и подлинном смысле этого слова.

Мухаммад Али Шумали

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА И СУТЬ МОРАЛЬНОСТИ

Одной из важных проблем моральной философии является проблема ее истоков, то есть жиздущих начал. Согласно некоторым теориям, моральность жиждется на естественном законе или человеческой природе; согласно другим — на потребности или общественном договоре. Однако некоторые из этих

теорий — в частности, теория общественного договора — имеют принципиальные недостатки и не в состоянии объяснить многие из моральных опытов. Другие теории — как, например, теория о человеческой природе как основе моральности — также имеют определенные недостатки, однако представляется, что, в принципе, возможно выработать такую их версию, которая сняла бы все существенные возражения. Разрабатываемая в этой статье теория моральности имеет сходство с теорией человеческой природы и теорией потребности, но пытается избежать их недостатков. Помимо анализа природы морали и выявления отличий последней от обычая, в статье рассматриваются истоки и основы моральности и ставится под сомнение утверждение о том, что мораль зиждется на любви к самому себе. Мы также рассматриваем смысл понятия «потребность» и роль потребности в процессе принятия решения. В статье также анализируется способ, каким этические категории «хороший» и «плохой» извлекаются из взаимоотношений человеческой природы, волевых действий и их положительного или отрицательного воздействия на действителя.

Карл Эрнст

«ЗАПАД И ИСЛАМ?»: ПЕРЕОСМЫСЛЯЯ ПОНЯТИЯ «ОРИЕНТАЛИЗМ» И «ОКЦИДЕНТАЛИЗМ»

Понятие «Запад», как я утверждал уже не раз, в известной степени является фиктивным, так как оно предполагает существование единого и однородного культурного пространства, включающего в себя ряд американских и европейских стран. Равным образом может ввести в заблуждение и понятие «мусульманский мир» или «Восток», поскольку оно как будто предполагает существование отдельной планеты, не связанной с Европой и Америкой никакими политическими, экономическими и военными узами. Я полагаю, что за понятием «Запад» скрывается колониальный образ более высокой цивилизации, которой суждено править остальным миром — либо путем прямого политического господства, либо более тонким образом, посредством глобализирования экономик. До тех пор, пока мусульмане и не-европейцы в целом будут позволять империалистам-европейцам и американцам устанавливать правила спора, то есть до тех пор, пока они будут соглашаться, что существует такое явление, как «Запад», у них нет шанса победить в нем, так как его исход уже предопределен его ключевыми терминами. Поэтому я надеюсь, что смогу убедить людей начать употреблять менее двусмысленные и менее идеологизированные слова (например, «Америка» или «Франция») вместо «Запада». Равным образом, я полагаю, что, вопреки идеалистическому представлению о единой мусульманской *умме*, следует переставать пользоваться выражением «мусульманский мир». В качестве первоочередной практической меры для избавления от стереотипов «Запад» и «Восток» я предлагаю широко развернуть программы «изучения региона» (*area studies*) в университетах.