

ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
ИСЛАМСКОГО МИРА



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

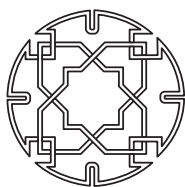


ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
Москва 2012

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

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

Исследования



Том 3

ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
И ФИЛОСОФСКОЕ
ИСЛАМОВЕДЕНИЕ:
ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
Москва 2012

УДК 297
ББК 86.38
И 87

Серия учреждена к печати Ученым Советом Института философии РАН



Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры

Ответственный редактор тома *член-корреспондент РАН А. В. Смирнов*

И 87 Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития. — М.: Языки славянских культур, 2012. — 128 с. (Вклейка в конце книги.) — (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 3).

ISBN 978-5-9551-0576-5

Внимание читателя предлагаются доклады на конференции «Исламская философия и философское исламоведение: перспективы развития». Она состоялась в Москве, в конце 2011 г., и была приурочена к выпуску второго номера ежегодника исламской философии «Ишрак». Переработанные тексты докладов составили эту книгу. К сожалению, не все участники смогли предоставить свои тексты для публикации. Этот недостаток частично компенсируют материалы конференции, включая аудиозаписи, которые доступны по адресу <http://iph.ras.ru/ishraqconf.htm>.

В этом сборнике представлены разные традиции исламоведения. Мы очень рады, что можем познакомить читателя с тем, как воспринимается, оценивается и изучается традиция исламской философии в современном Иране: в составе сборника — статьи, написанные двумя крупнейшими иранскими учеными, специалистами по ас-Сухраварди, и посвященные философии ишракизма.

Мы надеемся, что в будущем подобные конференции станут регулярными и этот сборник будет первым в целом ряду подобных публикаций.

ББК 86.38

Научное издание
Серия «Философская мысль исламского мира»
Исследования
Том 3

ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ
Перспективы развития

Издатель А. Кошелев

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

Подписано в печать 20.07.2012. Формат 60×90^{1/16}. Бумага офсетная № 1, печать офсетная.

Гарнитура Times. Усл. печ. л. 8, ил. Тираж 200. Заказ №

Издательство «Языки славянских культур». № госрегистрации 1037789030641.

Тел.: 959-52-60. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com

Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ISBN 978-5-9551-0576-5



9 785955 105765 >

© Авторы, 2012

© Фонд исследований исламской культуры, 2012

© Языки славянских культур, 2012

Оглавление

<i>Баффиони К.</i> Исламская философия и философское исламоведение: история и перспективы с точки зрения западного ученого.	7
<i>Смирнов А. В.</i> Каким может быть философское исламоведение? Универсалистский, цивилизационный, логико-смысловой подходы.	21
<i>Шамилли Г. Б.</i> Исламская философия и искусство: вместе или порознь? (Проблема методологии)	35
<i>Аль-Джаноби М. М.</i> Исламоцентризм: законы истории и логика культуры.	42
<i>Дроздов В. А.</i> Трактат «Му’нис ал-‘ушшак» Сухраварди и традиция персидских средневековых сочинений о мистической любви	56
<i>Йазданпанах, Саййид Йадуллах.</i> Роль Сухраварди в развитии исламской философии	68
<i>Хосровпанах, Абд ал-Хусайн.</i> Методология Шейха озарения	82
<i>Диноршоев М.</i> Отношение Ибн Сины к философии озарения (<i>ширак</i>).	101
<i>Пеху Р. В.</i> Понимание ан-Ниффари «взгляда» и «видения» в аспекте вопроса любви к Богу	112
<i>Назарли М. Д.</i> «Скрытый орнамент» Совершенного человека: тронные сцены в раннесефевидских миниатюрах	121

Кармела Баффиони (Италия)

ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ: ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЗАПАДНОГО УЧЕНОГО

Два полюса этого доклада — исламская философия и философское исламоведение — находятся в тесном соотношении. Тем не менее, если мы акцентируем внимание на том или ином из них, то подойдем к вопросу по-разному. С одной стороны, исходя из того, что есть исламская философия, мы могли бы спросить, существует ли философское исламоведение и что оно собой представляет. С другой стороны, мы можем начать с философского исламоведения и задать вопрос: в каких отношениях находится оно с исламской философией?

С обеих точек зрения философское исламоведение относится к области историографии, так как указывает на исследование ислама как религии либо одной или нескольких его культурных манифестаций с философской точки зрения, то есть уделяя особое внимание рациональному значению этого феномена или его отношению с разумом.

Исламскую философию, напротив, можно рассматривать саму по себе, как результат рационального усилия в исламской среде или как ветвь знаний об исламе в соответствии с вышеуказанным.

При всех этих различиях я хочу показать то, что я назвала «рациональным усилием» (это понятие соответствует арабскому термину *иджтихад*) и что имеет прилагательное «исламский», то есть то, что соотносится с мусульманскими авторами или с исламом, или же с авторами, которые живут на территориях или в те эпохи, когда мусульмане составляли большинство и/или ислам играл политическую роль.

В первом случае мы переместимся с объекта исследования к его историографии. Во втором будем прежде всего иметь в виду историографию, и в данном случае будем говорить об исламской философии не как о таковой, но так, как она была представлена в научных исследованиях. Как станет ясно в дальнейшем, в первой перспективе можно широко и глубоко смотреть в прошлое; другая же охватывает последние годы.

С моей точки зрения как западного ученого, работающего в сфере истории исламской мысли, эти две области — исламская философия и философское исламоведение — не пришли в идеальное соответствие ни в прошлом, ни до сих пор. Мое выступление призвано показать этапы развития ситуации и взаимодействия этих двух областей, а затем наметить те направления исследований, которые будут способствовать тому, чтобы в результате одно идеально уравновесило другое. Я думаю, что только такой подход к исламу дал бы нам понять его во всем его многообразии.

Сделаем первый шаг и рассмотрим методологию. Хотя невозможно оставить в стороне некоторые исторические данные «восточного» происхождения, прежде всего исламского, я ограничусь в своем докладе точкой зрения западной историографии и авторами, которые принадлежат к классической эпохе (после VI в. хиджры / XII в. н. э.). Думаю, что другие ученые, собравшиеся здесь, рассмотрят указанную проблему с других точек зрения.

Согласно определению Оливера Лимэна, об исламской философии мы должны говорить как о внутреннем продукте исламской культуры, и она не обязательно должна быть связана с религией или выйти из-под пера авторов-мусульман.

Разумеется, все знают, что философия греческого происхождения — перипатетизм и неоплатонизм — это только один из многих возможных вариантов исламской философии. Помимо этого существуют рассуждения суфиев, связанные со Священным Писанием, теософия, философия озарения, выдающимся представителем которой в XV в. был Мулла Сабраб. Это — различные проявления рациональности, которые позволили исламскому мышлению жить собственной жизнью после кризиса философии греческого происхождения в конце VI/XII в. В изучение философии озарения важнейший вклад вносит второй номер ежегодника «Ишрак», опубликованный в этом году Институтом философии Российской академии наук, Иранским Институтом философии и Фондом исследований исламской культуры; его выходу в свет и посвящена наша конференция.

На Западе исламская философия долгое время рассматривалась как переработка греческой мысли; переработка, которая считалась скорее недопониманием, даже сознательной фальсификацией античной культуры.

В любом случае утверждали, что именно в силу своего вторичного характера исламская философия не способна к оригинальности и автономии. Поскольку она в каком-то смысле была связана с религией, говорили, что арабы-мусульмане оказались предвзятыми переводчиками греческой мысли. Это представление об исламской философии надолго наложило свою печать на научные исследования в этой области, и еще в XIX в. Эрнест Ренан высказал свою оскорбительную идею о «непригодности семитских народов к философии». Школьные учебники уделяли лишь несколько страниц — а ведь так бывает и сегодня — исламской философии, изложение которой ограничивается, начиная со Штейншнейдера (Steinschneider), Мунка или Ренана, именами ал-Фараби и Ибн Рушда, иногда также ал-Кинди и Ибн Сина. Судьба наследия Авиценны и Аверроэса на Западе стала следствием латинского авиценнизма и аверроизма.

Несмотря на необъективность этой точки зрения, тематике греческого наследия было отдано в науке предпочтение по сравнению с изучением отдельных мусульманских мыслителей, даже тех, которых я назвала. Все помнят книгу Франца Розенталя «Новая жизнь античности в исламе» (*Das Fortleben der Antike in Islam*), опубликованную в 1965 г., исследования Деласи Олири (*De Lacy O'Leary*) или Ричарда Вальцера (*Richard Walzer*). В этих случаях по меньшей мере признавалась большая историческая ценность передачи мусульманскими авторами греческого наследия.

Суровая оценка Ренана была вызвана тем, что он считал бесполезным изучать античную философию по тому образу, который она получила в сочинениях исламских авторов, коль скоро нам доступны оригинальные работы античных философов. Это все равно что, имея в распоряжении текст платоновского «Тимея», изучать его по комментарий Халкидия.

И вместе с тем во введении к своей книге «Аверроэс и аверроизм» (*Averroès et l'averroïsme*), первый вариант которой был опубликован в 1852 г. и которая была переписана в 1866 г., Э. Ренан посеял семена позитивной эволюции в исследовании исламской философии, которые вззошли лишь век спустя. Он показал, что исламская философия находилась под сильным влиянием поздних греческих авторов, а не классических античных философов. С другой стороны, он заметил

в теологии раннего ислама плодотворное развитие мусульманской рациональности, — хотя от его внимания не ускользнул и ее упадок и разложение (это годы его писем к Джамал ад-Дину ал-Афганию вопросу причины культурного и экономического разрыва между исламским миром и Западом).

Только во второй половине прошлого века историография античности начала рассматривать «поздних греческих мыслителей», и тогда начали оценивать комментаторов Платона и Аристотеля.

Одновременно начали понимать, что «переводы» этих философских работ на арабский язык представляют действительную традицию автономной мысли со всей ее оригинальностью, где очевидные недоразумения можно объяснить двойной передачей классических текстов: сперва поздними греческими мыслителями, а потом — сирийскими переводчиками-христианами, воспитанными в лоне византийской культуры. С другой стороны, открытие новых переводов и сравнение их с оригиналами, так же как и исследования Бергштрассера (Bergstrasser) о Галене или исследования арабских био-библиографов, предоставили доказательства аккуратности и опытности переводчиков, которые были настоящими учеными, и подтвердили их философскую строгость.

Понемногу продвигались и исследования *фалафифа*, как именуют философов, развивавших греческое наследие. Изучались не только Ибн Сина и Ибн Рушд, ал-Кинди и ал-Фараби и многие другие. Были тщательно изучены различные аспекты на базе текстов, которые были обнаружены и опубликованы. Например, недавнее приобретение многих комментариев к Аристотелю на арабском языке, написанных Ибн Рушдом, который в течение десятилетий считался принадлежащим западной мысли, поскольку был наиболее известен на латыни и в еврейских переводах.

Позже, в конце XX в., *фалсафа* рассматривалась в соответствии с классификацией, принятой в западной философии: логика, физика, метафизика, этика, эстетика. Так хотели придать большее «теоретическое» достоинство учениям, разработанным мусульманскими авторами.

А восточные ученые приводят теоретические разработки в согласии с точкой зрения ислама, где на первом месте стоят теология и право — дисциплины, которые, как они считают, принадлежат к «философии», но которые с западной точки зрения лучше отнести к «мысли». С этой точки зрения *фалафифа*, опиравшиеся на греков, представляют только один аспект мысли.

Когда мы говорим о восточной точке зрения, необходимо помнить, что в определении, данном О. Лимэном, о котором мы говорили выше, видна боязнь того, что философия, связанная с религией или вышедшая из-под пера авторов-мусульман, окажется ненастоящей философией. Другими словами, связь с религией может преуменьшить теоретическую ценность философии в ее исламском контексте.

Между учеными случаются серьезные споры, — напомним о дискуссии Баттерворта (Butterworth) с Лимэном или же об исторических и философских дискуссиях Димитрия Гутаса. Здесь в игру вступает второй термин нашего доклада — «философское исламоведение». До сих пор было показано, что имелась «философия», крайне разнообразная и богатая проблематикой, имевшая разную значимость в зависимости от исторической эпохи и географической местности, где она развивалась. Столь же разнообразными были теории, объяснявшие значение ученых в разных местах в разные эпохи.

Отметим философскую значимость теологических и юридических доктрин, равно как арабской грамматики, что сейчас широко признано, а также блестящие исследования языка, логической структуры и содержания Священного Писания. Эти работы представляют собой настоящую философию.

С моей точки зрения, эти исследования не имеют ничего общего с «эпистемологией Корана», которая стремится отрицать его святость ради того, чтобы выразить его близость к перспективам и ожиданиям современного западного мира. Наоборот, исследования, о которых мы говорим, не боятся поставить на первое место «Слово Божье» и «язык Бога», и в то же время не опасаются принять во внимание свет разума, то есть арабские и исламские источники, рассмотренные с критической точки зрения.

Именно таким образом можно показать теоретическую ценность исламской философии, даже если она связана с религиозной тематикой, более того, именно потому, что она связана с этой тематикой. Открыто обратившись к исследованию аргументации в защиту объектов мусульманской веры, мы, на мой взгляд, увидим подлинную оригинальность исламского мышления в сравнении с античным, которым оно вдохновлялось.

Я уверена, что мы должны продолжить исследование вопроса о теоретической ценности философии, которая направлена и вдохновлена религией. Настоящая проблема не в том, существует ли религиозная философия, а скорее в том, принадлежат ли к исламу философы, которые называют себя мусульманами.

Например, все знают что *фалаѿифа* широко применяли неоплатоническую эманационную теорию для того, чтобы найти решение сложностей, с которыми сталкивается традиционная идея творения. Их выбор, естественно, не был лишен слабых мест. Но достаточно установить, что неоплатонический выбор в конце концов был сделан для того, чтобы прояснить глубокий смысл коранической идеи творения, чтобы совместить его с исламской религией; так должен ли неоплатонический выбор быть исключен из религиозной сферы?

И тот и другой выбор имеет свои ученые обоснования, и оба могут оказаться одинаково убедительными, по крайней мере в своих исторических обстоятельствах.

С одной стороны, Святое Писание признаёт рациональное рассуждение. Бог, читаем в Святом Коране, учит *ал-Китаб ва-л-хѿма* «Писанию и мудрости». Философы увидели мудрость как средство получить спасение, параллельное, но не противоположное Откровению. Философский рай — это рай знания, где бессмертие души обеспечивается соединением с Действенным Разумом, и это знание — не только знание о Боге, но также, частично, знание Бога. На самом деле философия для ислама — это прежде всего «подражание Богу согласно человеческой способности».

С другой стороны, ал-Газали убедительно показал, что содержание и термины этих философских учений бывают очень далеки, а иногда даже не имеют никакого отношения к Святому Корану — а ведь Писание и есть Бог — и очень часто находятся в противоречии с ним.

Выход из этой дилеммы возможен благодаря шиизму в целом, и исмаилизму в частности. Они указывают другой подход к философии и предоставляют новые пути наших исследований. Уже несколько лет значительный вклад в изучение исмаилизма делает Лондонский Институт исмаилитских исследований.

Величественная «История исмаилитов» Фархада Дафтари — (1 вып. 1994 и 2 вып. 2007)¹ и ее краткое изложение (1998)², которое переведено на итальянский язык моей коллегой Antonella Straface

¹ *Daftary Farhad*. The Ismailis. Their History and Doctrine. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 and 2007 (2nd ed.).

² *Daftary Farhad*. A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

(2011)¹ — дала характеристику исмаилитов от их возникновения и до наших дней². Многие тексты были опубликованы, среди них основные произведения таких историков, как 'Идри' 'Има' ад-Дий' и Таки' ад-Дий' Ахма' ад-Мақри' факихов, таких как Ка'ибан-Ну' ма'с, теологов и философов⁶. Напомню, в особенности, серию герменевтики Корана⁷, что, в отличие от герменевтики, о которой мы говорили выше, отдает предпочтение мнениям и комментариям классических и современных теологов, не только исмаилитов; или эзотерические трактаты,

¹ *Daftary Farhad*. Gli Ismailiti. Storia di una comunità musulmana. Venezia: Marsilio, 2011.

² Cf. also: *A Modern History of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community* / Daftary Farhad (ed.). London: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2010.

³ 'Uyūn al-akhbār wa funūn al-āthār / Chleilat Ahmad, Fakhoury Mahmoud, Fattoum Yousef S., al-Sagherji Ma'moun, Fu'ad Sayyid Ayman (eds.). 7 vols. London; Damas; Beyrouth: The Institute of Ismaili Studies in Association with the Institut français du Proche Orient 2007—2010. Cf. also: *The Fatimids and their Successors in Yaman: the History of an Islamic Community* / Fu'ad Sayyid Ayman (with P. E. Walker, M. A. Pomerantz) (ed.). London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2002.

⁴ *Itti'āz al-ḥunafā* of Taqī al-Dīn Aḥmad al-Maqrīzī / Fu'ad Sayyid Ayman (ed.). 4 vols. Damas; London: Institut français du Proche Orient in association with The Institute of Ismaili Studies. 2010. Cf. also: *Towards a Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo* / Jiwa Shainool (transl.). London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2009.

⁵ *Hamdani Sumaiya A.* Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2006; *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire* / Hagi Hamid (transl.). London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2006.

⁶ Cf.: *Farouk Mitha*. Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2001.

⁷ *Hamza Feras, Rizvi Sajjad, Mayer Farhana*. An Anthology of Qur'anic Commentaries. Vol. I: On the Nature of the Divine. Oxford; New York: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, 2008. Cf. also: *Taji-Farouki Suha*. Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford; New York: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, 2004; *Saeed Abdullah*. Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia. Oxford; New York: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, 2005; *T. Mayer*. Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an. Oxford; New York: Oxford University Press in Association with The Institute of Ismaili Studies, 2009.

как диалог между учителем и учеником ал-Мансуфа ал-Йаманибили опровержение Ибн Сиби со стороны Шахрастаби

Особенно полезной является антология шиитской литературы, и прежде всего размышления шиитов и исмаилитов, большинство томов которой было опубликовано начиная с 2008 г.³ Наконец, напомним об издании, которое очень полезно: исламская энциклопедия, которая начала публиковаться с 2008 г.⁴ Но особенно полезен был труд 'Абу'Иа'куба ас-Сиджистаби крупнейшего исмаилитского проповедника. «Книга Источников» (Китаб ал-йанаби) уже 15 лет назад показала философскую, а не только религиозную ценность работ исмаилитских миссионеров. Исследование мысли ас-Сиджистаби проведенное Полем Уолкером в его известной монографии⁵, показало его важность не только с точки зрения узловых проблематики эволюции неоплатонизма в исламе, но и индивидуализации исмаилитской идеи у Ибн Сиби, дав, таким образом, необычную трактовку одного из наиболее известных *фалаифа*. Наконец, публикации Института исмаилитских исследований показывают важнейшее значение Насира Хосрова не только как автора, но и как исмаилитского мыслителя⁶.

¹ The Master and the Disciple: an Early Islamic Spiritual Dialogue / J. W. Morris (ed. and transl.). London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2001.

² Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics / W. Madelung, T. Mayer (ed. and transl.). London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2001.

³ H. Landolt, *Kassam Kutub, Shaikh Samira*. An Anthology of Ismaili Literature: A Shi'i Vision of Islam. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2008; *Nasr Seyyed Hossein, Aminrazavi Mehdi*. An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 1: From Zoroaster to 'Umar Khayyam; Vol. 2: Ismaili Thought in the Classical Age; Vol. 3: Philosophical Theology in the Middle Ages and Beyond. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2008—2010.

⁴ *Encyclopaedia Islamica* / Daftary Farhad, W. Madelung (eds.). Vol. 1—3. London: Brill in association with The Institute of Ismaili Studies 2008—2010. Cf. also: *Daftary Farhad*. Historical Dictionary of the Ismailis. Lanham; Toronto; Plymouth (UK): The Scarecrow Press, 2012.

⁵ P. E. Walker. *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1996. Cf. also: P. E. Walker. *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim*. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1999.

⁶ A. Schimmel. *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir- Khusraw's Divan*. London: Kegan Paul International in association with The Institute of Ismaili Studies, 1993; *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology* /

Наконец, хотела бы напомнить о проекте нового издания (сопrowждаемого английским переводом) энциклопедии «Братьев чистоты»¹ — старейшей научной энциклопедии Средневековья, опередившей по крайней мере на два века те, что были созданы в западном мире. Она дает полную картину программы знаний и наук, которые предлагались новичку (вероятно, исмаилиту), и объясняет, как, начиная с самых элементарных знаний, можно достичь высшего знания о Боге и знания Бога.

Исмаилиты установили двойную дорогу к спасению, построенную не только на философии, имеющей греческие корни, но и на двух типах знания, которые экзотерически и эзотерически извлекаются из Священного Писания. Ни один из этих двух компонентов не мог быть пропущен тем, кто хотел достичь истины (*ал-хакк*)

Вот так в самые последние годы в кругу «исламского мышления» оказались представлены не только грамматика, теология и право, но также учения крайних шиитов, эзотерические построения хуруфитов и алхимиков.

С другой стороны, «Братья чистоты» объясняют, что самая элементарная наука, арифметика, — это своеобразный тип символизма, приближающий нас к загадке и тайне божественной натуры. Как единица — не число, а начало всех чисел, так же и Бог отличается от всех остальных вещей и служит их необходимым началом. Если бы не было Бога, не было бы ничего — так же, как если нет единицы,

Hunzai Faquir M. (ed.). London: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1998; A. C. Hunsberger, *Nasir Khusraw. The Ruby of Badakhshan: a Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000.

¹ The Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il / N. El-Bizri (ed.). New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2008; Epistles of the Brethren of Purity On Logic. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 10—14 / C. Baffioni (ed. and transl.). New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2010; The Case of the Animal versus Man Before the King of the Jinn. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22 / L. E. Goodmann, R. McGregor (eds. and transl.). New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2010; Epistles of the Brethren of Purity On Music: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 5 / O. Wright (ed. and transl.). New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2011; Epistles of the Brethren of Purity On Magic. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 51 / G. De Calataÿ, B. Halflants (eds. and transl.). Part 1. New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2011.

не было бы и других цифр. Вот так античные науки и греческая философия оказались представлены в размышлениях о путях спасения. Учения *фалаџифа* также можно рассматривать как попытки обрести спасение, хотя эти попытки и построены на односторонней разработке античной мысли.

С одной стороны, исмаилитская философия отдает должное обоим источникам знания: откровению и разуму, — описывая особые характеристики *'аџам ал-вад'Ои* *'аџам ал-х'Олк'Ого* есть «мира юридического обязательства» и «природного мира». С другой стороны, исмаилиты знали, — гораздо лучше, чем *фалаџифа*, — как избежать слабых мест в греческом наследии. Они продолжили развивать эманационную теорию для объяснения происхождения сущностей нижнего уровня (хотя и описывали эманацию, используя иные технические термины, нежели *файд'Ок* которому прибегали *фалаџифа*). Но появление первой сущности на Земле они объясняли волей Божьей, как о том говорится в Священном Писании, хотя и выражали это с философских терминов.

Так мы можем подойти к пониманию не только религиозной исламской философии и ее высокой теоретической ценности, но также и того, как она соответствует религиозному вдохновению, хотя бы с точки зрения тех течений, которые введут к эзотерическому пространству Откровения (*баџи'Ои*) и указывают на роль мысли в процессе *та'виџа*.

Рассмотрим общую картину изучения исламской философии на базе данных последних трех лет в «Index islamicus» (2009—2011), который цитирует труды, представляющие для нас интерес, с 1995 до 2010 г.

Я выполнила отбор заголовков и разделила их так:

- 1) 12 работ о традициях, арабо-греческой философии (1 книга и 11 статей).
- 2) 7 работ о отношениях между исламской философией и латинским средневековьем (4 книги и 3 статьи).
- 3) 1 работа о био-библиографах (1 книга об Ибн Рушде у Ибн 'Аби'Ос'Ои'а).
- 4) 9 работ о теологических проблемах (4 книги и 5 статей).
- 5) 20 работ об авторах и/или исмаилитской проблематике (2 книги и 18 статей).

Кроме того:

- 6) 9 работ, сборник (3 об Ибн 'Араби'Ои о «Братьях Чистоты», 5 о суфизме).

7) добавим еще 12 работ, которые относятся к общим проблемам (10 фалсафе, 7 о суфизме, 1 о *байт ал-хйзма* «Доме мудрости», 1 об энциклопедизме, 1 о средневековой политике, 1 о магических квадратах).

8) 22 работы об отношениях между разными авторами (5 книг и 17 статей).

9) Из рассмотренных работ 16 относятся больше чем к одному из типов, которые перечислены выше (3 книги и 13 статей).

Работы, которые не вошли в 5 первых пунктов типологии, посвящены авторам, которые изучались индивидуально или в сравнении с другими.

Автор	Книги	Статьи
'АбуБакр ар-Рафиб	–	4
'АлибАбд ар-Рафикб	–	1
ал-'Абириб	–	1
Ибн Рушд	1	18
Ибн Сибаб	1	23
ал-Фарабиб	3	12
ал-Газалиб	4	22
Харраниты и поклонение небесным телам	–	1
Ибн 'Арабиб	9	9
Ибн Хйзм	1	–
Ибн Хйдув	–	7
Ибн Масарра	–	1
Ибн Саб'иб	1	1
Ибн ТФайл	1	3
ал-Киндиб	–	2
Мир Дабаб	–	1
МуллаСбдраб	1	14
Насир ад-Диб ат-Тусиб	–	1
КбсаИбн Лусаб	–	1
Кбб ад-Диб аш-Ширабиб	–	1
Сбдр ад-Диб ал-Кббавиб	1	1
Сахл ат-Густариб	1	–
аш-Шахрастабиб	–	1
ас-Сухравардиб	1	4
ЙахйаИбн 'Адиб	–	2
Итого	25	131

Таким образом, мы имеем:

- 70 работ (6 книг и 64 статьи) рассматривают авторов, которых причисляют к *фалаџифа*;
- 25 работ (12 книг и 13 статьи) рассматривают мистиков;
- 22 работы (2 книги и 20 статей) рассматривают авторов, которые относятся к ишракизму.

К наиболее исследуемым относятся следующие:

среди книг: Ибн ‘Араби (9), ал-Газали (4), ал-Фараби (3);

среди статей: Ибн Сина (23), ал-Газали (22), Ибн Рушд (18), Муллаб Садра (14), ал-Фараби (12).

Многие книги, опубликованные за эти последние годы, не попали в Index. И все же эти данные позволяют сделать следующие заключения.

В 47 работах, перечисленных в первых 5 пунктах, исмаилизм изучался во вторую очередь после теологии. Из 20 работ по исмаилизму, 2 книги и 7 статей посвящены «Братьям чистоты», которые не всегда рассматриваются в исмаилитской перспективе¹. Кроме того, мы име-

¹ Books: *Tornero Poveda Emilio* (ed.). *La disputa entre los animales y el hombre / Ijwān al-Ṣafā’*. Madrid: Siruela, 2006; *The Ijwān al-Ṣafā’ and their Rasā’il / El-Bizri Nader* (ed.). New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2008. Articles: *Arfa Mokdad*. *The Brethren of Purity (Ikhwān al-ṣafā’)* and their philosophical treatises (*rasā’il*) // *Organizing knowledge: encyclopedic activities in the pre-eighteenth century Islamic world / G. Endress* (ed.). Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 155—168; *M. S. Bahmanpour*. *The book of Imam ‘Alī (AS) (Kitābu ‘Alī): Al-Jāmi‘ah // Journal of Shi‘a Islamic Studies*. I. 2008. P. 3—28 (formerly: «Journal of Shi‘ite Islamic Studies»). I. 2006. P. 4—23); *R. Lohlker*. *Astrologie, die lauterer Brüder, Männliches und Weibliches // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 97. 2007. P. 283—288; *G. De Callatay*. *Miroirs et jeux de lumière dans l’encyclopédie des Frères de la Pureté // Miroir et savoir: la transmission d’un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international... Leuven et Louvain-la-Neuve, 2005 / D. De Smet, M. Sebti, G. De Callatay* (eds.). Leuven : Leuven Univ. Press, 2008. P. 189—201; *O. Lizzini*. *L’angelologia nelle Epistole dei Fratelli della purezza: l’empio della natura // Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam / G. Agamben, E. Coccia* (eds.). Milano: Neri Pozza, 2009. P. 196—201; *G. De Callatay*. *World cycles and geological changes according to the Brethren of Purity // In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century / P. Adamson* (ed.). London; Turin: The Warburg Institute; Nino Aragno Editore, 2008. P. 179—193; *C. Bonmariage*. *De l’amitié et des frères: l’Épître 45 des Rasā’il Ijwān al-Ṣafā’*. *Présentation et traduction annotée // Bulletin d’Études Orientales*. 58. 2008—2009. P. 315—350, 443—444.

ем: сравнения ал-Фараби «Братьев Чистоты»¹; ал-Фараби Хамид ад-Дин ал-Кирмани (2 статьи)²; «Братьев Чистоты» и Хамид ад-Дин ал-Кирмани (2 статьи)³; между 'Абу'Я'а кубом ас-Сиджистани и ал-'Амириб две общие статьи об исмаилизме⁵, две об ал-Кирманиб одна о *Шаджарат ал-йакуб*⁷. В теологических работах проявляется большой интерес в последние годы к Фахр ад-Дину ар-Рабиб Библиографии практически заброшены; даже исследования отношений между греческими и исламскими мыслителями занимают незначительное место.

¹ P. L. Heck. Doubts about the religious community (*milla*) in al-Fārābī and the Brethren of Purity // In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century / P. Adamson (ed.). London; Turin: The Warburg Institute; Nino Aragno Editore, 2007. P. 195—213.

² C. Baffioni. Contrariety and Similarity in God according to al-Fārābī and al-Kirmānī: A Comparison // Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception / P. Adamson (ed.). London; Turin: The Warburg Institute; Nino Aragno Editore, 2007. P. 1—20; D. de Smet. Al-Fārābī's influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's theory of the intellect and soul // Ibid. P. 131—150.

³ C. Baffioni. The religious approach to natural sciences: the case of mineralogy in the Ikhwān al-ṣafā' and in Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī // Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber / W. Raven, A. Akasoy (eds.). Leiden: Brill, 2008. P. 181—194; C. Baffioni. L'influence des Ikhwān al-Ṣafā' sur la minéralogie de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī // Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident au Moyen Age, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 19—21 mai 2005 / G. de Callatay, B. Van den Abeele (eds.). Louvain-la-Neuve: Brepols, 2008. P. 31—47.

⁴ D. de Smet. Une classification ismaélienne des sciences. L'apport d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī à la «Tradition d'al-Kindī» et ses liens avec Abū 'l-Ḥasan al-'Āmirī // Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber / W. Raven, A. Akasoy (eds.). Leiden: Brill, 2008. P. 77—90.

⁵ Daftary Farhad. Cyclical time and sacred history in medieval Ismaili thought // Continuity and Change in the Realms of Islam. Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen / K. D'Hulster, J. Van Steenberghen (eds.). Leuven; Paris; Dudley (Ma): Peeters, 2008. P. 151—158; Kikuchi Tatsuya. The philosophical prophertology of Ismā'īlism in the eleventh century // Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan. 44. 2009. P. 3—17.

⁶ F. Cicero. La struttura gerarchica della da'wa ismailita nella Rāḥat al-'aql di Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī // Studi maghrebini. N. S. 5. 2007. P. 87—109; C. Baffioni. Formules et tableaux ismaéliens des minéraux // Continuity and Change in the Realms of Islam. Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen / K. D'Hulster, J. Van Steenberghen (eds.). Leuven; Paris; Dudley (Ma): Peeters, 2008. P. 25—31.

⁷ A. Straface. An esoteric interpretation of the *basmala* in the *Kitāb Shajarat al-yaqīn* // Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception / P. Adamson (ed.). London; Turin: The Warburg Institute; Nino Aragno Editore, 2007. P. 151—162.

Исламской мысли в ее разных формах посвящены 117 статей (в два с половиной раза больше, чем работы, классифицированные в первых пяти пунктах). *Фалаѡифа* изучались в 3 раза больше, чем мистики, и еще в 3 раза больше изучались ишракисты. Но когда мы перейдем к авторам, то увидим, что 9 монографий посвящены Ибн 'Арабиѡ (из них в соавторстве); что в статьях главенствующее место занимают Ибн Сиѡал-Гѡабѡи и Ибн Рушд. Но Мулла Сѡбраѡ изучался больше, чем ал-Фарабиѡ. В общем, можно говорить о росте интереса к мистицизму и ишракизму.

По сравнению с мистицизмом и ишракизмом, исмаилизм все еще не очень исследован. Остается большой потенциал для его изучения. Это позволит лучше понять оригинальность исламских идей, где изучение текстов будет иметь большое значение. Возросший интерес к шиизму и исмаилизму заметен и в статистических данных. С другой стороны, шиизм и исмаилизм лучше всех других способствует эволюцию философского исламоведения.

Я должна добавить, что параллельно с этим нам следует, отталкиваясь от исследований Йозефа ван Эсса (Joseph van Ess) и Даниэля Жимаре (Daniel Gimaret), углубленно изучать также теологов и факихов, мутазилитов и суннитов таким образом, чтобы они также могли бы составить содержание истории исламской мысли, даже и Запада. Так философское исламоведение получит в свое распоряжении богатые данные, которые дополнят картину исламской философии, до сих пор остающейся всего лишь наброском.

А. В. Смирнов

**КАКИМ МОЖЕТ БЫТЬ
ФИЛОСОФСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ?
УНИВЕРСАЛИСТСКИЙ, ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ,
ЛОГИКО-СМЫСЛОВОЙ ПОДХОДЫ**

В этом докладе я попробую осмыслить то, чем занимаюсь я и ряд моих коллег, взглянув на это в более широком контексте — в контексте арабистических и исламоведческих исследований. Поэтому я и дал ему такое название: я буду говорить о своей трактовке понятия «философское исламоведение». Это — своего рода предварительный набросок типологии арабистики: я не претендую на окончательный или исчерпывающий характер той классификации арабистических исследований, которую хочу предложить. Это именно набросок, и я буду рад любым замечаниям или дополнениям.

Арабистические (и, шире, исламоведческие) исследования можно разделить на две большие группы. Они различаются по тому, как исследователь подходит к своему предмету.

К первому типу относятся конкретные исследования — то, что именуется *case studies*. Ко второму — попытки *осмыслить* предмет исследования *в более широком контексте* (попытки вписать его в более широкий контекст: такое вписывание — не обязательно обобщение). Ограничимся пока этим расплывчатым выражением; оно будет уточнено ниже.

Конкретные исследования, когда ученый занимается тем или иным мыслителем, тем или иным текстом, тем или иным периодом истории и т. п., не нуждаются в оправдании. Нет никакого сомнения в том, что такие исследования составляют базис арабистики и исламоведения. На сегодняшний день, я думаю, ими представлена большая часть исследовательской литературы. И это правильно, поскольку

белых пятен на карте исламоведения и арабистики слишком много, чтобы подобные исследования могли исчерпать себя. Замечательные результаты этого типа исследований говорят сами за себя — достаточно упомянуть фундаментальную «Энциклопедию ислама», ставшую титаническим достижением мирового (прежде всего, конечно же, западного) исламоведения.

Вместе с тем, наряду с естественностью таких узко-конкретных исследований, мы встречаем и определенное идейное их оправдание. Это связано в значительной мере с влиянием, а иногда и с господством постмодернистских идей на Западе, воспринимаемых за пределами философии подчас поверхностно, без присущей им глубины. Мы часто слышим, что обобщения могут оказаться слишком поспешными и от них непременно следует воздерживаться, что не нужно вообще переходить ни к каким генерализациям. Ведь белых пятен в арабистике еще слишком много, а уже накопленный материал слишком разнообразен, чтобы позволить себе обоснованные обобщения. Например, можно услышать, что есть разные суфизмы, но вряд ли существует некий единый суфизм, так что едва ли оправдан разговор о «суфизме вообще». И так далее.

Таким образом, конкретные исследования, с одной стороны, составляют естественный базис арабистики. С другой, они бывают связаны с определенным взглядом на предмет и попыткой идейного обоснования не просто оправданности такого подхода, но *исключительно* его оправданности.

Конечно, такой взгляд вряд ли можно считать по праву обоснованным: говорить о разных суфизмах, к примеру, можно, только имея понятие суфизма вообще, иначе такой разговор превращается в простую уловку. Это довольно очевидно, но дело даже не в этом, а во внутренней логике узкоспециальных исследований, выражающей их совершенно определенную, естественную потребность.

Она заключается в том, что авторы таких исследований не могут не вписывать свой предмет в некий более широкий контекст. Пусть ученый занимается Ибн 'Арабӣ только им. Но он не сможет избежать разговора о том, что Величайший шейх — один из представителей суфизма, а может быть, и самый выдающийся представитель суфийской мысли (или, как скажут другие, мыслитель, превративший живой мистицизм в сухой дискурс и подорвавший творческое развитие суфизма), а значит, будет вынужден делать какие-то общие выводы о суфизме.

Вот почему переход от узкоспециальных, конкретных исследований, то есть первого типа арабистических штудий, к исследованиям

второго типа, вписывающим свой предмет в более широкий контекст, представляется совершенно оправданным и естественным, более того, неизбежным. В этом смысле исследования второго типа также не нуждаются в особом оправдании, поскольку являются естественным продолжением первого типа исследований.

Теперь пришло время уточнить наше расплывчатое выражение «вписать в более общий контекст». Как происходит такое «вписывание», какова его технология?

Сегодня в арабистике (и исламоведении, да и востоковедении в целом) доминируют два подхода, которые не просто связаны, но являются прямыми продолжениями соответствующих позиций в философии истории и в понимании путей развития человеческого общества, человеческой культуры. Я имею в виду универсалистский подход, универсалистское прочтение, с одной стороны, и то, что называется цивилизационным подходом, с другой.

Универсалистский подход имеет солидную родословную: в европейской мысли он ведет отсчет своей истории по меньшей мере с периода классической греческой философии и отчетливо связан с платоновско-аристотелевским пониманием универсальности человеческой природы, коренящейся в универсальности разума. Что касается цивилизационного подхода, то, как правило, его ясное возникновение датируют второй половиной XIX в. Тогда была опубликована книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», где впервые были отчетливо сформулированы принципы этого подхода, который затем был развит Шпенглером, Тойнби и другими. Я кратко остановлюсь на основных характеристиках этих двух подходов, которые проявляются и в том, как арабисты и исламоведы подходят к предмету своего исследования.

Универсалистский подход исходит из *существенного единства человечества* и рассматривает культуры и цивилизации как формы единой линии развития, относя их различия за счет *специфики*. Специфика никогда не может соперничать с общим, которое обладает в отношении нее приоритетом; специфика, иначе говоря, вторична в отношении универсального, общечеловеческого. Эта позиция имеет очень серьезное, существенное философское обоснование, она фундирована опытом развития западной цивилизации, у нее есть масса практических применений и приложений. Но для меня сейчас важно не это; для меня важно рассмотреть те следствия, которые вытекают для арабиста или исламоведа, когда они занимают такую позицию в отношении предмета своего исследования.

Таких следствий два. Первое заключается в том, что инокультурный исследователь, в данном случае — западный или российский ученый, исследующий арабскую культуру, имеет приоритетный доступ к некой универсальной науке. Ведь универсалистский подход, само собой разумеется, предполагает универсальную науку, — например, лингвистику, если мы изучаем арабский язык, или поэтику, если исследуем исламскую поэзию, или историческую науку, если заняты изучением исламской истории, и так далее. А универсальная наука — это именно та, которая возникла и получила развитие на Западе. Исследователь, представляющий западную культуру, имеет приоритетный доступ именно к этой универсальной науке, которая и прилажена к своему предмету, постулируемому как универсальный.

Из этого вытекает, что, сколько бы мы ни критиковали европоцентризм или сколько бы мы его ни замалчивали из соображений политкорректности или еще какой угодно идеологии, именно в традиционном понятии универсализма кроется неустранимое гносеологическое основание того, что европоцентризм, изгнанный в дверь, все равно вернется в окно.

А второе следствие универсалистской позиции заключается в следующем. Инокультурный исследователь — в данном случае представитель западной или российской науки, арабист или исламовед — имеет в своем распоряжении единственный язык, язык европейской науки. Очень часто об этом говорят так, как если бы это было решением проблемы, а не самой проблемой. Но ведь из этого неизбежно следует, что исследуемые феномены культуры, в данном случае арабо-мусульманской, должны подгоняться под категориальную сетку языка европейской науки.

За примерами далеко ходить не надо, любой может набрать их десятками. Возьмем один весьма характерный. С конца XIX в. и до настоящего времени в арабистических и исламоведческих исследованиях можно встретить известную триаду: теология, философия, мистицизм, — которая используется для классификации феноменов исламской культуры. Понятно, что эта триада взята из опыта западной культуры. Она поэтому производит впечатление самоочевидности и самооправданности. Но достаточно задать несколько самых простых вопросов, чтобы эта иллюзия самооправданности развеялась как дым. Что такое «философия» в арабо-мусульманской культуре? Только фальсафа? А теоретические построения ранних (доашаритских) мутазилитов? Это уже «теология»? А как быть с мистической составляющей самого яркого (по оценке самой арабо-мусульманской

культуры) представителя фальсафы — Ибн Си^иа^и? Это просто ошибка и аберрация, и Ибн Си^иа^и — чистый философ-рационалист без грана уступок мистицизму, как не устает доказывать, например, Д. Гутас? А Ибн ‘Араби^и — уж никак не «философ», его приходится квалифицировать как «теософа»?

Сбои этих попыток раскрыть ткань арабо-мусульманской культуры по лекалу западной, список которых можно продолжать почти бесконечно, легко преодолевают тот порог, за которым их количество перерастает в качество и они уже попросту обесмысливают свой предмет. Но по-прежнему чуть ли не всякий, кто пишет о мутазили-тах, квалифицирует их как теологов, а об Ибн ‘Араби^и как о теософе говорит по меньшей мере каждый второй исследователь суфизма... В этой настойчивой приверженности неудачным классификационным сеткам надо видеть нечто большее, чем простой традиционализм: это — неустранимое следствие старого универсалистского подхода, в самой этой неустранимости парадоксальным образом находящее собственное оправдание.

Что касается цивилизационного подхода, то он исходит из *содержательно* выраженных отличительных черт отдельных цивилизаций, которые делают каждую из них уникальной и *несводимой* ни к какой другой. Цивилизационный подход существует в разных вариантах, но первичный, изначальный акцент на *содержательно оформленной целостности* каждой цивилизации принципиален для него. С этой точки зрения «единое человечество» и «общечеловеческие X» (где вместо X могут стоять «ценности», «нормы», «закономерности» и т. д.) — пустая абстракция, которая не имеет никакого отношения к действительности.

В пределе эту уникальность противники цивилизационного подхода превращают в непроницаемость: будучи уникальными целостными образованиями, своего рода монадами, цивилизации оказываются целиком инаковыми в отношении друг друга, непостижимыми и не имеющими смысла друг для друга, поскольку «внутри» герметичной целостности цивилизации невозможность попасть, оставаясь в пределах другой цивилизации (точно такой же герметичной, замкнутой на себя целостности).

Эти два подхода, универсалистский и цивилизационный, противостоят друг другу и в общей философии истории, и в арабистике и исламоведении.

В качестве примера универсалистского подхода упомяну книгу выдающейся А. Шиммель «Расшифровать знаки Бога», о кото-

рой У. Читтик сказал, что это ее главная книга. Как она построена? Автор основывается на общей религиоведческой схеме, предложенной Фридрихом Гейлером в его работе «Форма и сущность религии», и применяет ее как универсальную, следовательно, как априори приложимую к исламу¹. Собственно, А. Шimmel так и пишет: «Модель, использованная Фридрихом Гейлером, показалась мне наиболее убедительной в моей попытке дать единый срез различных феноменов ислама»². Религиозный опыт здесь трактуется как постепенная миграция от периферии к центру, как система концентрических кругов, где начальный опыт захватывает внешние, далекие от центра круги, и постепенно, по мере своего созревания и углубления, приближается к центру. В таком углубляющемся движении к центру—Богу и состоит смысл «расшифровки знаков Бога».

Всякий знает, что книги А. Шimmel — это очень интересные книги. Но в общем и целом в них применен тот же подход: они построены таким образом, что идут от некой универсалистской схемы к иллюстрации. Получается, что априорная универсалистская схема имеет приоритет в отношении того материала, ради упорядочивания которого она привлечена, — во всяком случае, логический приоритет. Если логика движения — от общей, универсальной схемы к материалу, то естественно, что материал исламской культуры привлекается постольку, поскольку он подходит для иллюстрации этой схемы, поскольку он укладывается в нее. Не материал имеет приоритет в отношении схемы, а, напротив, общая логика схемы — приоритет в отношении материала; эта логика не извлекается из материала, а предпосылается ему как априорная, как схваченная в опыте западной культуры и затем наделенная универсальной значимостью. Неизбежным следствием этого оказывается тот факт, что необыкновенно богатый материал, которым виртуозно владеет А. Шimmel, предстает в ее книгах как очень пестрое полотно, где фрагменты, взятые из совершенно разных областей культуры, привлекаются как примеры для иллюстрации этой схемы.

¹ «Я считаю, что феноменологический подход хорошо приспособлен к тому, чтобы дать лучшее понимание ислама, особенно та его модель, которую разработал Friedrich Heiler в своем всеобъемлющем исследовании “Erscheinungsformen und Wesen der Religion” (Stuttgart, 1961). Предложенную им структуру я положила в основу своей книги» (А. Schimmel. Deciphering the signs of God: a phenomenological approach to Islam. Albany: SUNY Press, 1994. P. xii).

² Ibid. P. xiv.

Традиционный универсалистский подход в арабистике количественно преобладает, он *комфортен* для западного исследователя — но не может объяснить факт, из которого исходил О. Шпенглер, о котором говорил Л. Масиньон, С. Х. Наср и многие другие: внутреннее сродство разных сегментов культуры. Это пытается схватить цивилизационный подход, примеров которого гораздо меньше. (На Западе он последнее время часто пасует перед натиском антиориенталистской идеологии.)

Что касается цивилизационного подхода в отечественной арабистике, то здесь я бы в качестве примера назвал книгу А. А. Игнатенко «Зеркало ислама» (М., 2004). Это очень интересное исследование — и по тому материалу, который в нем рассмотрен, и по выводам. Выводы позволяют квалифицировать эту книгу как типичный образец цивилизационного подхода, поскольку в ней даются характеристики западной и арабо-мусульманской культур как неких содержательно-выстроенных целостностей. С точки зрения А. А. Игнатенко, европейская культура — это культура дискурсивно-имагинативного типа: она идет от дискурса, от речи, от теории — к воображению. Двигаясь от теоретического осмысления к воображению, то есть к созданию образов, эта культура оказывается про-спективной: она прокидывает себя вперед, она обращена в будущее, она создает его образ, исходя из теории, а затем строит его, воплощает проективный образ в действительность. А арабо-мусульманскую культуру он характеризует, наоборот, как имагинативно-дискурсивный тип: эта культура идет от воображения к его теоретическому осмыслению в дискурсе; она превращает действительность в образ, в литературный сюжет, и далее живет в этой сфере образности, а не в реальной действительности. Таким образом, арабо-мусульманская культура предстает как зеркальная противоположность западной. Интересно в свете этого вернуться к названию книги: ведь получается, что она дает отражение ислама в зеркале западной культуры, поскольку строит образ изучаемой культуры как зеркальное отражение собственной.

Таковы два подхода, которые характерны сегодня для большинства работ в области арабистики и исламоведения, когда исследователь пытается осмыслить свой предмет в более широком контексте.

Но есть и третий подход, который мы развиваем вместе с моими коллегами и который называем логико-смысловым. Естественно, в этом небольшом докладе я не буду говорить о его сущности. Этот подход имеет свою, достаточно подробно разработанную и методичку исследования, и аппарат, и примеры применения. При желании

со всем этим можно подробно познакомиться; однако, если говорить кратко, то его суть состоит в следующем.

Логико-смысловой подход определяет культуру как способ смыслополагания. Культура рассматривается здесь как смыслофиксирующий феномен, как осмысленность. Иначе говоря, мы подходим к культуре, задавая вопрос: «Что это значит? каков смысл этого? как этот смысл сделан? по какой методике он изготовлен?». Это, если угодно, попытка увидеть *технологию осмысления*, вскрыть те механизмы, которые отвечают за создание осмысленности. Мы пытаемся ответить на вопрос: каковы механизмы, благодаря которым смысл вкладывается в текст и изымается из него? Под текстом понимается, конечно, не только вербальный текст, но любой смыслофиксирующий феномен культуры, включая искусство. Существуют такие механизмы или нет? Это первый вопрос. И если они существуют, то как их схватить, как их описать? Одинаковы они или различаются в разных культурах? Таков второй принципиальный вопрос, который решает логико-смысловое исследование.

Если попытаться кратко изложить суть логико-смыслового подхода, то она заключается в следующем. Смысл берется как целостность, точнее, как *раскрывающаяся целостность*, и показываются механизмы этого раскрытия. Таких механизмов раскрытия целостности (где целостность сочленена со своим раскрытием и не существует отдельно от него, даже в мысли: мы *не* начинаем с целостности и не движемся затем к ее раскрытию, даже логически, но можем увидеть их только как стороны друг друга) два: противоположение-и-объединение и соотнесение целого-и-части. Одинаковые в этой формулировке, номинально, они различаются, когда мы отвечаем на вопрос, как именно они работают, как именно осуществляются. Оказывается, что в арабской мысли эти механизмы действуют иначе, чем в западной: *то же* выполнено *иначе*. Отсюда формула логико-смыслового подхода *то же иначе*, проблематизирующая как *тождество*, так и *инаковость*.

И традиционно-универсалистский, и цивилизационный подходы имеют неизбежные ограничения и недостатки, преодолеваемые логико-смысловым подходом.

Традиционно-универсалистский и цивилизационный подходы всегда могут проинтерпретировать отдельные факты, отдельные моменты в изучаемой культуре (возможность такой интерпретации очевидна и теоретически, и практически). Но есть и лакмусовая бумажка: возможность сплошной интерпретации.

Традиционно-универсалистский подход (что хорошо видно на примере упомянутой А. Шиммель, но также и других его приверженцев) всегда предлагает *выборочную* интерпретацию, либо не оправдывая ее, как если бы она была самоочевидна, либо давая эпистемологические обоснования (интервальная концепция истины; асимптотическое приближение к объекту; язык как конструкт, накладываемый на объект, и т. п.). Проблема с такого рода обоснованиями в том, что мы должны уже владеть объектом для того, чтобы применить стоящие за ними теории ради его познания (как иначе мы определим интервал, как узнаем, что приближаемся к объекту, а не удаляемся от него, т. д.): телега здесь прочно поставлена впереди лошади. То же касается и цивилизационного подхода: как правило, найденная характерная особенность культуры, определяющая ее «особое лицо», не может объяснить существенные черты других ее сегментов. У А. А. Игнатенко, например, остается непонятным, как найденную (и претендующую на фундаментальность) характеристику применить за пределами того материала, на котором построена книга; как «имагинативно-дискурсивный характер» арабо-мусульманской культуры объясняет, к примеру, особенности исламского права, вероучения, искусства, и т. д.?

В отличие от этого, логико-смысловой подход настаивает на возможности, более того, необходимости сплошной, а не выборочной, интерпретации культуры, поскольку всегда идет от *ее* материала и логики. Вот почему здесь так важен критерий *больших отрезков текстов культуры*, которые интерпретируются.

Итак, логико-смысловой подход — это *не* цивилизационный подход и *не* традиционно-универсалистский подход.

Те, кто практикуют цивилизационный подход, всегда берут нечто *содержательно-определенное* для того, чтобы охарактеризовать культуру или цивилизацию, и делают такую характеристику отличительным свойством культуры. Когда Н. Я. Данилевский говорил о том, что создает особое лицо культуры древних греков, он указывал на изобразительное искусство, в котором они достигли высот, которых не достиг и уже не достигнет никто; для других культур их особое лицо зафиксировано как другое, но также содержательно-фиксированное, максимальное достижение человеческого духа. Для О. Шпенглера это — морфология культуры. Но в любом случае, о чем бы мы ни говорили, какой бы пример цивилизационного подхода ни взяли, это всегда будет содержательно зафиксированные характеристики культуры.

В отличие от этого, логико-смысловой подход говорит о *принципе* построения содержания, но никогда не о самом содержании как

об определяющем культуру. Его поэтому нельзя рассматривать как теорию эссенциалистского типа или как теорию, реифицирующую культурные различия. Конкретный тип смыслополагания, который определяет лицо культуры, — это не конкретная форма, не конкретное содержание, вообще не то, что могло бы пониматься как сущность, как вещь. Это — *способ* создания, порождения содержания, но не само содержание. В контексте логико-смыслового подхода речь в принципе не может идти о какой-либо фиксированной, «примордиальной» (как любят сейчас говорить) сущности культуры, понятой как пред-заданная и навсегда-заданная, вечно существующая и потому *сковывающая* культуру и ее носителя.

Поскольку логико-смысловой подход говорит о принципе («механизме») создания содержания, но не о самом содержании, он неуязвим для критики, обычно направляемой в адрес цивилизационного подхода, суть которой хорошо схватывается вопросом: меняясь и сбрасывая свои формы, остается ли культура сама собой, или она обречена, цепляясь за свою самость, навсегда остаться в прошлом, фиксируя саму себя как некогда осуществленное высшее достижение духа (Данилевский), или как некая уникальная целостная форма (Шпенглер), и т. п.? Цивилизационный подход, привязанный к конкретному содержанию (а не к способу продуцирования содержания), обречен на то, чтобы смотреть всегда назад, в прошлое, и выталкивать культуру туда, поскольку именно там располагается схватываемая им сущность культуры. Можно сказать, что цивилизационный подход хорошо улавливает статику культуры, но не ее динамику.

В отличие от этого, логико-смысловой подход одинаково успешно справляется и с тем и с другим, поскольку, с одной стороны, фиксирует ясный ответ на вопрос: «Где тот предел, за которым культура перестает быть самой собой?» (это границы того конкретного варианта, или типа, смыслополагания, который конституирует культуру), а с другой — никогда не ограничивает себя конкретным содержательно-зафиксированным временным срезом культуры (любой такой срез возводится к продуцирующим его механизмам смыслополагания, но не наоборот).

В чем отличие логико-смыслового подхода от традиционного универсалистского?

С точки зрения логико-смыслового подхода культуры различаются как различные типы смыслополагания, то есть как различные реализации одних и тех же механизмов, которые делают смысл. (Замечу, что механизмы смыслополагания, о которых было сказано выше, от-

ражены в их конкретной реализации в арабской культуре в фундаментальной для арабского теоретического дискурса терминологии: это пара *зайр-байт* «явное-скрытое», фиксирующая определенный тип противоположения, и пара *'асб'фар'* «основа-ветвь», фиксирующая определенное понимание соотношения части и целого.) Эти разные типы формирования смысла *присутствуют в сознании любого человека.*

Это — принципиальное для логико-смыслового подхода положение, которое фиксирует его понимание универсальности. Универсальность заключена не только в номинальной общности механизмов смыслополагания (противоположение-и-объединение и целое-часть), — ведь любая конкретная реализация этих механизмов выводит нас в план вариативности, а не общности и совпадения. Универсальность заключена также и в том, что конкретные реализации этих механизмов (как таковые не просто различные, но несовместимые и несводимые друг к другу) присутствуют в сознании любого человека.

Но если мы говорим о культуре как целостности, то на первый план выходит тот или иной, определенный тип смыслополагания, тогда как остальные вытесняются на периферию, хотя и не исчезают совсем. Но при этом все они как *чистые типы* могут быть обнаружены во внутреннем опыте любого человека.

Вот почему логико-смысловой подход вовсе не отрицает универсализм как таковой; он отрицает его ограниченность определенной формой (о чем скажу чуть позже). Речь здесь никак не идет о том, что культуры — это некие закрытые, непроницаемые друг для друга образования; речь идет о том, что это феномены, которые характеризуются тем, что дают преимущественное развитие тому или иному типу смыслополагания, любой из которых все мы можем обнаружить в своем внутреннем опыте.

Таким образом, разные типы смыслополагания обнаруживаются как архитектура человеческого сознания, как то, что присутствует в голове любого человека. Культуры различаются тем, что те или иные типы смыслополагания выходят на первый план; но от этого другие не исчезают. Значит, мы несем в себе, в своем сознании «в зародыше» любую культуру; она *не чужда* нам. *Чуждость* и *инаковость* надо различать. *Чужое*, если показана его *инаковость*, перестает быть *чуждым*, но становится *тем же* — *иначе*.

Значит, логико-смысловой подход не является антиуниверсалистским; это универсализм *другого типа*, нежели традиционный. Это — *расширение* универсализма за счет снятия ограниченности

классического универсализма определенной его формой — универсализмом рациональности, рассматриваемой как главная конституирующая характеристика человека. Универсалистская позиция в рамках логико-смыслового подхода строится сложнее, чем традиционный универсализм, который берет один из типов смыслополагания с присутствием именно ему рациональности — и объявляет его «общечеловеческим». В рамках логико-смыслового подхода речь идет об универсализме не конкретно-понимаемого *разума*, а об универсализме *смыслополагания* как человеческой способности.

Термин «инаковость» употребляется здесь как абстракция от одной из двух, равно необходимых, частей формулы *то же иначе*: смена логико-смыслового базиса позволяет делать целиком *иначе*, но *то же самое*, что делает другая культура на своем логико-смысловом базисе. Что касается арабо-мусульманской культуры, то это верно и для философии и вероучения (сошлюсь на свои работы, а также исследования И. Р. Насырова, А. А. Лукашева, Ю. Е. Федоровой), и для музыки (Г. Б. Шамилли), и для изобразительного искусства (М. Дж. Назарли), и для филологии (Д. В. Фролов) или поэтики (Н. Ю. Чалисова). Поэтому *инаковость* в пространстве логико-смыслового подхода — совсем не то же самое, что «инаковость» в пространстве дискурса, попадающего под антиориенталистскую критику.

Еще одно отличие логико-смыслового подхода от традиционного универсалистского и цивилизационного заключается в том, что оба этих подхода являются генерализациями, хотя и выполнены с разных позиций; логико-смысловой подход *не является генерализацией* ни в каком смысле.

Провести логико-смысловое исследование — значит понять, какой механизм смыслополагания релевантен для данной культуры, а затем показать, каким образом смыслофиксирующие конструкции в ней могут быть проинтерпретированы как результат действия таких механизмов.

Этим снимаются возражения против генерализаций, которые выдвинуты и в рамках конкретных исследований; конкретное исследование только выигрывает, если учитывает действие механизмов смыслополагания в данной культуре, поскольку это не накладывает никаких «генерализирующих» обязательств.

Далее, логико-смысловой подход — это самостоятельная позиция, которая *не подпадает* под критику традиционного универсализма в адрес цивилизационного подхода или критику с позиций антиориенталистской идеологии.

Возражение универсалистов против цивилизационного подхода неприменимо к логико-смысловому: прозрачность механизмов смыслогенерации не позволяет говорить ни о какой «герметичности» культуры. Напротив, то, что предстает герметичным при традиционном содержательно-ориентированном цивилизационном подходе (к примеру, у А. А. Игнатенко: как нам постичь зеркально-противоположную ориентацию арабской культуры?), в пространстве логико-смыслового подхода оказывается открываемым в собственном внутреннем опыте, а значит, *своим*, ясным и понятным *как механизм*.

Антиориенталистская критика также неприменима к логико-смысловому подходу, причем по двум причинам. Во-первых, как уже говорилось, в логико-смысловой перспективе речь не идет и в принципе не может идти ни о каком эссенциализме или реификации культурных различий. Во-вторых, тождество культур здесь не менее значима, чем их инаковость (я имею в виду неразъемность двух составляющих формулы *то же иначе*): логико-смысловой подход позволяет показать необходимую связь этих двух сторон, считавшихся ранее взаимоисключающими.

В своей традиционной интерпретации универсалистский подход, как это ни парадоксально, в конечном счете оказывается замаскированным цивилизационным: он берет нечто конкретное, характерное именно для западной культуры, — и возводит это в ранг универсального, общечеловеческого. В свою очередь, цивилизационный подход оказывается в конечном счете замаскированным универсалистским: он строит образ чужой культуры всегда *из материала* собственной и всегда как некое *отображение* собственной (в самом простом случае — как зеркальное отображение). Следовательно, и содержательно, и логически цивилизационный подход не выходит за рамки собственной культуры исследователя, даже если по видимости говорит о несводимых различиях и непостижимости других культур.

Таким образом, и традиционно-универсалистский, и цивилизационный подходы не делают того, что обещают: они не показывают на самом деле ни подлинной универсальности, ни подлинной самости культуры.

Обеих этих целей достигает логико-смысловой подход.

С одной стороны, культура здесь показана как целостность, исключаяющая герметичность, как самостоятельное, имеющее собственное «Я» образование. В этой метафоре есть смысл: целостность человека ведь также предстает как целостность его личности, т. е. его *Я*, сохраняющегося несмотря на пестроту феноменальных *я* (распад *Я* равносителен душевной болезни). *Целостность* — это не герметичная замкнутость,

а *системность*. Человек — целостен, и это верно и для человека как родового существа, и для любого индивидуального человека; но это не значит, что человек герметичен. Напротив, он всегда открыт и в отношении окружающего, и в отношении будущего (проективен). И тем не менее целостен: меняясь едва ли не целиком (если брать отдельные составляющие) с момента рождения до смерти, человек сохраняет свою целостность в том смысле, что остается *собой*, сохраняет свое *Я*. Не какие-то конкретные свои черты, а именно *Я*, — и даже если *Я* проявляется в каких-то конкретных, содержательно выраженных чертах, все же целостность человека зависит именно от *Я*, но не от этих конкретных содержательных моментов. Так и культура: у нее также есть свое «Я», и она остается собой, пока не утерять его. Не какое-то конкретное содержание — пусть «Я» культуры и проявляется или проявлялось в нем; и все же «Я» культуры — не это конкретное содержание, а тот определенный вариант, или тип смыслополагания, который создает и это, и любое другое содержательное наполнение данной культуры. Логико-смысловой подход и принцип *то же иначе* дают возможность ввести понятие «цивилизационное равенство», понимаемое как равенство несводимых «Я» культур, исключающее подгонку под любой конкретный шаблон, объявляемый общечеловеческим.

С другой стороны, логико-смысловой подход дает возможность понять универсальность не как общечеловеческое (что на поверку оказывается конкретно-цивилизационным), а как *всечеловеческое*. Всечеловеческое не исключает никакой конкретный логико-смысловой тип культуры, а, напротив, включает его как одну из возможных реализаций смыслополагания. И в то же время ни один конкретный логико-смысловой тип культуры не имеет приоритета перед другим: все они, вырастая из одного и того же основания (механизмы смыслополагания), являются равноправными, но различными и *несводимыми* его реализациями. Из этого вытекает безусловная ценность любого логико-смыслового типа культуры — а вовсе не только того, который возведен в ранг общечеловеческого.

В завершение есть смысл вернуться к началу — к тому вопросу, который вынесен в заглавие этого доклада. Философское исламоведение — это самостоятельная область исследований, складывающаяся уже давно и нуждающаяся в том, чтобы обрести свое ясное лицо, дабы не раствориться на общем фоне *Islamic studies*. Здесь я изложил свое видение повестки для философского исламоведения и предложил обоснование того, почему это направление является сегодня плодотворным и на какую методологию оно может опереться.

Г. Б. Шамилли

ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСКУССТВО: ВМЕСТЕ ИЛИ ПОРОЗНЬ? (ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГИИ)

Прежде всего считаю необходимым поблагодарить членов оргкомитета конференции за приглашение и сказать, что мне посчастливилось быть автором первых двух выпусков ежегодника. Более того, открыть раздел по «Философии искусства». Это значит, что я взяла на себя определенную ответственность, уже хотя бы потому, что *Ишрак* — это первый ежегодник по исламской философии и, очевидно, первое издание, в котором искусство осознано как — по меньшей мере — часть философского исламоведения, о чем сегодня уже не раз говорилось.

И все же, несмотря на многообещающий зачин, в названии моего доклада обозначен вопрос. Следовательно, не так все благополучно в пространстве обозначенной темы, как, думается, могло бы быть в идеале. Неблагополучие — оборотная сторона нашего тесного сотрудничества и стремления понять друг друга. Если бы не было взаимодействия, то не был бы осознан комплекс проблем, который дает основания для постановки вопроса: «Вместе или порознь?» В сегодняшнем нашем сотрудничестве бесспорно одно: оно происходит в очень интересное время.

Содержание второго номера ежегодника убедило меня в том, что мы переживаем время слома стереотипов, сложившихся в сфере изучения исламской философии. Хотя сам факт слома стереотипов стал очевиден еще раньше, когда в первом номере не менее интересного «Философского журнала» за 2009 г., я прочитала на страницах 66—67 такие строки:

Задать границу и расположить ограниченное можно по меньшей мере двумя принципиально различными способами. Граница может задавать предел, охватывая ограничиваемое и замыкая его внутри себя... Аристотелевское определение границы фиксирует именно это понимание... Другой способ задать границу не опирается на идею линейного очерчивания внешнего, опоясывающего предела... Здесь граница задается как возможность протекания, и эта возможность определяет и протекание, и обе его стороны, исходную и результирующую, отличные от самого протекания¹.

Это собранные в единую цитату фрагменты из статьи Андрея Вадимовича Смирнова «Как различаются культуры?». В связи с этим, наверное, возникнут вопросы, в частности каким образом данные строки связаны с искусством. Я отвечу на них дополнительно, если исчерпывающий ответ на них не будет дан в тексте доклада. Сейчас же отмечу, что экспликация положения о двух способах смыслополагания в аспекте г р а н и ц протекания смысла, на мой взгляд, провела черту, за которой вопросы о том, *как* различать, понимать и, соответственно, интерпретировать феномены исламского искусства, перестают быть формальным пунктом в графе «методологические основания» любой научной работы.

Проблема методологии стоит крайне остро не только для области искусства. И не только потому, что искусствовед-востоковед вынужден обращаться к методологии, выработанной в западной науке, хорошо понимая при этом, что выявляемые им срезы культуры искажены в той или иной степени, которая не может быть установлена точно, поскольку не ясна сама точка отсчета. Проблема методологии обостряется, потому что сегодня мы имеем выбор, которого не было еще совсем недавно, когда мы не знали:

- что границы протекания смысла могут быть устроены по меньшей мере двумя разными способами;
- что базовые категории исламской культуры, такие как *'асĀ*—*фар'* и *зĀ*—*бĀ*, обуславливают не один, а два типа связи, которые организуют вещь, наделяя либо лишая ее всякой темпоральной семантики²;

¹ А. В. Смирнов. Как различаются культуры? // Философский журнал. 1 (2). 2009. С. 66—67.

² См.: А. В. Смирнов. Логика смысла. Теория и ее приложение к классической арабской философии и культуры. М., 2001.

- что целое может быть иным, нежели ограниченным суммой своих частей: целое может быть «процессуальным» и поэтому может реализоваться в разных масштабных уровнях, не формируя «опоясывающей границы»¹.

Слом стереотипов — всегда болезненный процесс, который вызывает самые разные, в том числе крайне острые реакции. Но когда происходит нечто, выходящее за рамки установленного понимания, философское исламоведение, в том числе искусство, по крайней мере может поставить вопросы. Например, озадачиться такой проблемой:

- применима ли методология, разработанная на основе понимания целого как суммы своих частей, к анализу иранской и арабской классической музыки устной традиции? — ведь эти композиции имеют незамкнутую форму; они исполняются в одной версии в течении семи или десяти минут, а в другой — на протяжении трех часов, и при этом, несмотря на сжатие и расширение, каждый раз реализуются как целое;

Или поставить вопрос:

- органичен ли язык описания художественной миниатюры ранней гератской или более поздней бухарской школы применительно к образцам миниатюры табризско-казвинского стиля, на которой движутся камни и скалы², а изобразительный ряд прорывает рамку, выплескиваясь на поля рукописной книги?

Наконец, я сформулирую последний вопрос:

- можно ли, с одной стороны, констатировать факт большого влияния философии Ибн ‘Араби на суфийскую литературу и поэзию, а с другой — оставаться в рамках линейно-континуальной интерпретации событий литературного или поэтического текста, не учитывая характер связи синтаксических единиц в самой описанной Ибн ‘Араби модели отношения между Богом и миром, если представить эту модель как Текст?

Думается, что до тех пор, пока не наступит ясность относительно методологических оснований и возможности их применения к анализу художественной вещи еще до того, как мы к ней прикоснулись,

¹ См.: Раздел «Целое и часть в процессуальном понимании» в работе: *А. В. Смирнов. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир. М., 2010. С. 103—110.*

² Суть не просто в «движущихся» камнях и скалах, что можно наблюдать в образцах китайской миниатюры. В данном случае заимствованный «мотив» включается в новую синтаксическую связь, соответственно, наполняется иным смыслом.

наши усилия будут напоминать большой «Ноев ковчег», хранящий все необходимое для жизнеобеспечения науки.

Не скрою, что, прочитав статью «Как различаются культуры?», я подумала: как могло случиться, что современная теория музыки, которая просчитала десятки моделей синтаксических связей между звуковыми событиями и определила даже типы деривации музыкального текста, не увидела различия в устройстве границ музыкальной речи?¹ Она все еще продолжает подходить к описанию всех феноменов исламской музыкальной традиции исключительно с позиции аристотелевского понимания границ как «Геракловых столбов», между которыми разворачивается осмысленная звуковая плоскость. И в этом видится корень фундаментальной проблемы методологического плана, которую переживает сегодня теория исламской музыки.

Сегодня исламская философия предложила выход из этого тупика в виде методологических оснований логико-смысловой теории. Но достаточно ли это для того, чтобы вопрос, поставленный в названии доклада: «вместе» или «порознь»? — все же решился в пользу первого положения?

Современная наука страдает от разрозненности и распыленности знаний, но более всего ущемлены представления о музыке. Звуковая материя, которую как будто невозможно видеть или обонять, к которой как будто невозможно прикоснуться, кажется непонятной и в лучшем случае воспринимается как доставляющая удовольствие, а в худшем — как сумбур, лишенный связности. Музыкальный язык действительно не оперирует понятиями, в отличие от вербального. Кроме того, музыкальная наука представляется закрытой и непроницаемой.

Но мы хорошо знаем, что раньше все обстояло иначе. В классических арабских и персидских трактатах о музыке понятие *фан(и)* «искусство» разъяснялось как «сложенное из других» и представляло многоуровневую тезаурусную сетку, в которой практика (*'амалиййат*) и наука (*'илм*), включавшая вопросы теории и практики,

¹ Видимо, здесь нельзя не согласиться с положением, что ни одна наука, кроме философии, не рефлегирует свои собственные основания: «В отличие от наук, философия постоянно стремится к тому, чтобы прояснить собственное основание. Наука не стремится к этому; более того, она и не должна к этому стремиться. Наука становится возможной только после того, как перестает отвечать на этот вопрос; после того, как примет свое основание в качестве данности, как очевидность» (см.: А. В. Смирнов. Сравнительная философия как философская дисциплина // Актуальные проблемы развития мировой философии. Астана: Евразийский национальный ун-т им. Л. Н. Гумилева, 2008. С. 39).

неразрывны¹. Вместе с тем ни в одном трактате не было сказано, на каком основании *ал-мӯсӣкӣ* включалась в квадравиум наук и представляла интерес для *фальсафы*.

Современная философия, например в лице Фадлу Шехади, трактует данный факт как результат влияния античной философии на исламскую. Но неужели Фахр ад-Дин ар-Рази, Шамс ад-Дин Амули, наконец, Кутб ад-Дин аш-Ширази писали трактаты о музыке и включали их в свои энциклопедии, лишь отдавая дань греческой моде? Или они это делали потому, что им нравилась музыка, и они получали удовольствие от слушания и собственной игры на музыкальных инструментах? В любом случае возникает вопрос: каким образом сам факт внимания к музыке соотносится с основной задачей философии, изучавшей связь между Богом и миром?

Я не философ — и пусть коллеги меня поправят, если я ошибаюсь, говоря о том, что константой классической исламской философии является представление о световой природе Бога. Надо думать, что если бы великие философы прошлого не осознавали единства света и звука, то вряд ли бы уделяли внимание музыке. Единство света и звука — это колебательные волны разной частотности, хотя природа этих волн различна. Наш слуховой аппарат не ощущает частотность колебаний света, как не воспринимает ультразвук. Но мы можем различить звук, появившийся от колебания тела в воздухе и воздуха в теле².

Очевидно, что классическая теория музыки исламского мира представляла лабораторию по разработке вопросов акустики и связей между звуками. Но это было не целью, а только средством для решения более важной задачи. В этой лаборатории на материале звука рассматривался характер колебательных волн, единый для звука и света. Следовательно, рассматривались типы связей между «лучом света» и «сосудом мира», в который он проникает³. Надо думать, что на материале музыки изучалась частотность колебательных волн, которые вместе с преградами формируют гармонический спектр звука.

Гармонический спектр звука — это связность, возникающая в результате наложения отраженной волны на падающую⁴. Об этом же самом, но другими словами говорил Хафиз. Он писал, что единствен-

¹ См.: Г. Б. Шамилли. Классическая музыка Ирана: фундаментальные категории теории и практики: Дис. ... докт. искусствоведения. М., 2009. С. 185.

² Обычный слух человека различает колебания в пределах от 16 Гц до 20 000 Гц.

³ Данный тезис — тема отдельного доклада.

⁴ Гармонический спектр, или обертоновый ряд, формирующий «анатомию» звука, рассматривался, в частности, на примере колебаний закрепленной струны.

ный свет Лица божественного Виночерпия, проникший в сосуд, проявил все отражения вина¹ и противолежачий Образ:

*Ин хаме акс-е мей о накӯ-е мухӯдеф ке намӯд
йек форӯгӯ рохӯ сәкӯт ке дар джәм офтәд².*

Другими словами, Хафиз говорил о волне божественного Света, падающей в Сосуд мира и отраженной от этой преграды. Только в этом случае появляется связность, которая, когда речь идет о музыке(!), переходит из потенциального состояния в актуальное в процессе мелодического высказывания. Тогда уже проявляются типы связи между тонами, определяемые как *та'лиф*, *джам* и *изифа*. В этих понятиях исламская философия разъясняла связь между миром и Богом, и они же стали основополагающими для классической теории музыки начиная с XIII в., с трудов Сафи ад-Дина аль-Урмави.

Сегодня исламская философия предложила понимание картины мира как связности³, более того, обосновала две картины мира, определив первую как субстанциальную, а вторую как процессуальную⁴. Это значит, что на пути взаимодействия исламской философии и искусства возник еще один важный узел. Но быть связанным еще не значит быть «вместе». Более того, на всех уровнях — начиная от процесса обучения студентов философского факультета и заканчивая научными проектами — я не вижу понимания, напротив, наблюдается разрыв в понимании того, что может быть определено как «быть вместе» для исламской философии и искусства.

Мне кажется, что суть понятия «быть вместе» точно передают слова Шихаб ад-Дина Сухраварди, сказавшего *āwāz-i porre-i Джабраил* — «Звучание крыльев Джабраила», или «Звучание Света»,

¹ Следует понимать как «вино» любви, протянутое Божественным Виночерпием.

² Газель № 187, стих IV — см.: Диван-е Хаджа Шамс ад-Дин Мухаммад Хафиз Ширази Ба ихтемаи-и Хусейн Пежмаи. Техраи, 1310 [с.х.].

³ См.: А. В. Смирнов. Философия перевода и перевод философии // Доклад, сделанный 23 марта 2011 г. в рамках Гуманитарных чтений РГГУ-2011 (Центр сравнительного изучения культур Востока и Запада Института восточных культур и античности РГГУ, научный семинар «Культура как способ смыслополагания. К проблеме трансляции культуры»). http://smirnov.iph.ras.ru/win/audio/phper_i.htm // 28.10.2011.

⁴ См.: А. В. Смирнов. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир. М., 2010. С. 15—115.

потому что *Джабраил* — это метафора Света, а звучание — *āwāz*¹ — это регулярность колебательных волн, слышанием которых обладал только совершенный человек².

Таким образом, отвечая на поставленный в названии доклада вопрос, я сформулирую два положения:

- 1) исламская философия и искусство могут находиться в состоянии комплементарной связи, дополняя друг друга через союз «и», как «исламская философия и философское исламоведение», или «исламская философия и искусство»; это допускает параллельное со-существование, или существование «порознь» и не обостряет проблемы ни в том, ни в другом сегменте культуры;
- 2) исламская философия и искусство могут быть «вместе», если философия будет определять методологические основания «искусства», — но это только необходимое условие, не исчерпывающее понятие «вместе»; исчерпывающее, или достаточное, условие, видимо, будет выполнено в том случае, когда современная исламская философия осознает «искусство» как неразрывную часть самой себя.

¹ Классическая теория музыки различала следующие понятия: *awāḍ* — мелодия; *awḍ* — звук; звучание.

² Это — тема отдельного доклада.

М. М. аль-Джанаби

ИСЛАМОЦЕНТРИЗМ: ЗАКОНЫ ИСТОРИИ И ЛОГИКА КУЛЬТУРЫ

Прямизна и извилистость, как показывает бытие, являются его неотъемлемыми характеристиками; одно нельзя представить без другого. Точно так же в бесконечном мире происходит постоянное движение вперед. Отсюда можно вывести суждение о том, что извилистость в бытии — это та же прямизна, а постоянство и устойчивость — черты, присущие бесконечному. Перенеся эту абстрактную и общую идею на попрание реальной истории, мы окажемся перед той истиной, *что начало и конец — это извилины исторического бытия наций и цивилизаций, а следовательно, содержат известную долю постоянства и устойчивости в мире будущего.* В этом заключены предпосылки и основания идеи цикличности и круговорота в истории и цивилизации. Тем более что все присущее бытию не свободно от воздействия постоянства и устойчивости в изменяющемся и бесконечном мире — в том смысле, что все в этом мире проявляется как цикл становления и распада, бытия и небытия. Это в равной мере относится как к человеку, так и к его культурному творчеству вообще и цивилизационному творчеству в частности.

Парадокс данного феномена состоит здесь в том, что сама логическая мысль оказывается перед выбором между логикой желания и логикой решимости, т. е. логикой самой исторической воли. Однако этот логический парадокс, смущающий разум, в то же самое время дает нам ключ к рационалистическим решениям наиболее крупных проблем истории — решениям разумным и реалистичным, восходящим до уровня истины. Иными словами, это можно уложить в рамки следующего высказывания: *у истории свои достоинства и пороки, подвиги и фарс в жизни наций, рискованные поиски культуры, опыт в цивилизации.* Исходя из этого, все различные и разнообразные оценки

в данном контексте становятся не более чем частными проявлениями национального и всемирного самосознания. Ведь история наций — это в конечном счете не более чем разнообразный культурный опыт человечества как целого. Следовательно, все то, что исчезает из нее, нельзя считать мертвым и не имеющим ценности, равно как нельзя считать ценным все то, что до сих пор существует.

В свете этой общей идейной формулы возникает проблема реальных фактов и истин в действительной истории наций. Что касается логического вывода, к которому можно прийти, отталкиваясь от этой формулы, то он заключается в следующем: реальная история — это совокупность фактов и истин. Исторические истины не обязательно являются логичными в целом; это либо относительные истины, либо исторические факты (национальные или интернациональные, т. е. присущие группе народов и наций). Это означает, что истины, накапливающиеся в историческом и теоретическом сознании, являются частичными, а не целостными, относительными, а не абсолютными, переходящими, а не вечными. Если цивилизация и ее устойчивые системы представляют собой наиболее широкое, глубокое, точное и окончательное воплощение культурных поисков наций, то их устойчивость, их эволюция в критическом и традиционалистском историческом сознании также указывают на существование живой взаимосвязи между истинами и фактами. В том смысле, что «великие истины», или «абсолютные истины», возникающие вследствие рискованных поисков, предпринимаемых нациями на пути к достижению их специфической цивилизационной ступени, отражают количество и качество их специфических культурных мук и переживаний. В лучшем случае это не более чем отражение, воплощение, проявление или осуществление их крупных культурных парадигм. Не случайно великие исторические нации создают представление о себе и об идеале как о чем-то концентрирующемся вокруг их вечной и идеальной «центральности».

Так, жители Месопотамии пришли к тому, что Вавилон — это центр, к которому обращены взоры всего мира. Египтяне считали Египет «центром цивилизованного мира», греки полагали, что Эллада — это центр умеренности и возвышенности. Римляне рассматривали Рим как «центр цивилизованного мира», жители арабомусульманского халифата считали себя «срединной нацией», центром Вселенной, средоточием новой и древней культуры. Европа рассматривает себя как «центр мира и современной цивилизации», а Советский Союз и США называли себя «свехдержавами» и «мировыми полюсами». Еще совсем недавно Соединенные Штаты полагали себя «един-

ственным мировым полюсом». В каждом из этих случаев присутствовали представления или иллюзии, касающиеся истории; всякий раз говорилось о кульминации истории и конце мира. Между тем история всегда демонстрирует и доказывает, что она всего лишь история, имеющая место на том или ином отрезке бытия. В этом состоит ценность этой преходящей «вечной» кульминации как части, ситуации, способа осуществления культурных рискованных поисков человечества, нацеленных на превращение времени в историю. Как правило, истины и иллюзии соседствуют, сосуществуют друг с другом в рамках этих рискованных поисков. Ведь истины — необходимая часть истории, а иллюзии — элемент, присущий времени. Рассуждая о «победе» США как о «конце истории», идеологи американского либерализма впали в иллюзию относительно «кульминации», а следовательно, вышли за пределы реальной исторической логики; это был лишь бесконечный живой рискованный поиск. Следовательно, «конец истории» означал лишь приоритет времени. Отсюда возникла идея «Pax Americana», т. е. «американского века», или «американского времени», фактически это означает лишь неосознанное признание частичности, преходящего характера данного явления, прикрываемое иллюзиями «вечной истории». Превращение истории во время означает ее неизбежное разложение. Поэтому «Pax Americana» растворился и исчез всего лишь за одно десятилетие. Что касается реального содержания этой формулы, то оно заключено в корреляции времени и истории.

Проблема времени и истории — проблема крупная и всеобъемлющая. В природе также существуют примеры соотношения времени с историей. Что касается человека, культуры, государственного бытия наций, то время — это нечто естественное, а история — нечто сверхъестественное, т. е. способное к созиданию смысла. Ведь подлинное творчество — это смысл, то есть дух. Благодаря этому оно обладает устойчивостью и способностью проникать во все уголки индивидуального, общественного и общемирового сознания и бытия, вне зависимости от национальной, религиозной или идейной принадлежности. Время же, в противоположность этому, удовлетворяет преходящие и частичные потребности тела, которые, прекращаясь, превращаются в призраки, между тем как дух — это созидание воли, способной возвыситься до уровня вечного.

Не случайно самое сладостное — это то, что в муках проходит сквозь коридоры времени, выходя на обширное поприще бытия в качестве истории, подобно выпадению дождей и повсеместному прохождению водных потоков. Они выпадают и текут днями, неделями,

месяцами, годами, т. е. теми или иными периодами времени; преодолевая пороги и препятствия бытия, словно проходя через чистилище времени, они проистекают из источника жизни, оборачиваясь истинным «чудом». Промучившись в коридорах времени, вода сливается с соблазнительным источником духа и тела, т. е. с «историей» создания чистоты, приятного вкуса и красоты; иначе говоря, со всем тем, что придает жизни радость, делает ее осмысленной — несмотря на то, то с точки зрения временных параметров жизнь — это всего лишь небольшой отрезок «между двумя криками» (при рождении и перед смертью).

Если перенести этот символический образ в область философского видения, то он будет выглядеть так: время — это способ, продолжение бытия предметов и явлений, т. е. всего сущего, это способ бытия возникновения и уничтожения, становления и исчезновения. Все, что присутствует в бытии, — это время. Это даты возникновения и исчезновения. Бытие и исчезновение человека мы связываем с временем (даты рождения и смерти), хотя это условные понятия. Ведь с точки зрения критериев абсолютного бытия не существует 2000-й или какой-либо иной год; вся цепочка летосчисления — это условные представления, определяющиеся культурным, религиозным или каким-либо иным видением. А «историю», в том числе фиксацию вещей и событий, из них делает способность переносить «время» за пределы времени (преходящего), т. е. на уровень «самосознания». Время — это поток, а история — это сознание. Время — проходящий момент, а история — накапливающаяся сила. Время — основа бытия, а история — его культурное здание.

Следовательно, между временем и историей нет противоречия. Ведь история возможна лишь во времени. История заключает в себе время как бытие, подвергнутое отрицанию. Но время не обязательно заключает в себе историю. Так, у овец нет истории, ибо они воспроизводят лишь шерсть и мясо, без альтернатив, без рациональных вероятностей, без накопления. Человек же становится «совершенным» животным, преодолевая идею времени и восходя на уровень истории, т. е. осознав природу бытия как сложной истории, наполненной муками борьбы за существование, поняв, что все в бытии цельно и едино, что отход от понимания этих аксиом означает неизбежную «смерть»; это осознание «растворяет» иллюзорность идеи смерти, возвращая ее в ее естественное русло как единого целого бытия. Такой подход делает страдания человека историей, т. е. превращает их в нечто, обладающее высокой этической, эстетической и гуманистической ценностью.

Ведь красота — это специфическое мучение, рассматриваем ли мы ее с точки зрения критериев тела или духа.

История — это система самосознания, источники и корни которой присутствуют в языке, поэзии, литературе и мысли (философия, юриспруденция, богословие, мистика, естественные науки), в архитектуре и искусстве, коротко говоря — во всех крупных формах материального и духовного творчества. Более того, она (система) способна воплощаться в создании нового, превращаясь в высокие культурные парадигмы сознания. В этом смысле история предполагает достижение людьми уровня культурного накопления в рамках нации, имеющей крупные исторические границы.

Вероятность превращения времени в историю связана лишь с возможностью закладывания основ системы, имеющей во всем четкие контуры, способной к самостоятельному существованию и обновлению. Поэтому мы можем говорить о греческой, римской, китайской, арабской истории и т. д. Это история, которая способна обновляться и сохраняться сама по себе, т. е. опираясь на систему своих высоких культурных парадигм. Связано это с тем, что если культура — «движущееся» время, а цивилизация — «застывшее» время, то цивилизационная культура есть история. Следовательно, культурная история — это арена постоянных экспериментов и вероятий. Однако культурная история может исчезнуть во «времена потомков», если будет мумифицирована, т. е. отделена от деятельности в соответствии с критериями «современности». Ибо современность — это поиск альтернатив, а следовательно, продолжение культурной истории, т. е. вечные муки творчества.

Приложив то, что мы назвали реальным содержанием корреляции времени и истории, к проблеме «центра» как одного из проявлений культурного центризма, мы можем предположить шесть крупных возможностей, или вероятий:

- 1) исчезновение полюса (полюсов) или центра (центров);
- 2) появление ряда новых полюсов или центров;
- 3) становление единого глобального центра со множеством проявлений;
- 4) появление орбит, вращающихся вокруг единого глобального центра;
- 5) прочие вероятия;
- 6) отсутствие вероятий, т. е. ничто.

Это означает, что мы имеем дело с идеей вероятия в бытии, в настоящем и в будущем. Сама история становится частью идеи вероятия,

но не наоборот. Ведь история пока не дошла до идеи осуществления ценностей в самодостаточной культурной централизованной системе. Следовательно, ее модели, в том числе наиболее цельные и возвышенные, остаются относительными и частичными. Таковы, в частности, исламские ценности, касающиеся мусульманской уммы как «срединной нации», современные европейские и американские ценности как идеологические ценности, не соответствующие логическому посылу, присутствующему в самих этих ценностях. Ведь идеи демократии, прав человека, братства, равенства, свободы и т. п. в современной евро-американской, или западной, культуре являются локальными, частичными и прагматическими; они всегда служили лишь «цивилизованным» прикрытием варварского обращения с другими народами, проявившегося в колониальной эксплуатации, войнах, захватах, оккупации, геноциде, разрушении, грабеже, диктате, принуждении и подавлении множества народов, наций и континентов.

Вывод, к которому можно прийти в связи с этим, заключается в том, что все живут, мыслят и действуют в соответствии с собственными культурными ценностными критериями. Никто не делает и не может сделать ценности «полюсом» или «центром» бытия. Чтобы достичь этого, необходимо отойти от логики национальной, частной истории и поступать в соответствии с критериями общей, возвышенной, общегуманистической идеи. Но это невозможно без преодоления частного культурного центризма. Каждый центризм отражает индивидуальный, обособленный исторический опыт. Следовательно, чтобы реализовалась возможность того, что мы назвали становлением единого глобального центра с разнообразными проявлениями, или становления орбит, вращающихся вокруг единого глобального центра, нужно, чтобы все достигли состояния подлинного соответствия между идеалом, основанным на системе всеобъемлющих всемирных парадигм, и реальной действительностью. Однако достичь этого можно лишь после того, как разнообразные культурные центризмы наций достигнут своей специфической кульминации, т. е. пройдут через необходимые этапы своей имманентной эволюции. В свою очередь, это требует решения проблемы институционализации национального и культурного самосознания как имманентного накопительного движения в рамках возвышенных парадигм. Для этого нужно знать свое место в иерархии, или на ступенях исторической культурной системы. Всемирная история (естественная) проходит в своем внутреннем развитии и во внешних конфликтах шесть основных этапов, четыре из которых являются «естественными», а два — «сверхъестествен-

ными»: это этапы свободной и «чистой» культурной эволюции, т. е. «реальной истории». Назовем эти шесть этапов:

- этно-культурный этап,
- культурно-религиозный этап,
- религиозно-политический этап,
- политико-экономический этап,
- экономико-юридический этап,
- юридическо-этический этап.

Мусульманский мир находится сейчас на третьем этапе¹. Прохождение мусульманским миром через третий этап во всемирном культурно-историческом контексте характеризуется также относительно большим многообразием и неоднородностью. Внутри этого мира присутствуют различные миры с точки зрения уровней их развития².

Таким образом, гипотеза, которую мы стремимся обосновать, заключается в том, что все происходившее и происходящее в «мусульманском мире» на протяжении последних двух столетий представляет собой различные и неоднородные формы и уровни естественного исторического феномена, который мы называем новым исламоцентризмом. Этот центризм представляет собой необходимое и преходящее явление, т. е. звено в цепочке исторической эволюции культурного исламоцентризма. Его противоречия, его динамика отражают события XIX—XX вв. н. э., или XIV—XV вв. по мусульманскому летоисчислению, его скрытая сущность отображает историю национального и культурного самосознания, между тем как во внешних своих проявлениях он отражает эпоху XIX—XX вв. Но поскольку внешний хронологический критерий — не более чем оболочка, не имеющая ценности с точки зрения культурного центризма³, постольку следует

¹ В то же время Индия находится на середине третьего этапа, Россия и Китай — в начале четвертого, США — на середине четвертого этапа, а Европа вообще и Западная Европа в частности достигла конца четвертого этапа.

² Так, арабский мир неоднороден в данном контексте. Мы подразделяем его на четыре основные и одну вероятную, дополнительную зону. Это, соответственно, зона Аравийского полуострова, зона Арабского Востока (Благодатного Полумесяца), зона, включающая Египет и Судан, и зона Магриба. В целом это единый мир. Вероятная дополнительная зона включает в себя Мавританию, Сомали, Коморские острова, Занзибар и, возможно, ряд африканских стран. Страны арабского мира разнятся, находясь в начале данного третьего этапа.

³ Мусульманская хронология опережает христианскую. Спустя столетия мир будет жить в 12-м тысячелетии по мусульманскому летоисчислению и в 11-м тысячелетии по рождестве Христовом.

говорить о ценности исследования собственного имманентного развития, приведшего к активизации феномена современного исламизма как одного из проявлений нового исламоцентризма.

Мы имеем дело с весьма обычными ситуациями с точки зрения их природы, сущности и функции. Однако стоит им затронуть «ислам» или быть ему приписанными, как они превращаются в «мировой феномен», порождающий острые дискуссии, информационные и политические схватки (например, «Сатанинские стихи», карикатуры на Мухаммеда и т. п.). Аналогичным образом они порождают баталии на уровне политической, исторической, философской и культурной мысли (идея конфликта цивилизаций и ей подобные). Об исламе написаны бесчисленные диссертации, статьи, книги, повсюду проводятся конференции и симпозиумы под самыми разными девизами. Но за всем этим видимым бесконечным разнообразием позиций по отношению к феномену современного исламизма стоит то, что мы называем явлением исламоцентризма. Это динамичное, нарастающее и расширяющееся явление, черты которого можно яснее увидеть, сравнив между собой «святыи» места. Так, Лхаса предстает в образе изолированного острова духовности, Иерусалим представляет собой арену «не священных» битв, в Ватикане мы обнаружим дух пропаганды, массовой информации и карнавала, Мекка же предстает символом исламского (глобального) культурно-духовного бытия.

Если подойти к этой динамике с позиций политической социологии, перед нами предстанет новая «исламская революция», которая с точки зрения своей потенциальной значимости для будущего аналогична Французской революции. Если последняя создала европейский колониально-либеральный центризм, то «исламская революция», потенциально присутствующая в феномене современного исламизма, создает свой собственный культурный и политический центризм. Сегодня его нельзя увидеть отчетливо, поскольку он присутствует повсеместно, во всех аспектах исламского бытия. Его отличие от прочих культурных центризмов заключается в разнице уровней исторического развития, в различии культурного опыта выстраивания основ и целей, т. е. в различиях, касающихся имманентного культурного развития, связанных с тем, что ни один из этих центризмов не достиг уровня внутренней интеграции. Вследствие этого враждебность, взаимная подозрительность между крупными центризмами (индуистским, буддийским, христианским и исламским) вполне естественны. Ведь ни один из них не превзошел «естественного» этапа, не достиг этапа «сверхъестественного».

Переход от «естественной» к «сверхъестественной» истории — процесс, сопровождающий становление культурных центризмов на национальном и интернациональном уровнях как оригинальный культурно-исторический опыт. Следовательно, этот опыт представляет собой специфическое отражение и воплощение законов истории и логики культуры.

Под *центризмом* здесь имеется в виду способ существования систем в природе, человеческом обществе и культуре. Становление системы — процесс исторический

Вследствие этого историю человеческой цивилизации и культуры можно рассматривать как историю больших и малых систем в самых разных областях. Это позволяет нам также говорить о том, что «Большая История» — это большая система. А этот вывод дает возможность *предположить, что выстраивать крупные культурные центризмы способны лишь крупные системы (метасистемы).*

Истории известны три крупные разновидности культурного центризма:

1) сверхвременной метацентризм — он отличается большей устойчивостью и продолжительностью с точки зрения системы культурных парадигм;

2) временной метацентризм — менее устойчивый и продолжительный сам по себе, зато эффективный при выстраивании системы культурных парадигм сверхвременных метацентризмов. Примером может служить культурный метацентризм Месопотамии (Шумер, Вавилон, Ассирия), Древнего Египта и Персии (растворившийся впоследствии в культурном наследии региона, а затем в исламском культурном центризме), Древней Греции и Рима (растворившийся в европейской культурном центризме), майя и т. п.;

3) гипотетические центризмы (индивидуальные и частичные) — например, русский центризм, американский

Единственным способом выявления природы и разновидности культурного центризма является выстраивание системы культурных парадигм. Если такие парадигмы не выстраиваются, силы, «творящие историю», в том числе немедленно после возникновения крупных империй, создают то, что можно назвать «географической историей», но не историей духовной. Примером может служить империя монголов и подобные ей образования (в частности, турецко-османское государство).

Приложив данный подход к истории, мы можем говорить о четырех разновидностях метацентризмов и метакультуре. Это, соответственно:

- китайская (азиатско-ауддийская)
- индийская (впоследствии индуистская)
- европейская (христианская германо-саксонская и римско-латинская с такими последующими наслоениями, как скандинавские, славянские и др.)
- арабо-исламская.

За каждой из этих метакультур стоит *специфический исторический Опыт*. Одновременно каждый из них заключает в себе возможность и готовность к обновлению и развитию.

Опыт индийского и китайского центризма — это огромные, но не вселенские миры. Подобно Сатурну или Марсу, они светят, но слишком издалека. Причина же заключается в их национальной природе.

Опыт европейского центризма прошел через три этапа, каждому из которых была присуща специфическая система культурных парадигм. Это делает европейский центризм наиболее испытанным и законченным на сегодняшний день.

Первым из этих этапов был культурно-религиозный этап, наступивший вследствие падения Рима и затухания и исчезновения греко-римского наследия, с последующим установлением господства церкви и сопутствовавшими ему религиозными войнами — как внешними (крестовые походы), так и внутренними.

Второй этап — это отрицание предыдущего. Он сформировался через Реформацию, Просвещение, секуляризм.

Третий этап — это этап национализма, межнациональных войн, колониального европоцентризма и объединенного неоевропеизма.

Исламоцентризм

Если на протяжении пяти последних столетий инициатива принадлежала европейскому феномену, то уже к концу девятнадцатого — началу двадцатого века, когда европейские колониальные империи заколебались, глобальный центризм этого феномена начал сходиться на нет. Еще больше он ослаб с утверждением советско-американской биполярности. Что касается нынешнего глобального доминирования США, то это не более чем отголосок былых империй. Все это указывает на закат европоцентризма и его современной американской разновидности. Указывает это и на то, что *предстоящая эпоха будет временем усиления различных культурных метацентризмов* (а не конфликта цивилизаций).

В современном мире присутствует лишь два феномена, всемирных по своей распространенности и духовному влиянию: это европеизм (или евро-американизм, западничество) и исламизм. В этом заключена одна из наиболее важных причин скрытой или явной, непосредственной или косвенной борьбы между ними. В основном эта борьба предопределяется интегрированностью мировоззренческих систем у каждого из них и различием их практических подходов к человеческому бытию и его целям.

Феномен современного исламизма и становление альтернатив

Мусульманский мир вновь превращается в глобальную проблему. Ее влияние, ее отголоски мы встречаем в самых разных уголках мира, на самых разнообразных уровнях (политика, культура, мир и война). Данная ситуация делает феномен «неоисламизма» частью историко-культурного бытия ислама, как былого, так и современного, и одновременно ставит его в ряд крупных футурологических гипотез.

Усиление феномена неоислам-центризма — это не столько реакция на европейскую гегемонию (материальную и моральную), сколько реакция на себя. Мусульманская культура не может раствориться и исчезнуть. Ее живучесть и сила предопределяются системой возвышенных парадигм, появившихся в ходе собственно исламской истории.

Однако крупные основы культуры, какими бы они ни были, подвержены изменению и обновлению, развитию и вырождению. Иными словами, противоборство внутри той или иной культуры может обернуться самыми разными последствиями. В связи с этим интеллектуальные усилия, прилагаемые в мусульманском мире для обоснования идентичности, представляют собой часть внутреннего поиска культуры, элемент углубления культурного центризма.

Подобно любому центризму, культурный центризм представляет собой результат постоянного сосредоточения духовных и материальных усилий на выстраивании метасистемы. Но единственный путь к ее построению лежит через постижение смысла и ценности социального и духовного единения на основах, рациональных с точки зрения настоящего и приемлемых в смысле их соответствия опыту прошлого. Современный эффективный механизм выстраивания такой системы в мире ислама заработал с началом движения за мусульманскую реформу, воплотившего традиции самозащиты и утверждения исламской идентичности в противостоянии европейскому колониальному Западу.

Исламоцентризм и культурно-историческое самосознание

Исторически исламоцентризм стремился заложить основы критического подхода к европейскому опыту и его политическому, социальному и этическому воплощению в исламском мире. Это была попытка преодолеть пропасть, вырытую колониальным захватом между историей и сознанием, между реалистическим видением и специфическими парадигмами культуры, между альтернативами и источниками исторического и культурного сознания — с тем, чтобы в дальнейшем перейти к необходимому переустройству, к закладыванию основ самостоятельного культурного сознания в теории и на практике.

Мы видим подспудный консенсус, вызревший в современном общественном и политическом сознании исламского мира в отношении необходимости построения таких жизненных систем, которые черпали бы свои идейные и духовные парадигмы из культурной истории исламской цивилизации и ее различных носителей (народов и наций). За этим следует попытка создать некий эффективный духовный «полюс» в рамках борьбы цивилизаций, что неизбежно порождает потребность в политической актуализации компонентов культуры.

Все проявления борьбы, взаимного вызова и противостояния, созидания и разрушения в различных формах и на различных рациональных и иррациональных, гуманистических и варварских уровнях являются частями этого нелегкого становления. Это родовые схватки возрождения центризма, который не утратил своей внутренней энергии благодаря наличию в нем системы парадигм, глубоко укоренившихся в индивидуальном, общественном и культурном бытии. Следовательно, каждый шаг в направлении культурного и национального самопознания — это возвращение к первоистокам. (Так, европейский опыт — это тоже возврат к первоначальным истокам; так же, по сути, обстоит дело применительно ко всем историко-культурным метацентризмам.) Следовательно, то, что происходило и происходит сегодня в мире ислама, является не более чем результатом *откладывания неизбежной актуализации огромного культурного опыта*, его отрыва от «духа современности». Между тем современность предполагает позитивное отрицание опыта предков.

Иллюзия исторического максимума

Историческая иллюзия — это болезнь, поражающая все стареющие цивилизации. Обычно она ощущается, предчувствуется или познается через различные формы и типы самой философии истории. Это прослеживается, в частности, в том, как изображается ход истории: как звенья и этапы прогрессивного развития, как круговорот, как некая непрерывная эстафета и т. п.

Во всех этих формах и уровнях присутствует единый смысл: попытка понять историю, объяснить ее, предсказать ее дальнейший ход и изменить ее. Если оставить в стороне идейную и методологическую полемику, то перед нами — замкнутый исторический цикл, заключающий в себе, по сути, одну лишь идею вероятности. Единственное, что можно обосновывать в связи с этим (т. е. в связи с философией будущего), — это рациональное видение истории как отход от «логики» исторической философии вообще и политической идеологии в частности. Иначе говоря, речь идет о познании ценности смысла и о жизни согласно критериям этого смысла. Под ценностью смысла и жизнью согласно его критериям мы подразумеваем то, что совпадает с идеей и смыслом центризма. А под смыслом центризма понимается достижение самосознания, уяснение его собственных пределов как путь к самоинтеграции, к гармонии с собой, с другими и с бытием.

Философия будущего и идеи центризма

История не управляется жестким законом; в ней присутствует весьма разветвленная вариативность. В связи с этим философия будущего становится философией обоснования рациональных альтернатив через закладывание основ *возврата к себе*.

Дело в том, что всякая система парадигм обладает относительной ценностью для истории и абсолютной ценностью для нации. Следовательно, она может быть «позитивной» для той или иной нации и «негативной» для других. Если «логика» истории воплощается через вызов, через трудную борьбу, то ее мудрость может воплощаться в построении «себя» при опоре на собственные парадигмы. Это единственный способ установления баланса во взаимном видении. От осознания этого зависит возможность и качество вклада в современную «глобализацию».

Современная глобализация способна создать новый глобальный центризм, но не в состоянии сделать этого сама по себе. Она уже не

может использовать для этого метод диктата (как было раньше, до середины двадцатого века). Такой диктат уже разрушил колониальный европоцентризм, как подорвал он идею монополярности и американоцентристскую идеологию гегемонии и конца истории. Еще раньше он подорвал коммунистическую (советскую) центристскую тоталитарную диктатуру.

Выход возможен через возврат к познанию собственных пределов. Это вывод, который следует из хода эволюции центризма и его нового утверждения в современном мире. Именно таким путем можно внести вклад в установление глобального баланса на основе «полюсов». Нынешние полюсы — это современные феодальные владения, представленные в том числе в Организации Объединенных Наций. Единство этих наций, как правило, является принудительным, а их голосование — игра, направляемая не разумом, не моралью, а силой. Противоречит оно и провозглашаемым принципам демократии. Все это делает возможной и разумной альтернативой балансу, основанному на силе, культурные полюсы. Сила создает лишь иллюзию баланса: все поглощены скрытой гонкой, управляемой не гуманистическими, а хищническими силами. Это делает баланс «культурных полюсов» оправданным для дальнейшего исторического развития наций, обеспечивает их самостоятельное развитие в будущем. Следовательно, достижение именно такого баланса является «перспективным проектом». *Ведь нации всегда обладают крупными духовными парадигмами, и эти парадигмы могут сочетаться друг с другом и обеспечивать взаимопонимание, но лишь при условии такой их интеграции, которая не предполагает отказа от их специфических центризмов.*

В. А. Дроздов

ТРАКТАТ «МУ’НИС АЛ-‘УШШАК» СУХРАВАРДИ И ТРАДИЦИЯ ПЕРСИДСКИХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ СОЧИНЕНИЙ О МИСТИЧЕСКОЙ ЛЮБВИ

В персидской суфийской литературе с XI в. н. э. возникло целое направление, связанное с сочинениями, посвященными мистической любви и учению о верных влюбленных (*fedeli d'amore*). Первым сочинением о психологии мистической любви в персидской литературе является трактат «Саваних фи-л-‘ишк» (Откровения о любви) Ахмада Газали (умер в 520/1126 г.). После него эту тему развивали Айн ал-Кудат ал-Хамадани (казнен в 525/1131 г.) в своем «Лава’их» (Проблески), шейх ордена кубравийа Сайф ад-Дин Бахарзи (586—659/1190—1261) в «Рисале дар ‘ишк» (Трактат о любви), Шихаб ад-Дин Йахйа ибн Хабаш ас-Сухраварди (убит в 587/1191 г.) в «Му’нис ал-‘ушшак» (Друг влюбленных), Рузбихан-и Бакли-йи Ширази (умер в 606/1209 г.) в «‘Абхар ал-‘ашикин» (Жасмин влюбленных) и другие. Первую персидскую поэму на тему мистической любви «‘Ушшак-наме» (Книга влюбленных) написал Фахр ад-Дин ‘Ираки (610—688/1213—1289), испытавший сильное влияние трактата «Саваних» Ахмада Газали. В дальнейшем в персидской и турецкой литературах появились десятки как прозаических, так и поэтических произведений на тему мистической любви.

Особенностью иранского суфизма вообще и любви в иранском суфизме в частности было привнесение в учение элементов реального земного бытия. Это выражалось и в восхвалении природы, и в гедонической теме, и в изображении человеческих чувств, человеческой красоты — все это при необходимости можно было трактовать и мистически, но постоянное обращение к человеческой красоте отделяло суфийскую персидскую литературу от арабской, делало ее более жи-

вой и понятной массам людей. Отличительной особенностью учения о любви в иранском суфизме было как раз то, что в качестве объекта мистической любви мог выступать физически красивый человек как посредник в любви мистика к Богу. Этот посредник мог быть обезличен: юноша, девушка, виночерпий, святой, шейх, — либо выступать как конкретное историческое лицо, герой ближне- и средневосточной литературной традиции.

Персидские мистики зачастую не делали разграничения между божественной и человеческой любовью, то есть влюбленный мог обращаться к земной красоте — объекту своей любви — как к Богу. Поклонение же красивому земному существу являлось необходимым элементом божественной любви и вовсе не являлось богохульством. Все это немаловажно, ибо такая экстагическая любовь гораздо сильнее воздействовала на мистиков, была гораздо более эмоциональной, и поэтому практика созерцания человеческой красоты как помощь в созерцании божественной широко распространилась в XII—XIV вв. в Иране и Малой Азии.

По мнению немецкого исламоведа Х. Риттера, любовь к видимому человеку является для мистиков всегда параллельной любви к невидимому или появляющемуся только в сердце — к Богу, к самому высокому и, по их мнению, единственно достойному объекту любви. Правила любви являются во многом теми же самыми, идет ли речь о человеческом или божественном объекте любви. Этот постоянный параллелизм вызывает в земной любви абсолютное, всестороннее поглощение ее объекта всеми чувствами и душой или эфиризацию любовного аффекта и возвышение его над всем анимистическим.

При интерпретации персидской лирики, особенно той, которая в соответствии с анакреонтическим видом воспеваает любовь к мальчикам, исследователями обсуждался вопрос, о какой любви — земной или небесной — идет речь в соответствующих стихотворениях. Эта альтернатива предполагает, что сферы земной и небесной любви всегда четко отделены друг от друга так, что можно вступить либо в одну сферу, либо в другую. Но взаимное соотношение обоих видов любви нельзя определять только постановкой этой альтернативы. Связь между обоими видами мистической любовной поэзии намного душевнее, а их отношение друг к другу более разностороннее, чем это предполагает такая альтернатива. В «Диване» Фахр ад-Дина 'Ираки особенно ярко проявляется своеобразное колебание между любовью к мальчику (тарсабаче) и страстным желанием Бога ('Ираки, «Куллиййāt», с. 286—287, бейты 4211—4228):

Христианский мальчик — красивый, веселый, сладостный,
 В каждом завитке его локонов — сбившийся с пути мусульманин.
 Его красотой ошеломлен каждый ум,
 И его лаской и кокетством поражена каждая душа.
 Его сладкозвучными устами смущены тысячи сердец,
 А на его чарующих локонах повешена каждая душа.
 Его веселье прекрасные глаза преследуют каждую веру,
 Кончики его локонов, как зуннар, — оковы для каждой веры.
 К трапезе 'Исы его губы добавили халвы,
 А из-за чуда Мусы его локоны стали змеей.
 Красивый христианский мальчик из-за животворной речи
 Одним аргументом показал сто чудес 'Исы.
 Его губы сладкой улыбкой вдохнули жизнь в мертвого,
 Его глаза коварством очаровали сердце каждого человека.

در هر خم زلف او گمراه مسلمانى	ترسابچه اى سنگى شوخى شکرستانى
وز ناز و دلال او واله شده هر جانى	از حسن و جمال او حيرت زده هر عقلى
وز زلف دلاويزش آويخته هر جانى	بر لعل شکرريزش آشفته هزاران دل
زنار سر زلفش دربنده هر ايمانى	چشم شوخ سرمستش اندر پى هر دينى
وز معجزه موسى زلفش شده ثعبانى	بر مانده عيسى افزوده لبش حلوا
صد معجزه عيسى بنموده ببرهانى	ترسابچه اى رعنا از منطق روح افزا
چشمش زسيه كارى برده دل هر گيهانى	لعلش زشکر خنده در مرده دمیده جان

Как пояснял Х. Риттер, кажущееся колебание между небесной и земной любовью и кажущаяся двойственность посвященной этому любовной лирики объясняются тем, что исламский мистик воспринимал человеческую красоту иначе, чем человек, не относящийся к его душевному складу, а именно не как индивидуальное свойство того или иного человека, который становится благодаря ему объектом чисто человеческой страсти, а скорее как сверхиндивидуальную, идеальную реальность в духе Платона. При таком виде восприятия индивидуальные черты возлюбленного отступают сами собой на задний план как несущественные, его красота становится отражением той идеальной, подлинной абсолютной красоты, которая возвышается над призрачным миром внешних чувств.

По мнению современного иранского философа Саййида Хусайна Насра, у 'Ираки и подобных ему суфиев нет непреодолимого разделения божественной и человеческой любви или божественной и человеческой красоты, но обнаруживается постепенный переход от любви к формам, т. е. аллегорической, ненастоящей, земной любви (*'ushk* *madjavi*) — к любви к Богу, единственной заслуживающей внима-

ния любви (‘*ишк*’ *х*’*ишк*’). Низшая форма любви является для суфиев лестницей к божественной. Присутствует также и постепенный переход от формальной человеческой и небесной красоты к самой прекрасной и самой абсолютной красоте — божественной.

У ‘Ираки имеется, наряду со стихами, в которых он рассуждает о проявлении Бога в земной красоте, много других, в которых тот, к кому обращаются, является мальчиком или юношей (‘Ираки, «Куллиййāt», с. 205, бейты 2690—2700):

Ты всецело так прекрасен, как душа, о мальчик!
 Что прекраснее души? Это ты, о мальчик!
 Все сердца склоняются к твоему лицу.
 Уходи: ведь ты — улаждающий похититель сердец, о мальчик!
 Оттого ты появляешься каждый миг в моих глазах,
 Что по чистоте ты — проточная вода, о мальчик!
 Хотя ты опьянен вином красоты, не сердись
 На товарищей, о мальчик!
 Обещай вино, хотя [твое обещание] и пустое:
 Ведь перед [обманным] предложением ты не постоишь, о мальчик!
 Поцелуй сам себя в губу и затем узнай
 Вкус живой воды, о мальчик!..

خوشتراز جان چيست؟ آنی ای پسر	سر به سر از لطف جانی ای پسر
رو که شیرین دلستانی ای پسر	میل دلها جمله سوی روی تست
کز صفا آب روانی ای پسر	زان به چشم من در آبی هر زمان
با حریفان سرگرانی ای پسر	از می حسن ارچه سرمستی مکن
کز بهانه در نمائی ای پسر	و عده ای می ده اگر چه کج بود
ذوق آب زندگانی ای پسر	بر لب خود بوسه زن آنکه ببین

Особенно сильное историческое воздействие оказало маленькое персидское сочинение Ахмада Газали «Саваних фи-л-‘ишк». Оно состоит из ряда произвольно связанных глав (*фасл*), в которых в высшей степени тонкая психология любви разъясняется больше средствами образного языка, чем понятийного, постичь которую (психологию) не очень легко. Это первое сочинение в персидской литературе о психологии мистической любви. «Саваних» возбудило другие сочинения подобного рода, но у него нет никаких явных образцов.

Это сочинение мистика, однако было бы неверно подходить к нему с альтернативным вопросом: небесная или земная любовь имеется здесь в виду? Автор категорически отклоняет эту альтернативу. Объект, к которому любовь относится, не существенен для автора. В произведении нет ничего, что ясно указывало бы на мысль

о том, что божественная красота отражается в человеческой. Однако не может подлежать сомнению, что автору, по крайней мере в большинстве его высказываний, мерещился человеческий объект любви. На эту мысль наводит также повод для сочинения: просьба некоего друга написать ему утешительную книжку, к которой он может обращаться, когда рука желания не дотягивается до подола совместного пребывания с возлюбленным («Саваних», изд-е Х. Риттера, с. 2—3).

Влюбленный стремится к возлюбленному. Поэтому он должен сам себя оставить, отказаться от собственного бытия, чтобы стать «я» возлюбленного. Физическая смерть толкуется как высшая усиленная форма потери собственного «я». На исчезновение чувства собственного «я», даже сознания индивидуальности у влюбленного указывает знаменитый образ мотылька, который порхает в возлюбленном—пламени, в одно мгновение он становится пламенем и в смерти находит страстно желаемый любовный союз. Ахмад Газали так описывает это («Саваних», фасл 39, с. 60):

И все это — летание и кружение вокруг пламени — для этого мига, когда он, может быть, войдет. И мы уже сказали, что это — собственно любовный союз. В течение какого-то времени бытие огня принимает его как гостя и затем быстро выводит его за дверь пепелища.

و آن همه پرواز و طواف کردن او برای نفس است تا کی بود که این بود — و پیش از این بیان کرده بودیم که حقیقت وصال اینست. یکساعت صفت آتشی اورا میزبانی کند و زود بدر خاکستری بیرونش کند.

Истинное тождество с возлюбленным все же не достигается с помощью внешнего соединения. Близость возлюбленного только усиливает страстное желание. Оно может успокоиться лишь путем полного устранения собственного «я». Происходящие в душе события вблизи от возлюбленного подробно описывает Ахмад Газали («Саваних», фасл 23, с. 43):

Любое страстное желание, которое может уменьшаться в результате любовной близости, является неправильным и смешано с поддельным. Любовная близость должна быть дровами для огня страстного желания. Страстное желание увеличивается от любовной близости. И это ступень, на которой влюбленный признает за возлюбленным совершенство и стремится стать с ним тождеством, и ничто не успокоит этой его жажды: ведь свое собственное бытие он ощущает как затруднительное.

و هر اشتیاقی که وصال از او چیزی کم تواند کردن- آن معلول و مدخول بود. وصال باید که هیزم آتش شوق بود. شوق ازو زیادت شود. واین آن قدمست که معشوق را کمال داند و اتحاد طلب کند و هر چه بیرون این بود اورا سیری نکند و از وجود خود زحمت بیند.

Подлинная любовь требует полного отказа от всех эгоистических побуждений вплоть до отказа от своего собственного «я», целью которого (отказа) является исчезновение чувства индивидуальности, превращение в возлюбленного. Вот как Ахмад Газали описывает любовь («Саваних», фасл 3, с. 10):

Любовь скрыта. Никто никогда не видел ее воочию.
До каких пор будут нести бессмысленную чепуху эти влюбленные?
Каждый несет чепуху о своих собственных мыслях о любви,
Любовь же по ту сторону от всех мыслей, от того и этого.

عشق پوشیدست هر گز ندیدستش عیان لافهای بیهوده تا کی زند این عاشقان
هر کس از پندار خود در عشق لافی میزند عشق از پندار خالی واز چنین واز چنان

Любовь, согласно Ахмаду Газали, господствует над любящим, тяготеет над ним как некое принуждение, которое не оставляет никакого места для проявления его свободной воли, она полностью захватывает его. Любовь — это испытание, страдание принадлежит ей в значительной степени, страх и дрожь постоянно сопровождают ее. Ахмад Газали («Саваних», фасл 16, с. 33) так описывает это состояние:

Любовь — это несчастье. Но я тот, который не уклоняется от несчастья.
Когда любовь спит, я иду туда и бужу ее.
Товарищи говорят мне: Сторонись несчастья!
Несчастье — мое сердце. Как я могу сторониться сердца?
Дерево любви растет посередине из сердца,
Когда оно нуждается в воде, я лью ее из своих глаз.
Хотя любовь и прекрасна, а любовная печаль некрасива,
Мне все же хорошо смешивать то и другое друг с другом.

بلاست عشق منم کز بلا نپر هیزم چو عشق خفته بود من شوم بر انگیزم
مرا رفیقان گویند کز بلا پر هیزم بلا دل است من از دل چگونه پر هیزم
درخت عشق همی روید از میانه دل چو آب بایش از دیدگان فرو ریزم
اگر چه عشق خوش و ناخوشست انده عشق مرا خوش است که هر دو بهم بر آمیزم

Ахмад Газали выдвигает на передний план мысль, что жестокость возлюбленного, поскольку она представляет собой активный поворот к влюбленному, должна означать для влюбленного счастье и радость, ибо возлюбленный отличает наказанного им влюбленно-го тем, что уделяет ему свое внимание, в то время как другие ему,

возможно, полностью безразличны. Если стрелок из лука хочет поразить тебя стрелой, он должен свое лицо всецело повернуть к тебе. Ахмад Газали («Саваних», фасл 20, с. 39) описывает это следующим образом:

Как могли бы тебя не удовлетворить такие узы отношений? Ведь он этим предпочитает прежде всего одного из всех других. Вытащи стрелу с моим именем из колчана и натяни ее на моем крепком луке! Ты ищешь цель? Вот мое сердце! Оно подходит тебе, чтобы верно попасть, а мне подобает кричать — «О горе!»

این چندین پیوند چون کفایت نبود و خود را یکی از جمله پسنده بود؟ اینجا بود که گفته است:
یکی تیر بنام من از ترکش بر کش و انگه بکمان سخت خویش اندر کش
گر هیچ نشانه خواهی اینک دل من از تو زدن سخت و از من آهی خوش

Фарид ад-Дин ‘Аттар (ум. в 1220 г. или 1234 г.) в поэме «Мусибат-наме» (Книга мучения) развивает эту мысль Ахмада Газали. Быть убитым от руки возлюбленного — это в царстве любви есть титул славы. Часто смерть предлагает единственную возможность войти в контакт с возлюбленным или его сферой («Мусибат-наме», глава 32, рассказ 1):

Некий человек влюблен в красивого сына тюркского эмира. Поскольку у него нет никакой надежды когда-либо достичь его близости, он скрывается на стрельбище мальчика, там, где стрела стрельца должна вонзиться в землю. Мальчик стреляет, и земля окрашивается кровью пораженного стрелой любовника. Молодой стрелок спешит к цели и видит, что он сделал. Он спрашивает умирающего: «Почему ты сделал это?»; тот отвечает: «Для того, чтобы ты говорил мне эти слова: “Почему ты сделал это?” Я тебя уже давно любил, но у меня не было доверенного, которому я бы мог доверить свою любовь, и вот я сделал стрелу моим любовным курьером. Если бы Бог захотел, у меня была бы сотня жизней, чтобы их добавить к твоей стреле! Говори и умирай».

سوی عاشق رفت و گفت ای شوخ مرد
مرد عاشق چون شنید آواز او
همچو باران گریه بر وی فتاد
گفت ازان این کار کردم بر یقین
این چرا کردی و هر گز این که کرد
پس بدید آن نیکوی و ناز او
راست گفتمی آتش اندر نی فتاد
تا تو مگوئی چرا کردی چنین

В поэме ‘Ираки «‘Ушшак-наме» (‘Ираки, «Куллиййат», с. 346—350) истопник влюбляется в царевича, увидев его на охоте. Истопник страдает, горечь разлуки уподобила его тело волосу, для него стало обычным делом жить среди зверей. Узнав о скором приезде царицы-

ча на охоту, он нашел убитую газель, снял с нее шкуру и влез в нее. Истопник, раненный в сердце, пытался сбросить с себя шкуру газели, радостно повторяя: «Пусть твоя рука будет твердой, стреляй!»

گلخنی زخم تیر بر دل خورد جان و تن نیز در سر دل کرد
بیخود آن پوست دور کرد ز تن گفت دستت درست باد، بز!

Но сцена, где любовник, пристально глядя в лицо возлюбленному, позволяет ему убить себя (как скот на бойне), чем-то напоминает, несмотря на ее патологическую жестокость, ответ, который Айн ал-Кудат-и Хамадани заставляет дать Халладжа (казнен в 309/922 г.) на вопрос о любви («Лава'их», с. 100—101) в своем «Лава'их» (Проблески): «Когда желание влюбленного достигает своей высшей точки? Если возлюбленный расстелил кровавую кожу для казни и накрыл любовника для убийства. Тот, который погрузился в свою красоту и говорит: “Он приступает к тому, чтобы убить меня, однако, я лишь люблюсь, как хорошо подходит ему размахивание мечом!”»

حسین منصور را - قدس الله روحه - پرسیدند لذت عشق کدام وقت کمال گیرد. فرمود در آن ساعت که معشوق بساط سیاست گسترده باشد و عاشق را برای قتل حاضر کرده و این در جمال او حیران شود و گوید:

او بر سر قتل و من در او حیرانم کان راند تیغش چه نکو میراند

Итак, влюбленный мистик потерял страх смерти, вместо страха смерти появляется даже страстное желание смерти и радость перед смертью.

Трактат «Му'нис ал-'ушшак» (Друг влюбленных) основоположника философии озарения (*хизмат ал-ишраф*) на Ближнем и Среднем Востоке Шихаб ад-Дина Йахья ибн Хабаша ас-Сухраварди (убит в 1191 г.) представляет собой прозаический текст с многочисленными цитатами из Корана и хадисов, цитатами из произведений Мухаммада Газали (1059—1111) и других шейхов, арабскими и персидскими стихами. Он состоит из 12 глав (фасл), на 6-ю главу, посвященную микрокосму, неизвестным автором был написан персидский комментарий, очевидно, вскоре после смерти Сухраварди. Этот трактат, с литературной точки зрения являющийся шедевром прозы Сухраварди, относится к ряду произведений о мистике на персидском языке, таким как «Саваних» (Откровения) Ахмада Газали (ум. в 1126 г.), «Лава'их» (Проблески) Айн ал-Кудата Хамадани (ум. в 1131 г.), «Лама'ат» (Блистания) Ираки (1213—1289), повествующих о любви особым мистическим языком. Внешне этот трактат напоминает аллегориче-

ранического сюжета об Иосифе, содержащую оригинальный рассказ о микрокосме, в котором подробно описываются внутренние способности души, ведомые юным старцем, т. е. деятельным разумом. Как и во всех персидских трактатах Сухраварди, особое внимание здесь уделено человеку — герою рассказа, ищущему мистическое знание. Вестником божественного откровения в трактате является архангел Гавриил, отождествляемый философами с деятельным разумом. Именно он — проводник и юный старец, совершенная природа и ангел знания и откровения.

Переход к мистике совершается с помощью трех персонажей, пришедших из Библии и Корана и являющихся олицетворением соответственно Красоты, Любви и Печали, а именно Иосифа, Зулейхи и Иакова. Эти персонажи как метафизические, так и конкретные, участвуют в сюжете этого трактата. Эти 3 сущности, проистекшие из созерцания разума, а именно Красота, Любовь, Печаль, соответствуют трем чистым сущностям, т. е. Разуму, Душе, Небу. Они деятельны, их энергия конкретизируется в трех новых образах: Иосиф (Красота), Зулейха (Любовь), Иаков (Печаль), — все это происходит на уровне силы воображения, делающей зримыми эти персонажи. Три сущности первой триады предстают как три брата (персидский язык не знает грамматической категории рода), и они наряду с образами второй триады участвуют в фабуле повествования.

Первый эпизод трактата касается события, хорошо известного из Корана, о приказе ангелам пасть ниц перед Адамом. Красота, узнав о существовании Адама, устремляется на своей скаковой лошади славы к укрепленному замку, в котором он появился. Следующий эпизод открывается историей Иосифа, олицетворявшего в мистической исламской литературе совершенную эпифанию красоты, тогда как Иосиф и Зулейха стали прототипами мистической эпопеи в исламе. Семь глав трактата (за исключением шестой, посвященной микрокосму) представляют собой связный рассказ с участием вышеупомянутых действующих лиц. Последние же четыре главы трактата излагают суть основополагающих понятий и правил этики, навязываемых красоте религией любви.

6-я глава описывает восхождение на укрепленный замок души (*шахристāн-и джāн*), последовательность этажей которого олицетворяет вместилища внешних и внутренних чувств до центра, являющегося средоточием ощущений. Каждое из этих вместилищ занято действующим лицом, природа и занятия которого соответствуют способности души, которую он олицетворяет. В замке от уровня к

уровню распределяются способности души. Внутренние и внешние чувства становятся действующими лицами, находясь в различных местах замка, являющегося внутренним городом, микрокосмом паломника.

Вот как в 10-й главе трактата Сухраварди описывает любовь:

Когда любовное влечение (*махъббат*) достигнет предела, его назовут Любовью ('*ишк*) «Любовь — это чрезмерное влечение». А Любовь выше, чем влечение, ибо каждая Любовь будет влечением, но не каждое влечение может быть Любовью. А любовное влечение выше, чем [созерцательное] познание Бога (*ма'рифат*), ибо каждое любовное влечение подразумевает познание Бога, но не каждое познание Бога может быть любовным влечением.

محبت چون بغایت رسد آنرا عشق خوانند، العشق محبة مفرطة. و عشق
خاصتر از محبت است، زیرا که همه عشقی محبت باشد اما همه محبتی عشق نباشد، و محبت
خاصتر از معرفت است زیرا که همه محبتی معرفت باشد اما همه معرفتی محبت نباشد.

И далее в этой же главе Сухраварди пишет:

Следовательно, первая ступень — познание Бога, вторая — любовное влечение, а третья — Любовь. И мира Любви, который превыше всего, нельзя достичь до тех пор, пока она не построит две ступеньки лестницы из познания Бога и любовного влечения, а смысл таков: «Два шага — и ты достиг». И точно так же мир Любви — вершина мира познания Бога и любовного влечения. Достигший его будет самым великим из сверхзнающих ученых и совершенных мистических теософов.

پس اول پایه معرفت است و دوم پایه محبت است و سوم پایه عشق است. و بعالم عشق
که بالای همه است نتوان رسیدن تا از معرفت و محبت دو پایه نردبان نسازد و معنی
خطوطین و قد وصلت اینست. و همچنانکه عالم عشق منتهای عالم معرفت و محبت است،
و اصل او منتهای علمای راسخ و حکمای مثاله باشد.

Сравним теперь, какое схожее с этим определение любви и любовного влечения дает Фахр ад-Дин 'Ираки (1213—1289) в конце 3-й главы своей поэмы «'Ушшак-наме» (Книга влюбленных): Когда [любовное] влечение достигнет в сердце и в душе изумленных красотой [влюбленных] высшей степени совершенства и предельного погружения, томимые страстным желанием назовут его любовью. Если ты окажешься погруженным в это море [любви к Богу], то ты сам станешь наставником на этом мистическом пути. Если ты услышал и тебе стало известно [об этом пути], то иди, взывай [к Богу], чтобы ты [все] хорошо понял.

چون محبت رسد بعین کمال	در دل و جان والهان جمال
عشق نامش نهند اولوالاشواق	چون رسد آن بحد استغراق
اندرین بحر اگر غریق شوی	تو خود استاد این طریق شوی
گر شنیدی و شد ترا معلوم	رو بخوان تا نکو شود مفهوم

В 11-й главе своего трактата «Му’нис ал-‘ушшак» Сухраварди, возможно, впервые в персидской и арабской литературах связывает слово ‘*uшak* (Любовь) со словом ‘*ашак* (плющ). Доброе дерево у Сухраварди олицетворяет разумную душу, а выпрямленное дерево — силы зла и мрака, чувственную душу, удерживающую человека в нашем материальном мире. Именно любовь-плющ должна помочь разумной душе человека — доброму дереву одолеть силы мрака — выпрямленное дерево и приблизиться к свету:

Слово ‘*uшak* (Любовь) происходит из слова ‘*ашак* «плющ», а плющ — это растение, появляющееся в саду на корне дерева. Сначала [плющ] укрепляет корень в земле, затем поднимается и извивается по дереву и таким образом движется до тех пор, пока не охватит все дерево, и так его подвергает пытке, что не оставляет в нем ни капельки влаги, и любую пищу, поступающую в дерево из воды и воздуха, расхищает, пока дерево не засохнет.

عشقا از عشقه گرفته اند و عشقه آن گیاهيست که در باغ پدید آید در بن درخت، اول
بیخ در زمین سخت کند، پس سر بر آرد و خودرا در درخت میپیچد و همچنان میرود تا
جمله درخت را فرا گیرد، و چنانش در شکنجه کشد که نم در میان رگ درخت نماند، و هر
غذا که بواسطه آب و هوا بدرخت میرسد بتاراج میبرد تا آنگاه که درخت خشک شود.

И в этой же главе Сухраварди пишет следующее:

Затем сердце, называемое «добрым словом», становится добрым деревом, ибо «Аллах приводит притчей доброе слово — оно, как дерево доброе...» (Коран 14:24). И от этого дерева в тленном мире появляется отражение, называемое тенью, и телом, и выпрямленным деревом. А когда это доброе дерево начнет расти и достигнет совершенства, Любовь [как плющ] появится из укромного места и себя в это дерево закрутит, пока не оставит ни капельки сока в человеке.

پس حبة القلب که آنرا کلمه طيبة خوانند و شجره طيبة شود که ضرب الله مثلاً کلمه
طيبة کشجرة طيبة، و ازین شجره عکسی در عالم کون و فساد است که آنرا ظل خوانند و
بدن خوانند و درخت منتصب القامة خوانند. و چون این شجره طيبة بالیدن آغاز کند و
نزدیک کمال رسد عشق از گوشه ای سر بر آرد و خودرا درو پیچد تا بجائی رسد که هیچ
نم بشریت درو نگذارد.

В трактате «Рисале дар ‘ишк» (Трактат о любви) суфийского шейха ордена кубравийа Сайф ад-Дина Бахарзи (1190—1261) любовь,

так же как и у Сухраварди, уподобляется плющу, но, в отличие от Сухраварди, дерево символизирует искреннего влюбленного в Бога (*'ашик* *сбди*) который, если любовь-плющ возрастает, становится счастливым, а если любовь-плющ убывает и совсем исчезает, мученически умирает:

Тот, кто любит, т. е. каждое дерево, которое окутано плющом любви, на той стоянке притеснения достигло высшей степени скрытости. Оно опустило перед собой завесу целомудрия, эту тайну скрыло в тайнике сокровенного как от важных, так и от незначительных [людей].

Если он (плющ, т. е. любовь. — *В. Д.*) по позволению подойдет к вершине купола свидания, то [дерево] (влюбленный. — *В. Д.*) будет счастливым, а если из-за страха перед Всевышним и безнадежностью единения [с Другом] [плющ] спустится вниз, то [это дерево] — мученик. По крайней мере фетвой муфтия из царствия небесного (*малаку*) и недозволенным раскрытием тайн за завесой мира всемогущества (*джабару*) влюбленный не нанес ущерба любви. Его жизнь стала счастливым богатством, а его смерть стала украшением мученичества. От этого счастья (счастья обладать любовью к Богу. — *В. Д.*) как хорошо, а такая смерть (мученическая смерть мистика в случае, если любовь к Богу его покинет. — *В. Д.*) пусть приходит.

من عشق، یعنی هر درخت نهاد که عشقه عشق بدو در افتاد او در آن مقام بیدادی داد
نهفتگی بداد. پرده عفت از پیش فرو گذاشت، آن رازرا در نهانخانه ضمیر از کبیر و
صغیر مستور داشت. اگر از وجه حلال بقمه قبه وصال بر آید سعیدست، و اگر از خوف
ذوالجلال و نومیدی اتصال فرو رود شهیدست. باری بفتوی مفتی ملکوت و انهاء منهی
اسرار سراپرده جبروت عاشق بر عشق زیان نکرد، حیات او سرمایه سعادت آمد و ممات
او پیرایه شهادت گشت، زاین سعادت حبذا و زان شهادت مرحبا.

Как нам представляется, трактат Сухраварди «Му'нис ал-'ушшак», несмотря на то, что в нем смешаны как философские идеи основателя философии озарения, так и черты персидского учения о верных влюбленных, вписывается в группу прозаических и поэтических сочинений на тему мистической любви, которые можно рассматривать как жанровую форму *'шик-наме* («книга любви»), достигшую наивысшего расцвета в персидской литературе в XII—XIII вв.

Мистическая любовь, получившая особое развитие в иранском суфизме и теоретически описанная прежде всего в трактатах, является важнейшей категорией исламского мистицизма, ибо позволяет каждому мистика индивидуально, через личное переживание вступить в духовный контакт с Богом. Без знания учения о мистической любви невозможно понять ни персидской суфийской поэзии, ни средневековой персидской литературы вообще, насквозь пронизанной суфийскими мотивами.

Саййид Йадуллах Йазданпанах (Иран)

РОЛЬ СУХРАВАРДИ В РАЗВИТИИ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Введение. Некоторые критические воззрения на вклад Шейха озарения в философию

Некоторые склонны думать, что роль Шейха озарения в исламской философии сводится только к изменению распространенных философских терминов, а за вычетом этого он не оставил заметного следа в развитии философии. Например, говорят: Сухраварди вместо термина *ваджиб ал-вуджуд* («Необходимо-сущее») использовал сочетание *нур ал-анвар* («Свет светов»); вместо *'акл 'аввал* («Первый Разум») — *бахман* (имя зороастрийского ангела), а вместо *нафс наби* («разумная душа») — *нур испахбуд* («приказывающий свет»). На место простого и расхожего философского понятия тела (*джисм*) он поставил «темную преграду» (*барзах*). Одним словом, ничего иного он в философии и не сделал.

Вышеприведенные рассуждения относительно вклада Сухраварди — не просто досужие домыслы, а умозаключения такого исследователя, как Мирза Махди Илахи Кумшай. Профессор Хасанзаде Амули приводит следующие слова ныне покойного Илахи Кумшай:

Покойный уstad Мирза Махди Илахи Кумшай — да будет доволен им Всевышний! — говорил: «Шейх озарения Сухраварди не принес в философию ничего нового, а наука никакого развития благодаря ему не получила, кроме того, что он изменял и заменял термины».

Я обнаружил, что Ибн Каммуна в комментарии к «Талвис» говорит:

Мы находим, что Шейх озарения в большинстве вопросов вторит Ибн Сине, в особенности тем воззрениям последнего, которые изложены в книге *Ишараф* (начало *Шарх-от-Талвис*, в начале беседы об ограниченности измерений, страница 12 в моей рукописи).

Мы говорим это не с целью умалить заслуги этого великого божественного мужа, так как невозможно отрицать его гений, однако постичь его заслуги можно только благодаря пониманию его аскетизма, его мудрых слов, произведений и научных трудов, при том что Малик Захир, наместник Алеппо, по указанию своего отца казнил его светлость в возрасте тридцати восьми лет, о чем упомянуто в истории Ибн Халликана¹.

Оценку Сухраварди, данную Ибн Каммуной, следует рассматривать в контексте последующего развития философии, задаваясь при этом вопросом: что, собственно, стало причиной того, что его нововведения в философии остались малозамеченными? После Муллы Садра и созданного последним учения превознесенной мудрости исламская философия достигла таких высот, что Сухравардиева «мудрость озарения» стала рассматриваться как нечто второстепенное. Естественно, что для нас и в наше время, учитывая развитие философской мысли, Шейх озарения оказался лишен особой привлекательности. Однако следует признать, что это относится не к ему одному, но ко всем прежним учениям и школам.

Поэтому мы не должны пренебрегать историческим значением трудов мыслителей и мудрецов. Наоборот, следует оценить их вклад в прогресс и развитие науки. Учитывая это обстоятельство, необходимость исследования произведений и идей Сухраварди с целью освещения его замыслов и научных нововведений, а также его влияния на развитие исламской философии очевидна, и нам стоит задать два вопроса. Во-первых, какова роль Шейха озарения в истории философии? Во-вторых, какую пользу тщательное изучение произведений Сухраварди и его идей может принести современному исследователю философии?

¹ *Хиданзада Абу-и-Хазар* ва йак нукта. С. 521, № 699.

Роль Сухраварди в развитии исламской философии

1. Оживление исламской философии

Правда, что перипатетическая философия как стиль и методология мысли подвергалась порицанию и отрицанию научного общества и до Шейха озарения, и такие люди, как Газали, интенсивно критиковали эту философию. Однако нет необходимости напоминать, что перипатетическая философия в качестве одной из философских школ имела удивительное влияние, до той степени, что если некто хотел философствовать и не отрицал суть философии, то он приступал к этому занятию, руководствуясь правилами и методами перипатетиков. Предпринятая Шейхом озарения критика перипатетизма, порожденная длительным размышлением и обдумыванием, была не атакой на философию как таковую, а именно критикой особой философской школы, которая имела свойственные ей методы, законы и систему, хотя многим это представлялось философствованием как таковым. Итогом Сухравардиевой критики стало то, что он подорвал всеохватывающее влияние застывшей аристотелевской философии и таким образом создал широкое пространство для нового мышления и критики.

Имеется множество свидетельств, которые можно почерпнуть из комментариев к различным трудам Сухраварди, о спорах вокруг его нововведений, поэтому нет необходимости приводить примеры на эту тему. Тем не менее полезно подчеркнуть, что Сухраварди подверг критике не только онтологию, но и эпистемологию перипатетиков, а также их методологию и даже логику — при том, что в его время логика представлялась столь же неизменной и точной, как математика. Даже если его критика не всегда оказалась ясной и приемлемой, в целом критические воззрения Сухраварди в отношении логики, естествознания и первой философии и даже схоластической методологии перипатетиков перевернули перипатетическую философию; вместо нее он предложил новый метод и новую философию.

Однако нельзя рассматривать Сухраварди в качестве лишь прозорливого мыслителя, который, невзирая на предпринятую им критику части философских основ школы, остается ее последователем. Пристальный анализ работ Сухраварди свидетельствует о том, что он основал новую философскую школу, превосходящую предыдущие и некоторые последующие школы, которую можно назвать «филосо-

фией озарения». Мы видим, что сегодня исследование мыслителей и мастеров исламской философии привело к тому, что философия озарения заняла достойное место наряду со школами, перипатетической философии и превознесенной мудрости.

Одним из полезных сторон падения влияния перипатетической философии было оживление исследовательского духа в исламской философии, так как после Ибн Сины философия остановилась в своем движении и совершенствовании. Такие мыслители, как Бахманйар, бывший прямым учеником Авиценны, и Лавкари, бывший учеником Бахманйара, не оставили после себя какого-либо исключительного и достойного внимания философского труда. Они довольствовались лишь систематизацией, упорядочиванием и корректировкой рассуждений Ибн Сины, порою приводя новые доказательства его положениям. При этом их изложение порой оказывается более слабым, чем рассуждение Авиценны, они не были равными ему! В частности, рассмотрение книги Бахманйара *ат-Тахсүү* и книги Лавкари *Байаф ал-хәккәби-дәмаф асәддәкә* их сравнение с произведениями Ибн Сины подтверждает такое мнение.

Интересно и то, что даже столетия спустя после Шейха озарения произведения последователей перипатетической философии оставались лишенными должного совершенства и являлись повторением прежде сказанного, то есть не ставили никаких новых задач и не предлагали новых решений в области философии.

В любом случае Шейх озарения не только подверг перипатетическую философию критике и испытанию, но и смог предложить независимую философскую систему и возвысить ее по сравнению с философией Авиценны и даже превзойти последнюю. Свидетельством тому является относительное одобрение и принятие его ключевых идей такими выдающимися мыслителями, как аш-Шахразури, ат-Туси, Кутб ад-Дин аш-Ширази и другими и их переход в школу озарения. Аш-Шахразури пишет:

Вначале я читал Шейха озарения и спрашивал себя: что это за идеи, которые излагает Сухраварди?! [И так я недоумевал] до той поры, пока не пережил духовное преобразование, после чего я заметил, только эта философия меня удовлетворяет¹.

В мысли Насир ад-Дина ат-Туси, спасшего перипатетическую философию от нападков Фахр ад-Дина ар-Рази, заметно сильное влияние

¹ Предисловие редактора к «Нузхат ал-арваб» Шахразури.

школы озарения; несомненно, что он изучал философию Сухраварди. В начале книги «Шарх-и-Шараб», которую он написал для разъяснения слов Ибн Сины и в ответ на критику Фахр ад-Дина ар-Рази, он говорит: «Я обязуюсь изложить в этой книге то, что утверждает перипатетическая философия». Однако, говоря о знании Необходимо-сущего, он, не отступая от этого правила, все же не смог скрыть свои симпатии к ишракизму. Ат-Туси во многих вопросах, в том числе в вопросе о вторичных умопостигаемых и о первоосновности чьей-то сущности, подвержен влиянию Шейха озарения, и это влияние отчетливо прослеживается в его «Таджрид ал-и-‘тикад». И после ат-Туси, вплоть до XI/XVII в. века и возникновения школы превознесенной мудрости Садр ад-Дина аш-Ширази (муллы Садра), многие мыслители были последователями ишракизма, и даже те, кто, подобно Мир Дамаду, проявлял перипатетический уклон, не смогли остаться полностью перипатетиками и обойти философию озарения.

2. Преодоление кризиса в философии

Хотя в эпоху, непосредственно предшествовавшую Шейху Озарения, то есть к концу V — началу VI века хиджры (первая половина XI в.), нападкам противников философии подверглась именно перипатетическая школа, однако эти нападки имели своей целью не только перипатетическую мысль, но философию как таковую, с намерением изъять из оборота такой метод исследования. Если бы эти намерения увенчались успехом, это привело бы к полному интеллектуальному застою, к изоляции и ослаблению философии. Нужно было, чтобы философия развивалась и чтобы она смогла ответить на критику оппонентов, таким образом обеспечив возможность для философствования. Эта инициатива была предпринята Шейхом озарения.

Как философ, Сухраварди не отрицал суть философского поиска, а бросил вызов особой перипатетической философии с ее особым подходом и взглядом. Он был уверен в состоятельности философского мышления и своими усилиями пытался установить согласие между разумом, сердцем и верой и выработать общий для них всех язык — вернее, общую методологию. Вероятно, если бы не было этих усилий, то философия была бы отодвинута далеко в сторону. Поэтому можно считать, что обретением второго дыхания исламская философия обязана Шейху озарения.

3. Возрождение скрытого слоя содержания перипатетической философии

Философия в V/XI в. была исключительно полемической и схоластической. Тем не менее перипатетическая философия, которая развилась в лоне ислама, не осталась верной схоластической тенденции аристотелевской мысли. За ее сухим внешним обликом скрывалась мистическая и созерцательная тенденция и неоплатоническая склонность, которые постепенно заняли место в самом сердце этого философского течения. Так или иначе, перипатетическая философия Ибн Сины содержала в себе проблески ишракизма, на что мы указали выше. Однако, к сожалению, в произведениях Бахманйара и Лавкари они исчезли, и дело ограничилось схоластической полемикой. Если бы эта схоластическая тенденция продолжалась, несомненно, глубокие и сравнительно скрытые стороны исламской философии, которые, с одной стороны, в результате исторической ошибки были восприняты как часть аристотелевской философии, с другой, оказались созвучными учению калама, а с третьей, были созвучны мистицизму и получили освещение в трудах Ибн Сины, были бы полностью отвергнуты, — возможно даже, что свет философии в исламской цивилизации мог окончательно угаснуть.

В своем комментарии к «Талвиз» Ибн Каммуна считает Шейха озарения последователем учения Авиценны, в частности, в том виде, в котором оно представлено в «Ишара»¹. Однако это утверждение можно понять и в том смысле, что Сухраварди на самом деле продолжил намеченный Ибн Синой (в частности, в заключительных главах «Ишара»² и в «Хикма машрикийя») путь с целью основать независимую исламскую философию и преуспел в этом. Эти слова Ибн Каммуны, которые были сказаны в VII в., имеют историческое значение, так как они свидетельствуют, что философия озарения, несмотря на все ее нападки на философию поздних перипатетиков, не считалась совершенно чуждой последней и полностью отделенной от нее. Кроме того, из этих слов следует осознание того, что и Ибн Сина предположительно хотел развить философскую мысль в этом направлении.

4. Углубление и обогащение философии

Целью усилий любого философа является обогащение философии. И до Шейха озарения исламские философы прилагали такие усилия, но его работа имела свои отличительные особенности. Сухраварди ссылаясь на опыт философов, живших до Аристотеля,

представлявших различные культуры и традиции и разные регионы (такие как Индия, Китай, Иран, Вавилон, Греция и т. д.). Известно, что он, в меру возможностей своего времени, с присущей ему проницательностью изучал их. Его взгляд на Платона отличается от других распространенных в то время воззрений. Ибн Сина был уверен, что он изучил и постиг суть учения Платона, но не нашел в нем ничего существенного, и удивлялся, на чем основана его слава и почему его восхвалял Первый Учитель. Однако Шейх озарения имел и другое, прямо противоположное, мнение на сей счет и ставил Аристотеля ниже, чем Платона¹. Проницательный взгляд Шейха озарения видит в Платоне то, чего не находит в Аристотеле. Прийти к такому выводу в те времена — довольно удивительная вещь.

Сухраварди испытает особую благосклонность к древнеперсидской философии и в своей философии озарения рассматривает большинство ее положений — взять, например, учение о дольном и горнем мирах или зороастрийскую ангелологию. Все это свидетельствует о глубине его осведомленности относительно древнеперсидской мудрости и владении им ее техническим языком. Он обладал подобными же познаниями относительно других философских и научных школ своего времени.

Если попытаться оценить его труд по меркам его времени, то это примерно то же самое, как если бы сегодня кто-то сопоставил исламскую философию со всеми западными философскими учениями, дав им глубокую оценку и указав как на их положительные, так и отрицательные стороны. Совершенно ясно, что это требует огромной эрудиции. В свете этого ценность работы Сухраварди становится еще более явной.

Создавая свою философию озарения, Сухраварди выполнил несколько важных задач, в том числе:

- 1) предложил новый взгляд на предшественников. Он считает точки зрения и произведения древних мудрецов символическими, аллегорическими и имеющими глубокий скрытый смысл. По этой причине одним из его предприятий стала попытка расшифровки их символов; этот подход и метод присутствует и в работе Муллы Сафра;
- 2) использовал наследие прошлого: как было сказано, Сухраварди изучал, анализировал и оценивал взгляды мудрецов прошлого, их отрицательные и положительные стороны, и в самом деле впитал в себе наследие этих школ;

¹ Маджму‘а-и мусбнафаб Т. 2. С. 11.

3) реконструировал учения предшественников. В числе достойных внимания предприятий Сухраварди — предложенный им новый анализ мудрости прошлого (то, что мы называем «реконструкцией»).

Подобная работа — подлинное искусство, так как, кроме убеждения и решительных усилий, она требует умения и мастерства. Такое предприятие имеет немного прецедентов — к примеру, с целью разъяснить и доказать субстанциальное движение (*хйфака джавхариййа*) Мулла Садра основательно изучил предшественников и их утверждения относительно предсуществования души телу. Или, к примеру, Ибн Сина в некоторых ситуациях пересказывал и анализировал слова философов-предшественников, ограничиваясь, однако, исключительно древнегреческими мыслителями. Шейх озарения выполнил гораздо более широкую задачу: он даже пересказывает некоторые мысли Будды (Будасфа). Последующие философы широко использовали эти его исследования. Например, Мулла Садра говорит: «Большинство древних и древнейших мыслителей не имеют твердой позиции в вопросе о переселении душ», — хотя сам он не предпринял самостоятельного исследования этой темы, используя вместо этого исследования Сухраварди. Такие мыслители, как Кунави, также всерьез воспринимали работы Сухраварди и указывали на то, что Платон и его предшественники придерживались метода озарения.

5. Склонность к мистическому знанию и сближение разума и сердца

Исламская философия приобрела большую привлекательность благодаря своей склонности к мистицизму и в итоге существенно обогатилась. Конфликт и взаимное отторжение между разумом и сердцем были очень огорчительны; в действительности же постижение чего-либо сердцем и свидетельствованием и неизбежное его отрицание умом ввиду неспособности последнего к свидетельствованию никоим образом нельзя было принять, особенно с учетом того, что в религии они находятся рядом и между ними как будто нет никакого противоречия.

Еще до Шейха озарения философы были убеждены в том, что все, о чем говорят мистики, относится к области поэзии, «вкушения» и риторики и не имеет отношения к философии. Хотя нельзя отрицать, что в исламской философии наблюдается тенденция и склонность к мистицизму у таких ее представителей, как ал-Кинди, ал-Фараби и Ибн Сина, однако четкий и правильно выстроенный путь к мистициз-

му открыл и проложил Сухраварди. Как было сказано выше, на основании своего особо аналитического подхода он причислил мистиков к философам и, более того, утверждал, что истинная философия есть именно их дело. Он считал философию, чуждую методу и предмету мистицизма, несовершенной. Эта тенденция нашла продолжение в исламской традиции, так что позднее некоторые наши великие философы, вслед за Муллою Садром, утверждали, что мистицизм, логическое доказательство и Коран неотделимы друг от друга.

Благодаря Сухраварди школа озарения основательно вошла в философию, хотя, возможно, сам Шейх озарения не постиг глубинный смысл мистицизма и единство бытия. Сообщают, что Шамс Тебризи высказывал именно такое мнение о Шейхе озарения: он говорил, что конечная ступень, на которую поднялся Шейх озарения, — мир духов и нематериальных разумов. Однако для нас важно то, что после Шейха озарения преобладающей философской тенденцией стал ишракизм. Так, Насир ад-Дин ат-Туси, невзирая на самостоятельность его мысли, проявляет склонность к ишракизму; философией озарения был увлечен Даввани, и даже Мир Дамад, мысль которого имеет сильную перипатетическую окраску, являлся своего рода приверженцем школы озарения и выбрал в качестве псевдонима «*Иирак*». Эта тенденция достигла своего пика в лице Муллы Садром. Садром также называл себя ишракитом, то есть приверженцем философии озарения, с той лишь разницей, что он преодолел упомянутый недостаток Шейха озарения и в окончательном изложении своей теории обосновал мистическое единство.

6. Обсуждение новых и существенных проблем

Некоторые проблемы, рассматриваемые Шейхом озарения, являются новыми и даже ключевыми. Постановка проблем такого рода является залогом развития всякой философской школы. Вот некоторые из них.

*а) отъединенный мир подобия ('*адам-и мис'аб-и мунфас'ил*)*

Перипатетическая философия доказывает, что соединенный мир подобия ('*адам-и мис'аб-и муттас'ил*) представляет собой не что иное, как мир воображения и, с точки зрения перипатетиков, имеет только материальное бытие и чужд нематериальности; бытие отъединенного мира подобия ими с легкостью отрицается. Шейх озарения, напротив, уверен в существовании такого мира, ибо сам свидетель-

ствовал его и подробно его описывает. Независимо от того, верно ли Сухраварди описывает этот мир или нет, сама постановка этого вопроса была очень существенна как для философии, так и для мистицизма ('*ирфаѳ*): ее значение для философии в том, что многие философские затруднения могут быть разрешены посредством нее — в частности, такие вопросы, как существование промежуточного мира между миром разума и материальным миром, промежуточное (*барзах*) отстранение души, мистические откровения, сновидения, возвращение на стоянке потустороннего срединного мира (*барзах*) Однако значение этого мира для теоретического и практического мистицизма ('*ирфаѳ*) заключается в том, что с ним связаны многочисленные проблемы, в том числе учение о разновидностях мистических откровений (опирающихся на формы и на подобию) и промежуточного мира восхождения.

Ибн Фанари — османский мистик, живший в IX/XV в., разбирая вопрос о мире Подобия, цитирует Шейха озарения и его последователей, подробно рассматривая их взгляды, что свидетельствует о том, что для него Сухраварди является зачинателем этой дискуссии. И действительно, следует признать, что, хотя Ибн Араби и Кунави подробно рассматривают эту теорию, первым, кто указал на мир Подобия как на одну из степеней нематериального бытия, был Шейх озарения.

б) знание через присутствие

Вслед за проблемой основы бытия, проблема познания внешнего мира благодаря присутствию также имеет огромное значение. Даже Мулла Садра не смог предложить убедительного ее решения. Однако Шейх озарения посредством проницательного анализа показал нам, что наше знание о внешнем мире есть знание через присутствие. Ясно, что этот подход и это воззрение Шейха озарения остается привлекательным и полезным для философии до сих пор.

в) знание Необходимо-сущего

По мнению перипатетиков, возможны два подхода к знанию Необходимо-сущего о вещах. Согласно первому из них, знание Необходимо-сущего о вещах сопутствует его знанию о самом себе, так как без знания о вещах он не может создать их. Поскольку же сущность знания, согласно учению перипатетиков, представляет собой форму, запечатленную в знающем, из этого следует, что эти формы должны существовать в самости Истинного для того, чтобы тот

мог печься о мире. Это называют «попечительным знанием» (*'илм-и 'инаби*) Согласно второму подходу, так как все вещи существуют в Первом Разуме, Необходимо-сущий знает вещи посредством своего знания о Первом Разуме.

Однако Шейх озарения описывает другой вид знания Необходимо-сущего, который заключается в знании Бога о вещах, в том числе материальных, через присутствие, которое имеет место благодаря озаренческой сопряженности. Несомненно, этот взгляд оказал особое влияние на споры о божественной мудрости и познании атрибутов Бога.

г) платоновские идеи

Спор о платоновских идеях имеет солидную историю. Авиценна подверг эту теорию столь сокрушительной критике, что, кажется, ее несостоятельность должна была стать очевидной. Однако Шейх озарения очень серьезно рассмотрел этот вопрос, подарив данному учению вторую жизнь. Позднее Мулла Садра также одобрил его подход.

Помимо вышеупомянутых, Шейх озарения высказал и другие воззрения, оказавшие большое влияние на будущее исламской философии, хотя с точки сегодняшнего дня они представляются ошибочными. Отметим следующие:

а) вторичное умопостигаемое

Мы уже говорили, что до Шейха озарения вопрос о вторичном умопостигаемом в такой форме не ставился. Вслед за первичным умопостигаемым (первыми сущностями) рассматривалось только вторичное, логическое умопостигаемое. Такие философские понятия, как бытие, единство, индивидуация, стали рассматриваться в качестве вторичного умопостигаемого благодаря Сухраварди. Он проанализировал, каковы эти понятия, хотя многие из них были описаны им неверно. Однако, начав дискуссию, Сухраварди привлек к этому вопросу всеобщее внимание мыслителей. Позднее Мулла Садра продолжил эту дискуссию и выявил в ней новые перспективы.

б) первоосновность чтойности

Мы знаем, что философская школа Муллы Садра основана на принципе «первоосновность бытия». Сам Мулла Садра утверждает, что это положение является основой его школы, и вся структура его философии зиждется на этом. Но следует сказать, что, если бы Шейх

озарения не поставил вопрос о том, что первично — бытие или чтойность, и если бы философы и мистики не размышляли о его словах несколько веков, то Мулла Садра не пожал бы плод первоосновности бытия. Мы не хотим сказать, что точка зрения Шейха озарения верна, однако нельзя отрицать его большой вклад в разработку этого вопроса.

в) градация чтойности

Идея о градации чтойности не была высказана до Сухраварди, и перипатетики признавали только три различия (в виде, видовом различии и акциденции), но не признавали различия в основе самости. Сухраварди обосновал этот вид различения, что привело к появлению учения Муллы Садра о различии по особям, хотя Мулла Садра в конечном итоге отверг идею градации чтойности.

7. Создание единой философской системы

Если мы рассмотрим такое перипатетическое произведение, как раздел *Илахиййаһ* в «Шифаһ», то обнаружим, что оно представляет своего рода сборник, состоящий из многих относительно разобщенных дискуссий: о причине и следствии, необходимом и возможном, чтойности и бытии и т. д. Несмотря на его философскую значимость, в нем отсутствует единая система. Единственная мысль, которая скрепляет его, заключается в признании единого Необходимо-сущего и множества возможно-сущих, между которыми существует причинно-следственная связь. Нужно обратить внимание и на то, что даже эта связующая нить становится видна только после изучения и исследования многих глав.

Шейх озарения, напротив, представляет единую взаимосвязанную и логическую систему под названием «система света и тьмы» и сохраняет ее до конца своей философской дискуссии. Даже обсуждая вопросы естествознания, он прибегает к рассуждению о свете. Согласно его словам, в один прекрасный день он осознал, что все части этого мира находятся в особой взаимосвязи; он увидел свою душу как свет; и то, что выше души, он также видит как свет; наблюдая за тем, как эти светы исходят друг от друга, он созерцает горний мир в виде иерархии светов, которая завершается материальным миром, представляющим собой царство тьмы.

Разумеется, как мы объяснили в другом месте, в системе Шейха озарения тоже имеются недостатки, которые не позволяют считать ее

единой абсолютно гармоничной системой, однако она вдохновляет любого философа на то, чтобы придать своему учению вид завершенной системы.

8. Создание новых терминов

Несмотря на то, что Сухраварди, возможно, слишком увлекся созданием философских терминов, в частности, изобретая ненужные логические термины, и заменой уже существующих, широко используемых и простых терминов (например, *шахид* «обослабляющее» вместо *джуз'ийй* «частное» или *дала'ат кай* «целевое указание» вместо *дала'ат мутба'а* «указание благодаря совпадению»), в целом мы должны признать, что его терминотворчество оказалось очень полезным.

Большинство созданных Шейхом озарения терминов относится к системе ишракизма, и нет сомнения в том, что для передачи понятий, введенных им, была необходима такая работа. Очевидно, что видение Сухраварди мироздания в категориях света и тьмы меняет в его глазах сущность вещей. Естественным образом, с целью избежать повторения распространенных в прошлом взглядов, он считает необходимым ввести эту световую оность во все рассматриваемые им темы. Например, материальный мир ('*а'а*м-и ма'ада) он называет «потемками» (*гайбик*) Господа рода (*рабб ан-нав'*) — «подчиняющимися светам» (*анвар-и кайра*), душу считает «приказывающим светом» (*нур-и испахбуд*). Возможно, Сухраварди мог, например, использовать термин «разумная душа» (*нафс-и на'ийй*), но в этом случае ему пришлось бы отказаться от присутствующей в выражении *нур-и испахбудик* коннотации величия и намека на военачальника, что имеет важный смысл в его философской системе.

Действительно, создание новой философской системы требует создания новых терминов, а используя термины старых систем, философ должен взвесить, указывают ли те на новые смыслы. Мыслитель должен иметь это в виду и уяснить для себя, чтобы использование им старых терминов не породило недоразумения. Ввиду этого Шейх Озарения сперва пытается дать всем вещам новые имена, а затем разъясняет термины, которые он имеет в виду, что весьма способствует пониманию его философии.

Можно утверждать, что такой подход полезен не только при разработке новой философской системы, но и в целях избежать недопонимания и ошибок. Например, наряду с термином *вуджуд-и раббит*

(«бытие связи») он ввел термин *вуджуд-и рабит* (связывающее бытие), чтобы форма существования атрибутов, которые лишены физического бытия (*вуджуд-и рабит*) не смешивалась со способом утверждения предиката по отношению к субъекту (*вуджуд-и рабит*)

Когда термины вводятся в научный или философский оборот и когда они используются, то подразумеваются все оттенки их смысла и все коннотации. Например, сегодня термин «первоосновность бытия» (*асбаат-и вуджуд*) произносится скороговоркой, но знакомый с этим термином исследователь держит в уме всю совокупность его философских коннотаций. Создание терминов в действительности представляет собой фиксацию мысленной работы и усилий, при условии, что оно не приводит к излишеству и чрезмерности. Шейх озарения своим примером вдохновил других мыслителей и философов, которые последовали его примеру. Ввиду этого, критика покойного Илахи Кумшай, утверждавшего, что Сухраварди всего лишь изменил термины без внесения в философию нового содержания и, следовательно, совершил ненужную работу, представляется неосновательной, так как созданная Шейхом озарения совершенно новая философия света и тьмы нуждалась и в совершенно новой терминологии.

9. Нововведения в логике

Возможно, что в логике Сухраварди не проявил себя как выдающийся мыслитель, но тем не менее нельзя игнорировать некоторые его нововведения в этой области. Среди других важных и полезных нововведений укажем на его воззрения о понятийном определении (*та'риф-и мафхуми*) которые и сегодня заслуживают внимания. Его усилия по выявлению некоторых логических ошибок и предпринятый им анализ шести аксиом также сохраняют ценность и достойны признания.

Остается лишь сожалеть, что этот новаторский метод не получил должного внимания последующих мыслителей, не последовавших примеру Шейха озарения. Ведь стоило бы разработать особую логику для каждой науки или искусства, таким образом способствуя расцвету и развитию мысли.

(Перевод с персидского С. Ходжаниёзова)

Хосровпанах, Абд ал-Хусайн (Иран)

МЕТОДОЛОГИЯ ШЕЙХА ОЗАРЕНИЯ

Источники философии озарения

Применительно к философии Шейха озарения можно говорить о методе в разном смысле. Метод сбора информации в философии Сухраварди представлен как обращение к философскому и теологическому наследию предшественников. Он широко использовал идеи Гермеса, Пифагора, Платона, Плотина, Фараби, Авиценны, Бистами, Тустари и Газали. Особое внимание он уделил изучению первоисточников философии озарения. В своем комментарии к «Фусуṣṣал-Ḥikmah» (Геммы мудрости) Ибн Араби Абд ар-Раззак Кашани говорит об источниках ишракизма следующее: приверженцы этого учения были еще среди потомков Сифа, основавших классовые организации ремесленников и находившихся в тесных отношениях с герметической школой мысли. Кроме того, в «ал-Филаḥḥан-набатīйя» (Набатейское земледелие) Ибн Ваḥḥиййи читаем, что последователи ишракизма были египетскими жрецами — отпрысками сестры Гермеса¹.

Обнаружение источников философии озарения в наибольшей степени способствовало пониманию методологии философии Сухраварди. В целом можно указать на пять источников этой философии:

1. Философия древнего Ирана
2. Философия древней Греции
3. Философия Аристотеля и Авиценны
4. Мистицизм и суфизм
5. Коран и хадисы Пророка (да будет мир над ним и над его семьей!)

¹ Аш-Шавкḥ ал-мустаḥаḥ фиḥа'рифат румуḥ ал-акḥḥ. С. 100.

Шейх озарения считает себя центральным звеном, связавшим два философских потока, проистекших из единого начала и соединившихся и слившихся в этом звене. Его учение привело к слиянию зороастрийской и платоновской философий. Он считает Гермеса Агатомедона (Сифа) основателем философии, которая была затем развита греческими и иранскими философами и мудрецами, включая Асклепия, Пифагора, Эмпедокла, Платона, неоплатоников, Зу-н-Нуна ал-Мисри, Абу Сахла Тустари, иранских царей-жрецов Каюмарса, Фаридуна, Кай Хосрова, а также Абу Йазидом Бистами, Мансуром Халладжем, Абу ал-Хасаном Харакани, и в своей философии озарения хочет собрать воедино их наследие¹.

Данный перечень источников показывает, что Сухраварди придает значение логическому доказательству, Корану и мистицизму и, рассматривая философские проблемы, применяет различные рациональные, интуитивные и традиционные подходы. Составными частями метода Сухраварди следует считать гносис, мистическую интуицию и свидетельствование. Другими словами, это — философия озарения, то есть «совлечения завесы» (*каиф*), или философия «восточников», то есть иранцев².

Мистицизм, с точки зрения Шейха озарения, заключается в уходе из обители и встречи с *нур ал-анвар*³ (Светом светов). Он с восторгом упоминает мистиков прошлого, таких как Абу Йазид Бистами, Абу ал-Хасан Харакани, Тустари, Зу-н-Нун ал-Мисри, Абу Бакр Васити, Абу Бакр Шибли, Абд ал-Карим Кассаба Амули и Джунайд Багдади, и признает их истинными философами, постигшими Истину посредством знания через присутствие (*хуḥūd*) и свидетельствование (*шухуḍ*), а не удовольствовавшихся формальными науками⁴.

Интуитивный метод в философии озарения

Сухраварди жил в эпоху, когда богословы и юристы издавали религиозные декреты о противоречии философии религиозному закону, а такие суфии, как Шихаб ад-Дин Умар Сухраварди и Абу Хамид

¹ С. Х. Наср. Се хаками мусулмон. С. 70—74.

² Шарх Хикмат ал-ишраф («Комментарий к Философии озарения»). (Литогр. изд.). С. 12.

³ Маджму‘а-и мусбнафаб («Собрание сочинений»). Т. 2. С. 157; Т. 3. С. 76, 298.

⁴ Маджму‘а-и мусбнафаб Т. 3; Рисада-и Партавнама. С. 76; Рисада ул-абраж. С. 465.

Газали, обвиняли философов в неверии. Такими своими книгами, как «Кашф ан-насих Ал-ибаиййа» (Раскрытие благоверных наставлений) и «Кашф ал-фадих Ал-йувабиййа» (Раскрытие греческих гнусностей), Шихаб ад-Дин Умар Сухраварди нанес сильный удар по позициям философии и философов. Такие богословы, как Фахр ад-Дин ар-Рази, также ополчились против философов. Юристы-экзотерики также начали выступать против философов.

В этих условиях Сухраварди предложил систему познания, в которой мистицизм, Коран и логическое доказательство сосуществовали бок о бок. Он обратил внимание на тот факт, что философского дискурса недостаточно для установления истины, в то время как интуитивная философия в отдельности не может быть использована для обучения и передачи открытых истин, поэтому существует потребность в использовании дискурсивной мудрости. Он потратил немало усилий для того, чтобы установить точки соприкосновения между философскими и теологическими учениями, несмотря на то, что в трактате «Хайабил ан-нур» (Храмы света), также как в повести «ал-Гурба ал-гирбиййа» (Западная чужбина) и в «Калимат ат-тасаввуф» (Слово о суфизме) при обсуждении *'urfav* (философия мистицизма), *tasavvuf* (суфизм) и природы философии он рассуждает с позиции превосходства суфизма и мистицизма над философией. Придя к выводу о том, что орудием непосредственного познания истины является интуитивная философия и свидетельствование, Сухраварди отправился в странствие ради общения с суфиями¹.

Профессор Джавади Амули говорит о методе Шейха озарения следующее:

Шейх озарения — редкий гений, который сочетал дискурсивную и интуитивную мудрость и синтезировал непосредственное и опосредованное знание, а не ограничился чисто рациональными доводами, равно как не удовлетворился чистым свидетельствованием. Поскольку он одним из первых говорил о сочетании рационального доказательства и мистицизма, он сохраняет право Учителя по отношению к другим. Его достижения служат утешением для людей познания. Не только он сам утверждает это, но и Мулла Садра также признаёт это относительно его философии озарения².

¹ Нузхат ал-арваб ва равайф ал-амзаф (Та'рих Ал-х'амад) / Пер. Максуд Али Табризи; Под ред. Мухаммад Таки Данишпажуха. С. 460—458.

² Сарчашма-и андиша («Источник мысли»). Т. 3. С. 409.

А Сеййид Хусейн Наср пишет:

В едином интеллектуальном горизонте Сухраварди так связал два наследия, что результатом этого стало продуктивное семивековое развитие оригинальной исламской и иранской мысли. Сухраварди является первым исламским философом, который открыто и постоянно применял коранические стихи и пророческие притчи, тогда как до него ни один философ в своих философских трудах не рассматривал коранические стихи; к примеру, в книге «Шифаб» Авиценны в разделе теологии приведен только один священный стих¹.

Мухсин Джахангири пишет:

Шейх озарения, как и преобладающее большинство мусульманских мыслителей, обратил первостепенное внимание на Откровение и на то, что известно о нем. Его трактаты полны стихов и сказаний, на которые он многократно ссылается в качестве доказательства и при утверждении своих идей и ищет вдохновение в них².

Муртаза Муттахари разъясняет, что Шейх озарения выбрал метод озарения под воздействием исламских духовных мудрецов и последователей мистицизма. Сочетание интуиции и рационального доказательства является именно его инициативой³.

Пифагору, первому философу Запада, был знаком тот подход, что применил затем Сухраварди, и он использовал его в своей философии. Впоследствии Платон придал значение этому подходу. Августин достиг божественного озарения, следуя более систематическому подходу. В своей исповеди он разъяснил это следующим образом:

Как только я осознал необходимость обратить взор на самого себя, я спустился в тайную обитель своего сердца... я вошел туда глазами души. Как бы ни было серо и темно, я видел глазами души тот устойчивый, незыблемый вечный Свет. Тот Свет не был обычным светом, видимым каждому. Нет. Там Свет не был таким, а был чем-то другим и отличным от этого. Там Свет упрочился где-то над моим духом... потому, что Он сотворил меня и я был подчинен Ему, так как я сотворен Им. Тот, кто познает Истину, узнает Его, и тот, кто признает Его, познает Вечную Истину. ...Этот превосходный Свет, который просвещает сердца человека, поистине является Богом. В Евангелии

¹ Джаваид-хирад («Вечный разум»). Т. 3. С. 408 / Под ред. Сейида Хусейна Хусейни. Тегеран: Суруш, 1382 с.х.

² Маджму'а-и макъалаб «Хидмат», 1383 с.х. С. 250.

³ Маджму'а-и асар. Т. 5; Антология философии. «Садра». С. 143.

от Иоанна сказано, что Слово является настоящим Светом, дарящим свет каждому, кто придет в этот мир. Важным моментом является и то, что не так просто видеть этот Свет, так как, невзирая на то, что Свет этот находится внутри нас самих и в непосредственной близости от нас, он скрыт от нашего взора, и для того, чтобы познать его, необходимо длительное приготовление. Однако, как только кто-нибудь дойдет до этой черты, не может он не удерживать свой взгляд неподвижно, глядя в том направлении до тех пор, пока не ослепнут его глаза, взирая на его лучезарное сияние, и он не погрузится в темноту»¹.

Основным вопросом является то, какими методами пользуется Шейх озарения для достижения истины. Сухраварди жил во времена, когда была известна только перипатетическая философия, хотя она была подвергнута критике со стороны некоторых последователей мистицизма, таких как Абу Хамид Газали и Абу Наджиб Сухраварди. Он ознакомился с философией предшественников и, открыв метод свидетельства, постепенно удалился от традиции перипатетиков и сочетал интуитивную и дискурсивную мудрость. Сухраварди пишет об этом в «Хикмат ал-ишраф»

Автор этих строк питал сильную приверженность к методу перипатетиков и настаивал на нем до тех пор, пока не увидел свидетельства своего Создателя².

Влияние на Шейха перипатетического метода можно обнаружить в книгах «ат-Талвиф» и «ал-Машари‘ ва л-мутаррахид», хотя даже в этих трудах он критикует перипатетическую философию. Шейх озарения излагает метод свидетельства иногда ясным языком, а иногда символическим и метафорическим. Школа Шейха состоит из науки о свете, установленной на созерцательном, эзотерическом и доказательном опыте и посредством видения воочию. Сила воображения, посредством которой он отделяет форму от материи, не находясь на ступени ее постижения, занимает важное место в этой системе мысли³. О методе философии озарения Сухраварди пишет следующее:

Это — другой способ в сравнении с перипатетической традицией, более систематической и менее сложной в приобретении; я получил его не путем размышления, а достиг другим способом⁴.

¹ Фалсафа-и ‘умуи фи (Общая философия»). С. 197—201.

² Хикмат ал-ишраф (Мудрость озарения»). С. 156.

³ Асфар, Т. 8. С. 60.

⁴ Хикмат ал-ишраф С. 10.

Смысл этих слов сводится к тому, что нельзя приписать Сухраварди исключительно один метод. Он следовал интуитивно-логическо-кристическому (аналитическому) методу.

Шейх озарения использовал прозрения мистиков, но не довольствовался знаниями, переданными мистиками и суфиями. Как и другие, кто познал божественную истину, он предавался аскетизму и упражнениям, пока не достиг степени видения. Он пишет:

Знай, что фундамент аскетизма — воздержание от пищи. Если кто-нибудь захочет построить дом и не подведет под него фундамент, то не сможет возвести дом, и если кто-нибудь пожелает заняться упражнениями и не будет воздерживаться от пищи, то у него ничего не получится. Любая беда, которая постигает нас, есть результат сытости и прожорливости... Воздержание от пищи ведет к размышлению о Всевышнем, о мире стихий и мире ангелов, причем размышление (*фикр*) следует за поминанием (*зикр*). Поминание же имеет огромное воздействие, и приверженцы его были во все времена. Как нужен шейх, чтобы надеть *хирку*, так же нужен старец, чтобы преподать формулу упоминания. Без старца далеко не уйти, а поминание нужно совершать в уединенном месте, вдали от суеты и забот людей. Среди того, что имеет громадное воздействие на этом пути, — искренность. Ведь если кто-то говорит неправду, то его душа привыкнет к ней, и тогда все случающееся с ним будет не более чем ложью¹.

Сухраварди пишет о методе философии озарения и следующее:

Упомянутые три формы в философии озарения являются знаниями, которые передаются только после озарения. Первое — это изучение философии, которая предшествует этому миру, середина — это наблюдение божественных озарений, а завершению ее нет конца².

В предисловии к «Хикмат ал-ишраф» он объясняет метод своей философии как открытие, видение, озарение, проявление света уверенности и описывает сияние их света над отделенными от материи душами, порожденное созерцанием, уединением и прохождением стадий постижения.

¹ Маджму‘а-и мусайнафаб Т. 3; Бусгаб ал-клуб. С. 396—401.

² Ал-Машари‘ ва л-мутарахб Т. 1. С. 194—195 // Маджму‘а-и мусайнафаб и Шайх ал-Ишрафегеран: Пажуишгаби ‘улуб-и инсаби 1373 с.х.

Аллегорический подход в философии озарения

Часть своих мыслей и убеждений Шейх озарения изложил в зашифрованной и аллегорической форме в таких трактатах, как «‘Акл-и сурх» (Красный Разум), «Аваф-и пар-и Джабраил» (Шум крыла Гавриила), «Руби-фа-д-жамаати суфийа» (Однажды в обществе суфиев). Они нуждаются в аллегорическом толковании. Он говорит:

Слова древних — символические. Если обратить внимание только на их внешнее толкование, то можно упустить их смысл. Символы эти неопровержимы. На этом основано правило озарения о свете и тьме, которое стало путем персидских философов, таких как Джамасп, Фарушатр, Бузургмехр и других¹.

Он также говорит:

Большая часть речей этих людей состоит из символов и метафор, и их нельзя опровергнуть².

Трактат «Фихр-и-Кабл ал-‘ишк» (Истина любви), или «Му’нис ал-‘ушшаб» (Друг влюбленных) является одним из важнейших аллегорических произведений Сухраварди, в котором он предпринял толкование суры «Йосиф». Многое здесь невозможно объяснить как обычное филологическое или эпистемологическое толкование, а можно понять только как интуитивную находку Шейха, так как он убежден, что «следует читать Коран в состоянии экстаза, душевного подъема и тонкого размышления»³.

Традиционный подход в философии озарения

Применение рационального подхода в духовной философии и у исламских философов имеет долгую традицию. Авиценна в некоторых своих диспутах ссылался на стихи Корана и был убежден, что божественный шариат является фундаментом мистицизма. Он говорит:

Основы этого частей принадлежат теоретической философии, заимствованной от великих мужей путем намека. Постичь их можно силой разума и доказательством⁴.

¹ Хикмат ал-ишраф СС. 10—11 // Маджму‘а-и мусайнафа Т. 2.

² Ат-Талвиль ал-лавхйя ва л-‘аршийя. С. 112.

³ Калимат ат-гасбвуф. С. 139.

⁴ ‘Уйуб ал-хикма / Ред. Абд ар-Рахман Бадави. С. 17.

Философия Сухраварди, основанная на противопоставлении света и тьмы, извлечена из таких стихов Корана, как «Бог есть свет небес и земли»¹, «О люди, пришло к вам доказательство от вашего Создателя и снизошел на вас явный свет»,² или «пришел к вам свет от Бога и от явной Книги».³

Он пишет в *Алвабъ 'имади*

Знай, что телесный свет исходит от тела, а в таком случае явлен благодаря другому и является светом благодаря чему-то другому. Если бы он существовал благодаря самому себе, то был бы самостоятельным светом, был бы явлен благодаря себе и был бы живым. А то, что является живым, то по своей сути является самостоятельным светом. И каждый самостоятельный свет является живым по своей сути. Первая Истина и есть свет всех светов, так как она дарует жизнь и дарует свет, явлена посредством своей самости и являет другие вещи. И в Святом Писании сказано: «Бог есть Свет небес и земли». Доказательством того, что он есть Свет, служит и то, что он явлен благодаря самому себе, а остальное явлено только посредством Его. Значит, Он есть Свет всех светов и природа света каждого света является тенью Его Света. Его Светом озарены небеса и земля. Другой священный стих: «И озарена земля Светом ее Господа»⁴.

В «Рисаба-и Йазабшина» он говорит:

Тот истинный Свет невидим для глаз, когда он нисходит по ступеням до этого материального мира. Одно из материальных тел — солнце. Оно одаривает светом настолько, что через него появляется множество вещей в мире возникновения и гибели. Поэтому каждое из существ соразмерно своей способности получает свой удел от сущности этого Света. И если обладатель рассудка яснее рассудит об этом, то для него откроется множество тайных смыслов. Бог сказал: «Бог есть Свет небес и земли, Свет его подобен светильнику в стене: светильник в стеклянном сосуде; стеклянный сосуд блистает как звезда. В нем горит благословенное дерево — маслина, какой нет ни на востоке, ни на западе; елей в нем загорается почти без прикосновения к нему огня. Свет к Свету. Бог ведет к своему Свету кого хочет. Бог вразумляет людей сравнениями». Этот аят служит свидетельством и доказательством

¹ К. 24:35.

² К. 4:174.

³ К. 5:15.

⁴ *Алвабъ 'имади* С. 182—183 // Маджму'а-и мусбнафаб Т. 3.

для этого утверждения, он предоставляет большое пространство для толкования, и этого краткого толкования явно не достаточно¹.

В трактате «Калимат ат-тасб^{ив}вуф» Сухраварди пишет следующее:

Следует читать Коран в состоянии экстаза, духовного подъема и тонкого раздумья, и читай Коран так, как будто он ниспослан только тебе одному².

Там же он пишет также:

Первое, что внушено тебе, — это боязнь перед Богом, Высшим и Светлым. Все, что не подтверждено свидетельствами Книги и традиции, является тщетным времяпрепровождением. Тот, кто не держится за вервь Корана, является заблудшим и поддавшимся страсти³.

В своем последнем завещании Шейх озарения пишет:

Последнее мое завещание — держаться за вервь единства Бога и озарения⁴.

Эта его мысль опирается на коранический аят: «Держитесь за вервь Бога и не разъединяйтесь» (3:103).

В трактате «Алва^{ив}си имад^{ив}и» Шейх озарения пишет:

Я привел доказательства согласно основам, затем засвидетельствовал это «семью удвоенными» [аятами Корана] и доказал по всем правилам⁵.

Это значит, что, хотя основные положения его философии установлены посредством доказательства согласно методу философии, он также подтвердил их стихами Корана. Несмотря на то, что Сухраварди использовал греческую и иранскую школы философии, критерием его оценки неизменно является логическое доказательство и Коран⁶. Обращения Сухраварди также взяты из стихов Корана и пророческих преданий.

¹ Маджму‘а-и мус^{ив}нафа^{ив} Т. 3. С. 432.

² Там же. Т. 4. С. 139.

³ Там же. С. 102.

⁴ Там же. Т. 1. С. 506.

⁵ Там же. Т. 4. С. 34.

⁶ См. Алла^{ив}а Та^{ив}ба^{ив}и^{ив} К^{ив}р’а^{ив} дар исла^{ив} / Ред. С. Х. Хусравшахи. С. 127—128.

Опора на Коран, традицию и действие согласно Божественному Закону (шариату) является теоретическим и практическим путем Шейха озарения. Он пишет по этому поводу:

Первое, в чем наставляю тебя, — боязнь Бога, Высокочтимого и Святого: чти Закон Божий, ибо он является кнутом Божьим, который гонит Его рабов к Его довольству. ...Тот, кто не держится за Божью вервь и Коран, есть заблудший и обольщенный прихотью»¹.

Он также наставляет:

Читай Коран, как будто он ниспослан только тебе².

Таким образом, Сухраварди ясно подтверждает божественные стихи и признает Пророка³.

Что касается вопроса о сотворенности или извечности души, он полагает, что сотворение души до тела невозможно представить, ибо в таком случае имело бы место умножение без различающего фактора, что невозможно. Отсюда, если все сотворенные тела имеют одну и ту же душу, то всем следовало бы быть равными в познаниях, а если это не так, тогда возникновение души должно сопутствовать возникновению тела. Вслед за изложением этого доказательства он приводит коранические стихи, подтверждающие происхождение души одновременно с телом. Такие стихи, как «И ниспослали Мы к ней наш Дух»⁴, «Затем Мы творим его другим творением»⁵ и пророческие хадисы служат доводом в пользу утверждения Сухраварди⁶.

Аяты, которые цитировали этики, рассуждая об усовершенствовании рациональной души и ее сил, также были использованы Шейхом озарения. Речь идет о таких стихах, как: «Преуспел тот, кто очистил ее, и понес урон тот, кто осквернил ее»⁷, «Они забыли Бога и забыли себя; те являются нечестивыми»⁸. Он также ищет опору в некоторых хадисах и говорит: «Это то, на что ссылается пророк (да будет молитвы и мир над ним!), согласно его изречению: «Я ночевал у своего Господа, накормившего и напоившего меня»,

¹ Маджму‘а и мусънафаф Т. 4. С. 102.

² Там же. С. 139.

³ Алвабл-‘имадйи. С. 98.

⁴ К. 19:17.

⁵ К. 19:19.

⁶ Се рисаф аз Шайх-и Ишраф Алвабл-‘имадйи. Параграф 36. С. 24.

⁷ Ал-алвабл-‘имадйи. С. 48.

⁸ К. 91:9—10.

и «Это то, чего ты искал — “высший спутник”», а это значит — Али (да будет Бог доволен им!). Согласно его (пророка) изречению, при упоминании сокрушения ворот Хайбара он говорил: «Поистине, он (Али) вырвал их небесной силой», и «Душа озаряема светом ее Господа»¹.

Шейх озарения оперирует традиционными доводами также и в других своих рассуждениях. Например:

1. Доказательство неведения нечестивых душ: «Не видел ли ты, как вероотступники опустили свои головы перед своим Господом: “Господи, взгляни на нас и послушай нас, верни нас обратно, чтобы мы творили добро, так как уже убедились”»²; и «А те, которые отделились, им место в огне, им приготовлены мучения и вопли, они пребудут в нем до тех пор, пока пребывают небеса и земля, разве что твой Господь не пожелает другого — воистину, твой Господь делает все, что пожелает»³.

2. Доказательство о благочестивых душах⁴. Примеры: «А те, которые поднялись наверх, находятся в раю, остаются они там до тех пор, пока существуют небеса и земля, разве что твой Господь не пожелает другого; дарит им Бог щедрые дары»⁵. В другом месте он говорит: «Писание благочестивых находится в “*Иллийийѳ*”», и если ты не знаешь, что есть “*Иллийийѳ*”, то это писание, которое зрят приближенные»⁶, и далее говорит: «Верующие находятся в садах, где текут реки; у седалища правды, перед Могуущественным Владыкой»⁷. «О верующая душа, вернись к своему Создателю, усмиренной и довольной»⁸.

3. Вечность души. Доказывая вечность души, Шейх озарения опирается на следующие доводы традиции⁹: «Не считайте тех, кто погибли на пути Божьем, мертвыми, но они живы» — своими постигающими сущностями — «перед Богом», чисты от нечистот и суеты мирской; они «вкушают» божественные светлы; «они радуются

¹ К. 59:19.

² К. 32:12.

³ К. 11:106—107.

⁴ Рисала-и Йаздабшина, С. 441; Маджму‘а-и мусбнафа, Т. 3. С. 462.

⁵ К. 11:108.

⁶ К. 83:18—21.

⁷ К. 54:54—55.

⁸ К. 89:27—28.

⁹ Ал-алваб, С. 80—81.

тому, что Бог дарит им от Своих щедрот»¹, из небесных наслаждений и святой радости, затем говорит: «И не говорите о тех, кто погиб на пути Бога, «мертвые»: они живы! Но те не понимают»². А также о возвращении: «Предстанут они некогда перед твоим Богом»³, затем следует Его Слово: «Пред Господом твоим они некогда будут приведены»⁴, а также Его Слово: «О умиротворенная душа, вернись к своему Господу»⁵, чему вторит Его Слово: «Возвращение — к твоему Господу»⁶.

4. Нематериальность души. В дополнение к рациональным доказательствам нематериальности души Сухраварди опирается на стихи Корана и хадисы и пишет:

Доказательства того, что она не находится в телесном мире, не обладает телом и не является чем-то телесным, присутствуют в Книге и предании. В частности, это стих: «В седалище правды, у Могуущественного Владыки»⁷. Это показывает, что она не имеет тела и не является телесной, так как невозможно представить эти атрибуты у тел; скорее это атрибуты Божественного Духа, непричастного телесному миру по своей сущности. И нет иной разницы между душой и ангелами, кроме как ее распоряжение телом. А в хадисе она описана следующим образом: «Я ночевал у своего Господа, накормившего и напоившего меня»⁸. А что касается суфийских изречений, то это — то, что говорили некоторые шейхи об атрибутах мистиков. Некто из них сказал: «Тот, кто пребывает с Богом, находится вне пространства», а это доказывает, что душа не является телом, так как тело является составным и делимым, в то время как в этом мире не существует то, что не делимо ни в воображении, ни в объективной реальности»⁹.

5. Правило «из единого проистекает только единое». Рассматривая общие вопросы философии, Шейх озарения также опирается на традицию и религиозные доказательства и говорит:

¹ К. 3:169—170.

² К. 2:154.

³ К. 75:12.

⁴ К. 75:30.

⁵ К. 89:27—28.

⁶ К. 96:8.

⁷ К. 54:55.

⁸ Сафиат ал-бихаб, Т. 2. Тегеран, 1355 с.х. С. 85.

⁹ Маджму‘а-и мусанафаф Т. 4. С. 65.

Одним из доказательств того, что первое следствие превосходит все то, что находится под ним, является стих: «Небеса свернуты в его правой руке», а «священная правая сторона» есть не что иное, как субстанция Разума. Затем, слово Бога: «Рука Бога поверх их рук» и Его слово: «Восхваляй имя твоего Господа», которому вторит Его слово: «Величай имя твоего всевышнего Господа». И имя Высшей Истины не является звуком, поэтому восхваляют не его, а посредством него. И Его слово «Вознеси хвалу Ему» доказывает, что Он Живой и Знающий по своей сущности. «И Мы приказали только одно» указывает на необходимость единства в форме преувеличения. Ему вторит слово: «Как мгновение ока», а это ссылка на отсутствие отставания необходимости от Его священной сущности. И пророк (да будет мир над ним!) сказал: «Первое, что сотворил Бог, был Разум»¹.

Шейх озарения пишет в другом месте:

Итак, этот первый разум есть единая субстанция, отделенная от материи. Это то, что философы называют «Первым Разумом» и «Первым Следствием» (то есть первой эманацией). Об этом есть стих Корана, согласно которому его следствие выше всего, что ниже его по степени, так как говорил: «И небеса свернуты в Его правой руке», а святая правая сторона является субстанцией Разума. И сказал: «Рука Божья поверх их рук», и сему вторит другой стих: «Вспоминай Имя твоего всевышнего Господа»; и Он сказал еще: «Восхваляй имя твоего всевышнего Господа», а имя Бога Всевышнего не имеет формы, так как никакую форму не почитают. И сказал: «Хвали», а восхваление Его как великого и чистого доказывает, что Он жив и постигает свою сущность. «Мы приказали лишь одно» указывает на то, что душа едина, с использованием фигуры преувеличения. А другой стих гласит: «Как мгновение ока»; это — указание на то, что его действие не отстает из его сущности. Пророк (мир ему!) сказал: «Первым, что сотворил Бог, был Разум». Этому Первому Разуму нужны стороны, и одна из них — та, которая направлена к Всевышнему Богу².

6. Необходимо-сущее. Объясняя необходимость Необходимо-сущего, Сухраварди опирается на коранические стихи и пишет:

Первая Истина не нуждается ни в чем, кроме Самой Себя, но все вещи нуждаются в ней. Он является абсолютно Ненуждающимся

¹ Ал-алваб^бл-‘имадийя. С. 64—65.

² Алваб^бл-‘имадийя. С. 147—148 // Маджму‘а-и мус^бнафа^б Т. 3.

и абсолютно Вечным. Абсолютно Ненуждающийся обладает самостью и совершенством, которые не зависят ни от кого, кроме Него Самого. А нуждающимся является тот, кто зависит от другого либо в своей самости, либо в своих атрибутах. Поскольку ты понял, что все возможное нуждается в Необходимо-сущем и что не существует другого абсолютно ненуждающегося, кроме Необходимо-сущего, ты уразумел также, что существование двух абсолютно ненуждающихся невозможно, так как, если бы один из них оказался под властью другого, то тот являлся бы первым, а если бы он не оказался под властью другого из-за отсутствия первого, то он был бы нуждающимся из-за отсутствия того, кто является первым. Таким образом, абсолютно Ненуждающийся — только один, а то, что кроме него, нуждается, как сказано в ниспосланном Писании, где говорится: «Тот, кто старался на пути Божьем, тот старался ради своей души; воистину, Бог не нуждается в мирах». И ему вторит слово: «И если кто отрицал Бога, то ведь Бог не нуждается в мирах»; и другое слово: «Бог богат, Он — обладатель милости», и также слово: «Бог богат, а вы бедны»... Абсолютным царем является тот, кто обладает сущностью всех вещей, а Его сущностью не обладает никто; таким не может быть никто, кроме Необходимо-сущего. Свидетельствует об этом стих в Ниспосланном Писании, где говорится: «Скажи, мой Бог — царь царства»; и ему вторит Его слово: «Богу принадлежат небеса и земля, и все, что находится между ними, и к Нему возвращается все»¹.

Шейх озарения также говорит:

Знай, что того, что есть чистое бытие и чтойностью чего является его бытие, совершеннее которого нет ничего, никто не знает таким, каков Он, кроме Него самого. «Они не охватывают Его знанием, и у Живого и Вечного есть много ликов». И «Его (пречист Он!) не постигают взоры, но Он постигает взоры»².

7. Наилучшее устройство. Доказывая, что мир устроен наилучшим образом, Шейх озарения опирается на некоторые стихи Корана и говорит:

Если существует нечто низшее, то необходимо, чтобы существовало и нечто высшее, получившее бытие до него. Ведь если Необходимо-сущее в аспекте единства требовало бы низшего, оставив высшее, а при этом высшее имело бы место, то это высшее,

¹ Маджму‘а-и мусабнафаб Т. 4. С. 74.

² Там же. Т. 1. С. 76.

в свою очередь, требовало бы того, что выше Необходимо-сущего. Однако невозможно вообразить или представить в уме нечто, что выше, чем Необходимо-сущее. Затем, высшее может требовать нечто, что ниже его, но низшее не может требовать того, что выше его. Итак, сперва необходимо высшее, а затем, посредством высшего, низшее. Следовательно, невозможно, чтобы бытие стало более полным или совершенным, чем оно является сейчас. Слово Ниспосланного Писания: «Это творение всеведущего Бога», — указывает на наилучшее устройство, и ему вторит слово: «В творении Милостивого ты не увидишь различия», которое указывает на неизменные соотношения и устройство, в котором нельзя найти ничего, чем Бог пренебрег бы, оставив это без попечения и не дав тому подобающего совершенства. И хотя Первый прибегает к посредникам, он является Абсолютным Действителем и Абсолютным Творцом, кроме которого никто не может творить из ничего. Вещи — лишь посредники, и эти посредники также восходят к Нему¹.

Сухраварди также говорит:

Бытие низшего возможного требует бытия благородного возможного, так как если представить, что Необходимо-сущее в аспекте единства требует худшего и оставляет лучшее, а между тем это высшее получило бытие, то получится, что оно появилось из-за того, что выше, чем Необходимо-сущее. Следовательно, Необходимо-сущее творит лучшее, а посредством — худшее. Существование более целостного и совершенного устройства мира, чем тот, что уже существует, невозможно, что подтверждается тем, что сказано в Ниспосланном Писании: «Это творение всеведущего Бога».

8. Положение счастливых и несчастных [на том свете]. В описании счастливых и несчастных Шейх озарения также опирается на стихи Корана, наряду с чисто философскими доказательствами².

9. В книге «Хй̄мат ал-ишраф̄» считающейся его философским шедевром, Сухраварди ссылается на многочисленные стихи Корана и хадисы. Для примера, утверждая парность существования всех существ, он приводит стихи 51:49; утверждая всеобъемность божественного знания, он ссылается на стих 34:3; в подтверждение отделенности души от тела он приводит стих 14:48.

¹ Маджму‘а-и мусб̄нафаб̄ Т. 4. С. 66.

² Там же. Т. 1. С. 80—85, 92.

Рациональный подход в философии озарения

Однако преобладающим подходом Сухраварди в философии озарения является рациональный подход. Посредством метода свидетельства он проложил путь к мистическим прозрениям, а затем доказывал их истинность при помощи логических доказательств и, таким образом, создал философию озарения. В предисловии к «Хикмат ал-ишраф» он пишет:

До этой книги и во время ее сочинения я писал книги в соответствии с методом перипатетиков, ... а эту книгу написал, руководствуясь другим методом; мною был выбран более близкий путь, изложенные в ней идеи более упорядочены, чем в тех книгах, и понимание их менее затруднительно. Вначале приводятся сами положения, без доказательств, а затем приводятся рациональные доказательства¹.

Комментаторы Сухраварди Шамс ад-Дин Шахрзури² и Кутб ад-Дин Ширази³ также признают согласованность рациональных, созерцательных, философских и теологических дискуссий в школе озарения.

Доказывая необходимость существования земного наместника Бога, Сухраварди утверждает, что тот, кто достиг вершины совершенства в интуитивном и рациональном методах познания, является преемником Бога на земле. Мирская власть также будет принадлежать ему. Если же такого человека не найдется, то эта ступень принадлежит тому, кто искусен в интуитивном познании, даже если он будет посредственен в рациональном знании. Если не найдется и такого, то нужно искать мистика, который обладает глубокими мистическими прозрениями, даже если он лишен рационального знания. Согласно убеждению Сухраварди, земля никогда не лишена проницательных мистиков. Достижение такой личностью положения вождя предотвратит победу тьмы. Таким образом, задача искателя знания заключается в получении как мистических, так и рациональных знаний⁴. Многочисленные рациональные и логические доказательства, содержащиеся в философских произведениях Шейха озарения, свидетельствуют о присутствии рационального метода в его философских дискуссиях.

¹ Хикмат ал-ишраф. Т. 2. С. 2.

² Маджму‘а и мусбнафа. Т. 2. С. 6—7.

³ Хикмат ал-ишраф. Т. 2. Тегеран, 1357 с.х. С. 2.

⁴ Хикмат ал-ишраф. С. 12.

Промежуточный подход в философии озарения

До сих пор мы говорили о разных подходах Шейха озарения, приводя примеры. Теперь обратимся к сути вопроса, то есть к применению им промежуточного подхода, представляющего собой синтез методов мистического свидетельствования, рационального доказательства и традиционного переданного знания. Суть его философского метода можно изложить следующим образом.

Первая стадия: отрицание абсолютного скептицизма

Говоря об истине, Сухраварди обращается к теории соответствия действительности, признавая последнюю и, таким образом, отвергая абсолютный скептицизм. В «ал-Машари‘ ва ал-мутарахиб», вслед за изложением различных воззрений на природу истины, он признаёт лучшей теорию соответствия действительности и объявляет утверждения отрицателей этой действительности ложными. Те, кто отрицает реальную действительность, с точки зрения Шейха озарения, все же признают несколько форм действительности, включая действительность своих утверждений. Если даже они подвергают сомнению свои собственные рассуждения, то всё же признают некую действительность под названием сомнения и поэтому не могут быть абсолютными отрицателями действительности. А если они отрицают свое собственное сомнение или подвергают сомнению свое сомнение, то это означает, что их можно бить или жечь огнем, так как бытие и небытие, боль и мучения для них представляются одним и тем же¹.

Вторая стадия: объяснение непосредственного знания и знания благодаря присутствию

Поскольку отрицающие реальную действительность и приверженцы скептицизма опровергнуты, следует признать непосредственное, естественное познание². Оно дает нам возможность познать неизвестное³. Несмотря на то, что Шейх озарения признает приобретенное

¹ Маджму‘а-и мусайнафаф Т. 1. С. 211—212.

² Там же. Т. 2. С. 18.

³ Там же.

опосредованное знание, он считает, что в основе познания лежит знание благодаря присутствию, которое не нуждается в посредстве умопостигаемой формы¹. В книге «Партавнама» он приводит доказательство в пользу возможности познания благодаря присутствию:

Следовательно, твое «ты» не есть ни совокупность всех членов тела, ни какой-то один из них — ведь будь это так, ты не мог бы представить себя без него. Поэтому ты находишься за пределами тел и акциденций².

Третья стадия: применение средств познания

Приверженность Шейха озарения знанию благодаря присутствию отнюдь не следует понимать в смысле умаления эпистемологической ценности приобретенных знаний. При достижении приобретенных познаний он широко использует инструменты чувственного и рационального познания. В частности, он считает пять внешних чувств (осязание, вкус, слух, обоняние, зрение) и пять внутренних чувств (общее чувство, воображение, представление, формообразующее чувство, память) орудиями, дающими человеку возможность чувственного восприятия и познания мира³. Признавая зрительное восприятие наиболее благородным, он также отводит особое место осязанию и считает его средством спасения животного от вероятной опасности⁴. В отличие от других, он считает зрение и зрительное восприятие частью познания благодаря присутствию⁵.

Вдобавок к чувственным орудиям, для достижения приобретенных знаний Шейх озарения также использует рациональные средства. Итогом их применения становится открытие универсалий и превращение неизвестного в известное. Этому служит логика, предоставляющая в наше распоряжение методы обобщения и объяснения непонятого. Ради достижения этой цели Сухраварди приступает к рассмотрению перипатетической логики, ее исправлению и усовершенствованию⁶. Следует обратить внимание на то, что чувства являются инструментами познания материального мира, а разум есть средство постижения

¹ Маджму‘а-и мусбанафаб Т. 1. С. 72—74; Там же. Т. 2. С. 112.

² Там же. Т. 3. С. 23.

³ Там же. С. 27—31, 352—355.

⁴ Там же. Т. 2. С. 203—204.

⁵ Там же. С. 99—101.

⁶ Там же. Т. 3. С. 18—21.

рационального, абстрактного знания. Каким образом тогда достигается познание духовных и интеллектуальных истин? В этом случае Сухраварди прибегает к внутреннему свидетельствованию (*шухуд-и ба'и*)¹. В книге «ат-Талвиз»² Шейх озарения рассказывает, что в видении он обсуждал ряд философских вопросов с Аристотелем, и Аристотель указал ему на таких философов, как Платон, и таких мистиков, как Абу Йазид Бистами и Сахл Тустари, как на подлинных мудрецов, предпочтя их рационалистам¹. Путь к достижению внутреннего видения, считает Сухраварди, проходит через воспитание души, отстранение от мирских привязанностей и следование Корану и пророческой традиции. Итогом преодоления этого пути становится достижение стоянки *сакины*, мистическое открытие и постижение тонких смыслов и невидимого мира и восхождение в ангельский мир².

Четвертая стадия: согласие разума и веры

Шейх озарения пытается достичь гармонии рационального и созерцательного, с одной стороны, и религиозных истин, с другой. Он подчеркивает необходимость следования божественному закону³. В начале своего «Рисала фи' тиквд ал-ху'амад» (Трактат об убеждениях философов) в защиту истинных философов он пишет:

Поводом для сочинения этой книги послужило то, что я видел, как люди начали злословить об обладателях знания из числа божественных мудрецов, решив, будто они отпали от веры. Причина этого заключается в том, что обычные люди подозревают их в том, что они учат о вечности мира и не верят ни в Бога, ни в пророков, ни в День Воскресения и Суда, ни в Возвращение, ни в посмертное воздаяние. От таких я ищу убежище у Бога. Их подозрение может быть как обоснованным, так и необоснованным. В отношении божественных мудрецов оно лишено основы: те являются людьми Истины⁴.

(Перевод С. Ходжаниёзова)

¹ Маджму'а-и мусбнафаб Т. 1. С. 70—74.

² Там же. С. 112—113; Т. 2. С. 271; Т. 3. С. 63, 321—323; Т. 1. С. 113—114.

³ Там же. Т. 4. С. 101.

⁴ Там же. Т. 2. С. 262.

М. Диноршоев (Таджикистан)

ОТНОШЕНИЕ ИБН СИНЫ К ФИЛОСОФИИ ОЗАРЕНИЯ (ИШРАК)

Вопрос об отношении Ибн Сины к философии озарения (*ишрак*) сопряжен с его трудами «ал-Хикма ал-машрикийя» (Восточная философия), «Хайй ибн Якзан» (Живой сын Бодрствующего), «Саламан ва Абсал» (Саламан и Абсаль), «ат-Тайр» (Птицы), «Айнийя», «ал-Ишарат ва-т-танбихат» (Указания и наставления).

Многие исследователи, исходя из этих сочинений мыслителя, считают, что Ибн Сина с годами оставил философию перипатетизма, основал философию озарения (*ишрак*) и перешел на позицию ирфана (мистицизма)¹. Но по вопросу о том, что означает «восточная философия» Ибн Сины, среди исследователей нет единого мнения. Основные точки зрения сводятся к следующему:

1. Восточная философия Ибн Сины — это философия Гундишапурской школы, цель которой — установить связь между рационализмом и эмпиризмом (Гуашон);
2. Восточная философия Ибн Сины есть восточная мистика (Л. Гутер, Гарде, Ихсан Яршатир, Касим Гани);
3. Восточная философия Ибн Сины — это философия озарения (А. Корбен, С. Наср, Г. Динани)
4. Восточная философия — это философия багдадских комментаторов Аристотеля. Она названа восточной в отличие от философии

¹ Более подробно см.: ترجمه فارسی اشارات و تنبيهات تصنیف شیخ رئیس ابو علی سینا با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر احسان یار شاطر، تهران، 1332؛ عبد الغفار روان فرهادی؛ میلان ابن سینا از فلسفه به عرفان، کابل، 1309؛ سید نور الحق کاوش. عرفان ابن سینا، پلخمیری، 1372؛ هانری کاربن. ابن سینا و تمثیل عرفانی، تهران، 1387؛ غلام حسین ابراهیمی دینانی، فلسفه سهروردی، تهران، 1366؛ تأریخ فلسفه اسلامی، جلد اول، چاپ دوم، تهران، 1387

фии александрийских комментаторов Первого Учителя (Забихулла Сафа);

5. Восток — это город Бухара, родина Ибн Сины; Запад — это город Багдад, родина комментаторов Аристотеля. Соответственно, «восточная философия» — это философия Ибн Сины, а «западная философия» — философия багдадских комментаторов Стагирита¹.

Однако эти точки зрения не основаны на непосредственном анализе сохранившихся частей логики² и физики³ «Восточной философии» мыслителя и не соответствуют действительности. Предметный анализ этих частей «Восточной философии» Ибн Сины, сопоставление их содержания с такими явно перипатетическими его сочинениями, как «аш-Шифа» (Исцеление), «ан-Наджат» (Спасение), «Данишнамэ» (Книга знаний), а также с «Хикмат ал-ишрак» (Мудрость озарения) Шихаб ад-Дина Сухраварди убеждает нас в том, что «восточная философия» Ибн Сины не есть ни философия озарения, ни восточная мистика, а есть тот же восточный перипатетизм с изменением некоторых его акцентов, на чем, как указывает Сухраварди, можно было и не настаивать.

В пользу такой точки зрения говорят следующие доводы.

- Сопоставление сохранившейся логической части «Восточной философии» с «Логикой» книги «Исцеление» и примыкающих к ней трудов мыслителя показывает, что он в этих своих сочинениях развивает одну и ту же логическую систему. В логической части «Восточной философии» он излагает ту же концепцию сущности и задач логики, что мы находим в «Исцелении», «Спасении» и «Книге знания», — концепцию, согласно которой «логика является органом наук, ибо она разъясняет принципы, в которых нуждается каждый, кто желает распознать неизвестное через известное путем использования этого известного таким образом и в таком отношении, который приведет исследователей ко всеобъемлющему пониманию неизвестного. Стало быть, эта наука указывает на все способы и пути, приводящие разум от известного к неизвестному. Она также указывает на все способы и пути, которые вводят разум в заблуждение и убеждают исследова-

¹ Более подробно см.: 1332, تهران، در باره طبيعت، سيد حسين نصر. نظر متفكران اسلامي در باره طبيعت، تهران، 1332.

² منطق المشرفيين. تصنيف الرئيس ابي علي ابن سينا، بيروت، 1982.

Ибн Сина. Восточная философия: Логика восточников // Абу Али Ибн Сина. Сочинения. Т. 2. Душанбе, 2005. С. 51—167.

³ كتاب الحكمة المشرفية. مخطوط في مكتبة سليمانية في استنبول. رقم 2404.

Ибн Сина. Восточная философия: Физика и метафизика // Абу Али Ибн Сина. Сочинения. Т. 2. С. 171—494.

теля в том, будто избранный им путь от известного к неизвестному (искомому) является верным, хотя это не так»¹. В сохранившейся части логики «Восточной философии» Ибн Сина в духе «Исцеления», «Спасения» и «Книги знания» излагает также проблемы определения, описания и суждения². Основываясь на этом, можно предположить, что он в логике «Восточной философии» в духе перипатетизма излагал и другие проблемы логики — проблемы силлогизма, индукции, аналогии, доказательства и т. д.

В отличие от Ибн Сины, основатель философии озарения (*ишрак*) — Шихаб ад-дин Сухраварди — в логической части своего труда «Хикмат ал-ишрак» (Мудрость озарения) не анализирует сущность и задачи логики, а сосредотачивает свое внимание на некоторых вопросах *понятия* (указание понятия на значение, виды понятий, определение, описание и т. д.), *суждения* (определение суждения, виды суждения, модальность суждения, противоречивость суждения, обращение суждения), *силлогизма* (категорические и условные силлогизмы, фигуры силлогизма, силлогизм от противного), *аналогии*, *доказательства* и *софистики*. При анализе этих проблем Сухраварди пытается показать несостоятельность перипатетической логики по множеству логических вопросов и обосновать особое, ишракическое их понимание. Например, он не принимает перипатетическую концепцию определения, пытается свести все виды суждения к необходимо-утвердительному общему суждению, а все фигуры силлогизма — к первой фигуре³. Наряду с этим существенное различие между логикой «Мудрости озарения» Сухраварди и логикой «Восточной философии» Ибн Сины состоит в том, что с точки зрения Сухраварди все общие понятия суть чисто рассудочные универсалии, не имеющие объективного основания, с позиции же Ибн Сины общие понятия имеют объективное основание во внешнем мире. Это подтверждается его теорией абстрагирования. Следует подчеркнуть, что попытки мусульманских мыслителей, в частности, стремление Мухаммада ал-Газали и Шихаб ад-Дина Сухраварди, создать логику, отличную от перипатетической логики, достойны всяческого внимания.

• В сохранившейся части «ал-Хикма ал-машрикиййа», соответствующей по содержанию разделу физики «аш-Шифа», все натурфилософские вопросы — учение о субстанциальности тел, о причинно-

¹ منطق المشرفيين. تصنيف الرئيس ابي علي ابن سينا، بيروت، 1982، ص. 24

² Там же. С. 31—142.

³ مجموعه مصنفات شيخ اشراق شهاب الدين يحيى سهروردی، جلد 2، تهران، 1393 هـ.ق. ص. 105—14

сти, о движении, пространстве, времени, материи, и форме, вечности мира, о душе и теле, об устойчивости и изменчивости и т. д. — излагаются согласно не только духу, но и букве «аш-Шифа».

• И в «аш-Шифа», и в «ал-Хикма ал-машрикиййа» мы находим одну и ту же гносеологическую концепцию. Как в «аш-Шифа», так и в «ал-Хикма ал-машрикиййа» говорится о знании как отражении, как абстрагировании. Одинаково трактуются особенности, виды и формы чувственного и рационального познания, сущность дискурсивного и интуитивного знания и т. д.

• Наш тезис о том, что «ал-Хикма ал-машрикиййа» Ибн Сины не есть ни мистика (в частности суфизм), ни философия озарения, а есть восточный перипатетизм, подтверждается сопоставительным анализом «ал-Хикма ал-машрикиййа» Ибн Сины и «Хикмат ал-ишрак» Сухраварди. Коротко различия этих двух философий можно свести к следующему:

а) теоретической базой философии «ал-Хикма ал-машрикиййа», как явствует из сохранившихся частей этой книги, является аристотелизм. Здесь, как и в «аш-Шифа», Ибн Сина многократно апеллирует к Аристотелю, Сухраварди же в «Хикмат ал-ишрак» апеллирует к древнеиранским учениям о Свете и Тьме и учениям Гермеса, Пифагора и Платона. Он писал: «Все, что я упомянул о науке о Свете и все, что основано на ней... представляют собой озарения (ذوق) предводителя мудрости и ее главы Платона. Это есть и путь тех, кто жил в далекие от него времена — во времена отца мудрости Гермеса до времени великих мудрецов и столпов философии, как Эмпедокл, Пифагор и другие... В соответствии с этим принципом озарение о Свете и Тьме есть путь персидских мудрецов, как Джамасф, Фаршауштар, Бузурджмихр, и тех, кто жил до них. Этот принцип не есть принцип неверных магов, вероотступника Мани и политеистов»¹.

б) Ибн Сина реальной причиной всего существующего считает совечного с миром Бога. Сухраварди же настаивает на том, что причиной всего существующего является нематериальный свет. Все многообразии мира есть манифестация единого нематериального света.

в) Ибн Сина и в «ал-Хикма ал-машрикиййа» выступает как сторонник теории гилеморфизма. Сухраварди же в «Хикмат ал-ишрак» отвергает эту теорию;

г) Ибн Сина отвергает теорию идей Платона. У Сухраварди же эта теория составляет один из важнейших моментов его системы;

¹ Там же. С. 10—11.

д) Ибн Сина знает одну аподиктическую, доказательную философию. Сухраварди наряду с аподиктической мудростью признает и мудрость откровения. Причем аподиктическую философию он считает низшей, а философию откровения — высшей философией. Соответственно, Ибн Сина знает один метод познания — логический метод. Даже интуиция, по Ибн Сине, основана на логике. Сухраварди же наряду с логическим методом познания признает и метод откровения. Причем главным методом познания считает откровение¹.

• Сухраварди, основатель философии озарения, в своей книге «Мутарихат» прямо указывает, что «ал-Хикма ал-машрикийя» Ибн Сины не есть «Хикмат ал-ишрак», а есть восточный перипатетизм. Он пишет:

«...Шейх Абу Али (Ибн Сина. — *М. Д.*) в брошюрах, которые приписываются им восточникам и находятся в разрозненном и незаконченном виде... ясно разъясняет, что простые [понятия] описываются, а не определяются... Хотя эти брошюры и приписываются Востоку, тем не менее они сами по себе состоят из [объяснений] принципов перипатетиков и философии публики... Однако он, быть может, изменяет отдельные выражения или по некоторым второстепенным вопросам дает близкое, особо не отличающееся от других его книг, объяснение, на чем можно было бы и не настаивать. Содержание этих брошюр не соответствует... установленному при царственных ученых (т. е. ученых эпохи Сасанидских царей. — *М. Д.*) восточному принципу, ибо он есть великое явление и философия избранных. Наша цель в этой книге состоит только в совершенствовании методов перипатетиков, их классификации и исправлении. Эти методы суть философия публики всех ученых аподейктиков, хотя в них совмещены различные превосходные аподиктические положения и великие заповеди, зашифрованные в нашей книге, охватывающей превосходные принципы, называемые *хикмат ал-ишрак* — философией озарения»²;

• У Фахр ад-Дина ар-Рази (XII в.) есть труд под названием «ал-Мабахис ал-машрикийя», написанный в значительной мере в духе «Исцеления» Ибн Сины. Если бы Ибн Сина в «ал-Хикма ал-машрикийя» излагал иную философию, чем в «Исцелении», то Фахр ад-Дин ар-Рази, назвав свою книгу «ал-Мабахис ал-машрикийя», отме-

¹ Там же. С. 10—13; 92—94; 106—124.

² مجموعه مصنفات شيخ اشراق شهاب الدين يحي سهروردی، جلد 1، تهران، 1392 هـ. ق. ص. 190

тил бы отличия своей концепции в этой книге от концепции Ибн Сины в «ал-Хикма ал-машрикиййа». Но поскольку этого нет, то с уверенностью можно сказать, что он не видел разницы между концепциями «аш-Шифа» и «ал-Хикма ал-машрикиййа» Ибн Сины и потому не акцентировал на этом внимание. Кстати, в западной исследовательской литературе, есть работы, в которых высказываются мнения, что в «ал-Мабахис ал-машрикиййа» Фахр ад-Дин Рази излагает: (1) философию озарения, (2) философию калама, (3) философию суфизма. Но ни одна из этих точек зрения не соответствует содержанию названной книги. Создается впечатление, что западные востоковеды не изучили этот труд, а строили лишь априорные гипотезы. Прав арабский ученый Заркани, исследователь творчества Фахр ад-Дина Рази, считающий, что «ал-Мабахис ал-машрикиййа» написан в духе «Исцеления» Ибн Сины, но с небольшим критическим акцентом.

- Известно, что проницательный Газали (1058—1111) в своем «Тахафут ал-фаласифа» дает критику философской концепции Ибн Сины. Если бы позиция Ибн Сины в «ал-Хикма ал-машрикиййа» отличалась от его позиции в «Исцелении», то Газали непременно отметил бы это. Но поскольку этого у Газали нет, то с уверенностью можно сказать, что он не видел разницы в позиции Ибн Сины в этих его сочинениях. Могут, однако, сказать, что Газали не акцентировал свое внимание на этом вопросе потому, что в его время «ал-Хикма ал-машрикиййа» Ибн Сины не существовала. Но такое возражение не соответствует процитированному выше высказыванию Сухраварди, жившего после Газали.

Итак, приведенные доказательства ясно показывают, что *ал-хикма ал-машрикиййа* — восточная философия Ибн Сины — не есть ни философия озарения, ни восточная мистика, а есть тот же восточный перипатетизм с изменением некоторых его акцентов. Одно из этих существенных изменений касается проблемы классификации наук. В «аш-Шифа», подразделяя науки на теоретические и практические, он сводит подразделы теоретической науки к физике, математике и метафизике, которую, с одной стороны, считает наукой о Боге и его атрибутах, а с другой — наукой об общих проблемах бытия, а подразделы практической философии — к этике, домоводству и гражданской политике. В «ал-Хикма ал-машрикиййа» же теоретическую философию он разделяет на физику, математику, теологию и универсальную науку, а практическую — на этику, домоводство, гражданскую политику и фикх (законоведение). Выделение универсальной науки в качестве собственно философской науки имело огромное значение

для отделения философии от религии и обеспечения ее суверенного развития. Однако эта позиция Ибн Сины в истории философии не нашла поддержки и развития. Да и сам Ибн Сина в этом отношении не был последователен: в «Данишнаме» он вновь возвращается к трехчленному делению философских наук, но с той разницей, что на первое место ставит метафизику. В «Указаниях и наставлениях» же он и вовсе объединяет физику с метафизикой.

Наша точка зрения о том, что восточная философия Ибн Сины не есть философия озарения, не есть восточная мистика, основана на контекстуальном анализе сохранившихся частей логики и физики Ибн Сины, переведенных на таджикский и русский языки и изданных во втором томе «Сочинений» мыслителя в Душанбе, по случаю его 1025-летнего юбилея.

По сообщению каталогов, один экземпляр этой книги, написанный ивритским шрифтом, хранится в библиотеке Оксфордского университета под инвентарным № 400. Если бы этот список книги был приобретен, прочитан и переведен на персидский (таджикский), русский и др. языки, вопрос о сущности восточной философии Ибн Сины наверняка был бы решен адекватно.

Особое место в творчестве Ибн Сины занимают его аллегорические трактаты «Хайй ибн Якзан» (Живой, сын Бодрствующего), «ат-Тайр» (Птицы) и «Саламан ва Абсал» (Саламан и Абсал), относимые многими исследователями к категории мистических сочинений Ибн Сины и считающиеся образцами его так называемой «восточной философии»¹. Но мы думаем, что, если снять аллегорический покров с этих трактатов и расшифровать символы, то их содержание вполне будет соответствовать духу основных философских произведений Ибн Сины, которые к разряду мистических не относятся. В этом легко убедиться на основе комментария Ибн Зайла к «Хайй ибн Якзан», который наверняка был просмотрен самим Ибн Синой. Согласно этому комментарию, аллегии в «Хайй ибн Якзан» означают:

- я был в своей стране — моя душа была в моем теле;
- спутники в путешествии — жизненные силы и стремления;
- прогулка — устремление к познанию неизвестного;
- величественный светоликий старец — активный разум;
- Хайй ибн Якзан — Разум, ведущий человека по пути познания;

¹ См.: *Avicenne. Traités mystiques*. Leide, 1889—1899; *H. Corbin. Avicene et le Resit visionaire*. Vol. 1—2. Tehran; Paris, 1954; *Idem.*:1387, ابن سینا و تمثیل عرفانی، تهران،

- Запад — земной мир, мир материи;
- Восток — мир вечных форм (душ);
- омовение водой из животворных источников — познание при помощи логики и философии;
 - омовение водой из застоялых источников — познание при помощи прочих наук;
 - море мрака — человеческая душа, которая без помощи Разума не способна познать истину;
 - мертвая страна — материя, не оживленная душой;
 - кипящее море — мир, материя, находящиеся в вечном движении и изменении;
 - летящий рог — сила разума и воображения;
 - ходячий рог — двигательная сила;
 - пять главных дорог — пять органов чувств;
 - *сахиб ал-барид* — восприятие, общее чувство.

Итак, если мы заменим аллегории, используемые в «Хайй ибн Якзан», на соответствующие им понятия и категории, то найдем известные концепции Ибн Сины о душе и теле, чувствах и разуме, познании и постижении, материи и форме, изменчивости подлунного мира и т. д.

Применение этой методологии к анализу «Саламана и Абсаля» и комментарии Джузджани, говорящего, что его разъяснения соответствуют взглядам Ибн Сины, изложенным в трактате «Предопределения», выявляет, что заключенные в ней аллегории символизируют:

- Саламан — человеческую душу;
- Абсаль — человеческий теоретический разум, стремящийся достичь ступени приобретенного разума;
 - жена Саламана — телесную силу, желающую достичь своей цели через страсть, гнев и другие телесные силы;
 - отказ Абсаля от сближения с женой Саламана — устремленность разума к своему миру;
 - сестра жены Саламана — практическую силу, именуемую разумом, покоряющимся теоретическому разуму;
 - облечение жены Саламана в форму своей сестры и ее проникновение в покои Абсаля — обман повелевающей души ради достижения низких целей, выдаваемых за возвышенные;
 - вспышка молнии от черной тучи — божественный свет, увещевающий душу, занятую низменными делами;
 - недовольство Абсаля женой брата — отказ разума от чувственных страстей и мирских забав;

- покорение стран Абсалем — осведомленность души о делах горнего мира через теоретический разум;
- покорение Абсалем стран для брата Саламана — осведомление души о горнем и дольнем мире через теоретический разум и ее переход в божественный мир;
- способность души управлять интересами тела и дома — способность управлять делами обоих миров;
- отказ войск подчиниться Абсалу — прекращение действия чувственных сил при восхождении души к горнему миру;
- ослабление телесных сил — душу, больше не обращающую внимания на телесные силы и более не пользующуюся ими;
- возвращение Абсаля к брату — возвращение разума к своим исконным обязанностям и интересам;
- повар — силу гнева, воспламеняющуюся при необходимости мщения;
- заговор против Абсаля — ослабление и исчезновение разума в старости;
- уничтожение Саламаном своей жены и ее сообщников — отказ души от использования телесных сил, исчезновение силы гнева и страсти;
- уединение Саламана и передача управления страной другим — прекращение управления души телом.

Имея в виду аллегории, символизирующие эти понятия и категории, с уверенностью можно сказать, что Ибн Сина в «Саламан и Абсаль» по существу излагает ту же самую перипатетическую философию души, что содержится в его «Исцелении», «Спасении», «Восточной философии», «Книге знания». По содержанию к «Салману и Абсалу» примыкают трактат «ат-Тайр» и касыда «Айния»¹.

С учетом анализа содержания «ал-Хикма ал-машрикийя», «Хайй ибн Якзан», «Саламан ва Абсал», «ат-Тайр» и «Айния», я считаю, что у Ибн Сины нет двойственности в его философской позиции, он во всех своих сочинениях излагает одну и ту же перипатетическую философию, но с некоторой коррекцией, изменением акцентов, ориентацией на ислам и запросы эпохи.

Среди огромного наследия Ибн Сины важное место занимает его предсмертный труд «Указания и наставления», написанный в 1035—1036 гг. в Исфахане. Отдельные исследователи (Гуашон, Ихсан

¹ Более подробно см.: М. Диноршоев. Матолиби фалсафаи Ибни Сино. Душанбе, 2011. С. 336—342.

Яршатир) причисляют это сочинение к категории его книг по восточной философии. Известный востоковед Е. Э. Бертельс даже считал, что Ибн Сина в «Указаниях и наставлениях» почти полностью порывает с Аристотелем и основывает свою особую философию¹. Но сопоставление этих трудов не обнаруживает особых, принципиальных различий. Главное различие между ними состоит в том, что Ибн Сина в «Указаниях» более подробно, чем в любой другой своей работе, анализирует проблемы суфизма и мистицизма. Изучение этого труда показывает, что все основные философские проблемы и здесь изложены в духе восточного перипатетизма. В тех же главах «Указаний и наставлений», где речь идет о суфизме и тайнах чудес, мы находим лишь попытку научного анализа сущности этого учения, его гносеологических и психологических основ. Признание мыслителем и в этом своем труде причинной обусловленности и объективной закономерности явлений, возвеличивание разума и рационального познания свидетельствуют о том, что Ибн Сина — не суфий, не мистик, хотя наличие элементов мистицизма в его творчестве отрицать не приходится. Он одним из первых в истории философии предпринимает попытку понять и дать естественнонаучное объяснение мистицизму. Но на этом основании считать Ибн Сину суфием, мистиком неверно, ибо он не разделял основоположения суфизма — принципы *вахдат* (единения с Богом), *хулл* (инкарнации), *фана* (гибели), *бака* (вечности), считая, что принципиально невозможно личное соединение с Богом и приобретение таким образом личной физической вечности. В «Мабада' ва ма'ад» он указывал, что человек в иерархии бытия не может подняться выше ступени пророка. Философская доктрина Ибн Сины об индивидуальном бессмертии, его учение о нетленности говорящей разумной человеческой души не заимствованы у суфиев и не совпадают с их принципом *бака* (вечности).

Он четко различал философское и суфийское понимание бытия и по другим направлениям и проблемам. В своем фундаментальном труде «Исцеление» он, в частности, подчеркивает, что «при этом исследовании (исследовании проблемы материи и формы. — М. Д.) мы видим, что иногда рассуждают о страсти материи к форме. Материю сравнивают с женщиной, а форму — с мужчиной. Но я этого не понимаю, ибо если имеется в виду духовная страсть, то все согласны, что у материи нет духовной страсти. А если имеется в виду принудительная естественная страсть, принуждающая материю и гонящая ее

¹ Е. Э. Бертельс. Избранные произведения. Т. 1. М., 1960. С. 117.

принять форму..., то она исключается... По этим соображениям мне трудно понять это суждение. Оно ближе к рассуждениям суфиев, нежели к словам философов. Быть может, кто-то другой понимает это суждение лучше, чем я. Поэтому за разъяснением следует обратиться к нему»¹. Тем не менее не следует абсолютно исключать суфийские мотивы в его творчестве. В этом отношении показательны его трактат «О любви» и комментарии к Корану.

Изучение и обобщение теории и практики суфиев дали ему некоторый материал для обоснования всеобщего характера принципа причинности. На этой основе он сформулировал очень важный теоретический тезис: действия и явления, на первый взгляд кажущиеся чудом, в действительности причинно обусловлены и не выходят за рамки естественной закономерности (по терминологии Ибн Сины — *мазхаб-и табиат*, что дословно означает «ход (направление) природы»).

В «Указаниях и наставлениях» он подчеркивал, что чудеса, творимые мистиками-суфиями, имеют три источника, три причины. Первый источник — влияние небесных душ на земные души, второй — влияние сильных земных душ на слабые, третий — сила магнетизма². Суфии, в отличие от Ибн Сины, категорически отрицали принцип причинности³.

В свете всего сказанного трудно согласиться с теми, кто считает «Указания и наставления» образцом философии озарения и ирфана.

¹ 44—43. ص. 1319، تهران، (ابن سینا) شفاء، تهران، 1319، ص. 44—43

² 275. ص. 1332، تهران، 1332، ص. 275

³ Более подробно см.: М. Диноршоев. Матолиби фалсафаи Ибн Сино. Душанбе, 2011. С. 272—275.

Р. В. Псху

**ПОНИМАНИЕ АН-НИФФАРИ
«ВЗГЛЯДА» И «ВИДЕНИЯ»
В АСПЕКТЕ ВОПРОСА ЛЮБВИ К БОГУ***

Одна из наиболее странных фигур в истории суфийской литературы, Мухаммад Бен Абд ал-Джаббар ан-Ниффари (ум. 965) представляет собой своеобразную научную загадку для любого ученого, заинтересовавшегося его письменным наследием. И причин для этого по меньшей мере две. Первая из них состоит в самом факте отсутствия какой-либо информации о его образовании, духовной преемственности, родственниках, учениках и т. п. Практически все суфийские авторы, такие как ал-Калабази, ал-Макки, ат-Туси, ас-Сулами, ал-Кушайри и т. д., даже не упоминают имени ан-Ниффари в своих сочинениях о суфизме¹. Ряд исследователей предполагает, что подобное забвение ан-Ниффари, по сути, гениального мистического писателя, в истории

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ № проекта 10-03-00411а.

¹ Речь идет о популяризаторах суфизма, хотя А. Арберри (1905—1969), издавший рукописное наследие ан-Ниффари в 1934 году, а в 1935 году осуществивший первый перевод его текстов на английский язык (*The Mawaqif and Mukhatabat of Muhammad Ibn Abdi l-Jabbar al-Niffari with other fragments / Ed. for the first time, with translation, commentary, and indices, by A. J. Arberry. London, 1935; работа переиздавалась в 1978 и 1987 гг.*), упоминает в небольшом введении (объемом в 25 стр.) к переводу имеющуюся в литературе информацию о биографии мистика, этимологии его имени (нисба), о его произведениях и о свидетельствах о его взглядах в виде цитат из более поздних суфийских сочинений: так, упоминания об идеях ан-Ниффари содержатся в трудах Ибн Араби (ум. 638/1240), аш-Шарани (ум. 963/1565), Кашани (ум. VIII/XIV) и др. См.: *The Mawaqif and Mukhatabat of Muhammad Ibn Abdi l-Jabbar al-Niffari with other fragments / Ed. for the first time, with translation, commentary, and indices, by A. J. Arberry. P. 8—14.*

суфийской литературы обусловлено трагической смертью ал-Халладжа, которая побудила ан-Ниффари избегать всякой возможности повторить его судьбу (ал-Йусеф 2004: 19—20): другими словами, он сознательно избегал всякой возможности обрести известность и славу в суфийских кругах. Вторая причина его забвения связана непосредственно с его трудами, вернее, со стилем и языком его произведений. Уже упоминалась необычайная сложность его текстов, насыщенных многочисленными аллюзиями, различными противоречиями, неопределенными образами, которые, в свою очередь, не позволяют читателю провести определенную систематизацию его идей или хотя бы понять с достаточной долей ясности ту реальность, которую он пытается таким замысловатым языком описать в своем тексте.

Известно, что наследие ан-Ниффари включает в себя несколько еще неизданных небольших сочинений и две достаточно объемных работы, которые, как уже упоминалось, были изданы и переведены на английский язык в 1935 г. А. Арберри¹. Последние два текста, «Китаб ал-мавакиф» и «Китаб ал-Мухатабат», впрочем, как и ряд неизданных сочинений, представляют собой диалог мистика с Богом, в котором Бог сам объясняет ему, чего Он ждет от человека, истинный смысл своих предписаний, способ постижения Его заповедей, а также ряд понятий и терминов, которые применительно к Богу обретают очень замысловатое толкование. Два голоса, которые слышны в текстах ан-Ниффари, зачастую трудно идентифицировать, трудно понять, кто к кому обращается. Парадоксальность фраз ставит читателя в тупик и полностью лишает его возможности следовать какой-то определенной логике хотя бы своего собственного постижения или реконструкции учения ан-Ниффари. Единственное, что оставляет ан-Ниффари на долю читателя, — это возможность следовать самому процессу его парадоксального мышления, если быть точнее, самому процессу той языковой игры, которую он развертывает на страницах своего текста на глазах у замороженного читателя. Единственное, что можно с абсолютной уверенностью сказать о тексте ан-Ниффари, это то, что его сочинения построены на эффекте неожиданности: читатель находится постоянно в стрессовой ситуации нескончаемой парадоксальности, а местами и абсурдности текста.

¹ The *Mawaqif* and *Mukhatabat* of Muhammad Ibn Abdi l-Jabbar al-Niffari with other fragments / Ed. for the first time, with translation, commentary, and indices, by A. J. Arberry. London, 1935; The second and third editions in 1978 and 1987. Существуют также французские переводы этих текстов: «Le Livre des Stations» par Maati Kabbal. 1989; «Les Haltes d'Al Niffari» par Sami Ali. 1995; 2007; «Le Livre des Haltes» par M. Lagarde. 2002.

Не буду говорить о сложности и символичности языка Ниффари: об этом я неоднократно упоминала в своих статьях. Практически во всех историях по суфизму, впрочем, как и исследованиях, ан-Ниффари описывается как автор двух упомянутых произведений, хотя проблема авторства ан-Ниффари всегда остается, поскольку структура данных произведений была создана не им¹. Однако есть ряд текстов, которые приписываются ан-Ниффари. Так, один из исследователей творчества ан-Ниффари, А. Арберри (1905—1969), обнаружил в библиотеке Честер Бетти манускрипт с автографом ан-Ниффари, который и был им опубликован в 1953 г.² Помимо этого, существует ряд стоянок, которые не вошли в первое издание «Китаб ал-мавакиф» 1935 г., осуществленное Арберри, но которые встречаются в некоторых манускриптах и описаниях этого произведения. П. Нвийа (1925—1980) в одной из своих работ³ попытался дать полное описание всех текстов, принадлежащих предположительно перу ан-Ниффари, к коим он относит и ряд небольших отрывков, по форме и содержанию отличающихся от двух упомянутых сочинений суфия: небольшой отрывок о тайных помыслах сердца, трактат о сердце и маленький трактат о взаимной любви между Богом и человеком. Данный трактат был подробно описан Нвийа в статье «Ниффари и любовь-видение»⁴, которая только демонстрирует необходимость полного и тщательного изучения наследия ан-Ниффари⁵.

¹ Известно, что после смерти ан-Ниффари отрывки его текстов были собраны и упорядочены кем-то из его потомков. Поэтому мы должны понимать, что, несмотря на кажущуюся цельность текста, перед нами собрание фрагментов, отражающих мистический опыт человека, обретенный им в результате некоего транса в разное время и при различных обстоятельствах. В этом смысле исследование ан-Ниффари, под которым может пониматься реконструкция его взглядов, невозможно в классическом смысле этого слова: исследователь постоянно сталкивается с неуловимостью этого текста и уж тем более самого автора. Фактически он, проверяя на себе воздействие текста ан-Ниффари, должен вместо изучения ан-Ниффари проводить некий самоанализ: каким образом и что именно в тексте вызывает тот или иной эффект, что может вызвать ту или иную реакцию в читателе и т. п.

² *A. Arberry. More Niffari // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. 15. 1953. P. 29—42.*

³ *P. Nwyia. Exegese coranique et langage mystique. Beyrouth, 1970. P. 354—357.*

⁴ *P. Nwyia. Niffari et l'amour-nazar // Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Wiesbaden, 1974. P. 191—197.*

⁵ Для того чтобы раскрыть богатый мистический потенциал этого суфия, явленный практически в каждой фразе любого из доступных нам сочинений, методология его исследования должна включать в себя методы, разработанные в

Такие особенности стиля ан-Ниффари, как парадоксальность, символичность, семантическая полифоничность языка, а также возможность широкой интерпретации, которую открывает текст читателю, с одной стороны, безусловно, представляет собой опасность для исследователя, не обладающего более полной информацией (традиция, силсила, ученики и т. п.), но, с другой стороны, именно они обуславливают полу-поэтический — полу-прозаический характер текстов ан-Ниффари. Фактически проза ан-Ниффари была преобразована им в поэзию и требует от читателя поэтического чутья. Текст как будто стоит на грани между прозой и поэзией, — и этот момент, эта грань удерживается мистической силой автора.

Если все же последовать за ал-Йусефом, одним из исследователей творчества ан-Ниффари, и попытаться выявить источники влияния, которые могли оказать свое воздействие на его тексты, то мы увидим, что они чрезвычайно разнообразны и многочисленны, но, по большому счету, невозможно с уверенностью утверждать, что это именно те источники, которые оказали влияние на *modus cogitandi* ан-Ниффари. Как известно, место рождения ан-Ниффари носило название Ниффар или Ниппур и располагалось на берегу Евфрата. Для этой местности была характерна поликультурная атмосфера, которая могла, несомненно, оказать влияние на противоречивый характер текстов ан-Ниффари. Более того, мы можем согласиться с допущением ал-Йусуфа, что наследие ан-Ниффари не носит чисто арабский характер, в том смысле, что были источники влияния не-исламского и не-арабского происхождения. Действительно, ан-Ниффари очень мало цитирует коранический текст (около 3—4 цитат) и вообще не цитирует хадисы. Традиционные суфийские термины, образы Возлюбленного, Единства, томящейся души и т. п. мало используются ан-Ниффари: в качестве технических терминов он предпочитает использовать иные категории, которые можно назвать более психологическими или медитативными, такие как «видение», «инаковость», «предстояние» и т. п. Тем не менее очевидно также, что контекст и сама атмосфера текстов ан-Ниффари носит исламский характер, хотя и модифицированный влиянием иных традиций. На мой взгляд, мы не обладаем достаточно удовлетворительными и валидными методами для исследования дан-

разных дисциплинах. Подобный междисциплинарный подход связан со смысловой «многослойностью» его текстов, а учитывая отсутствие информации о самой личности этого автора, является единственно адекватным способом изучения творчества ан-Ниффари.

ного вопроса — вопроса возможного внешнего (не-исламского) влияния на его тексты; мы можем только предполагать, что, безусловно, делает сам процесс исследования более интересным, но несколько не научным, т. е. доказанным фактами.

Таким образом, мы имеем только язык ан-Ниффари для научного исследования, и этот язык является тем единственным фактом, который может быть исследован филологическими методами через интерпретацию и понимание образа мышления ан-Ниффари. Терминология ан-Ниффари, как было уже сказано, является необычайно оригинальной и специфической. Термины *вакѢа* (предстояние), *назѢр* (взгляд), *ру'йа* (видение) и т. п. обладают своей спецификой, и для того, чтобы понять их подлинное значение, необходимо погрузиться в текст, осуществить своего рода медитацию, рассматривая его со всех сторон.

Из указанных терминов особый интерес представляют термин *ру'йа* (видение), который часто встречается в изданных текстах ан-Ниффари. И в этом смысле интересно также и то, что один из неизданных трактатов ан-Ниффари основан на похожем в семантическом смысле термине *назѢр* (взгляд), в корне отличном, однако, от термина *ру'йа*. Этот маленький по объему трактат (в описании Нвийа) посвящен теме Божественной Любви и был проанализирован в статье Поля Нвийа «Niffari et l'amour-nazar». Само название этого трактата, по мнению Нвийа, отражает специфическую черту самой манеры изложения ан-Ниффари, которая может быть охарактеризована словом *гѢриѢ*, т. е. странная. Самим названием, говорит Нвийа, мы уже подготавливаемся к обнаружению в тексте странного понимания Любви, чужеродного для самой суфийской традиции.

Это, конечно, не значит, что ан-Ниффари плохой суфий, или не-суфий, или недо-суфий. Подобная странность является результатом его манеры развивать свои мысли: ан-Ниффари только касается вещей, идей, но никогда не останавливается на них, никогда не входит в детали. И этот метод позволяет читателю выстроить суть диалога с Богом самому.

Структура этого трактата довольно проста, она содержит три части: Введение, Вопросы и Ответы. Во Введении Бог обращается к человеческому существу, воплощенному в самом ан-Ниффари, посредством слов *аййату-хаѢл-бунйаѢ*. После серии вопросов со стороны ан-Ниффари Бог дает на них ответы. Эти ответы и представляют собой основную часть текста и содержат изложение диалектики Любви как взгляда, развиваемого ан-Ниффари.

Введение трактата еще не содержит идеи взгляда. Любовь рассматривается здесь только как суждение между любящим и любимым (*хўлм байна ал-мухобб ва-л-махобб*), которое может трансформироваться в конфликт между ними. «Любимый подчиняется суждениям любящего до тех пор, пока он сам не влюбится в него. Однако, когда любимый полюбит любящего, он принимает суждения любящего в отношении него».

До тех пор, пока любимый является объектом любви, он пассивно принимает суждения любящего, однако, если он превращается из объекта любви в субъект любви, тогда суждения, которые он имел в отношении взаимоотношения «любящий-любимый», начнут конфликтовать с его собственными суждениями «любимый-любящий». Этот конфликт возможен только если любимый полюбит любящего, утверждает ан-Ниффари, поскольку в начале, когда любящий только ищет любимого, последний лишь принимает эти поиски со стороны любящего, причем они представляют собой поиск любимым самого себя. Однако, когда любимый влюбляется в любящего, последний уже наслаждается самими поисками, а не любимым, и это является причиной утраты искренности любви.

Вот почему происходит конфликт между любимым и любящим. Взгляд любящего во время его поисков любимого выражает собой различие, существующее между ними, но только до тех пор, пока оба они не станут в одно и то же время объектом и субъектом любви. Эта взаимность любви делает возможным диалектику *назў*, или взгляда визави.

Далее ан-Ниффари представляет изречения Бога относительно развития любви, и в центре божественной речи появляются два термина: «взгляд» (*назў*) и «отведение взгляда» (*гаўбўдан-назў*). Очень важно, что автор текста, согласно ан-Ниффари, — это сам Бог, но никак не ан-Ниффари, ибо в итоге это Бог является любимым и любящим одновременно.

Ан-Ниффари дает очень глубокий анализ диалектики любви как взгляда, его последствиям для любящего и любимого, однако более интересен его анализ причин отведения этого взгляда. Этот анализ может пролить свет на отношение между Богом и человеческим существом.

Действительно, почему любящий отводит взгляд от своего любимого? И каково последствие этого отведения взгляда для любимого и любящего? Существуют два ответа на эти вопросы. Во-первых, любящий отводит взгляд потому, что наполнен любимым и смущен взглядом, любящий как бы слаб и не может вынести этого взгляда, он

продолжает искать любимого и находит удовольствие в самом поиске. Любимый, в свою очередь, боится того, что любящий может отвергнуть его суждение любви, поэтому он отводит взгляд в сторону, хотя в реальности он концентрируется на любящем. Любящий видит, что любимый отвел взгляд; он думает, что его чувства изменились, и в свою очередь испытывает страх и переводит свой взгляд на другой объект. Таким образом, имеет место некоторый разрыв между любящим и любимым (который длится до тех пор, пока любимый не проявит инициативу в возобновлении их отношений). Этот анализ показывает, что любимый является объектом любви, но он является также и субъектом динамики этой любви, поскольку именно он готовит условия для близости с любящим.

В конце диалога Бог говорит ан-Ниффари очень важные слова: «Тот, кто характеризует Меня, находится на стороне одиночества, но тот, кто характеризует себя, находится на стороне избранности». Действительно, Бог один и Он должен быть любим, человеческое существо в этом смысле является любящим, но вместо того, чтобы желать и домогаться Бога, он стремится покрыть свой опыт любви своим взглядом. Человеческое существо смотрит на Бога, но затем отводит свой взгляд от Него, взирая на то вознаграждение, которое Бог может дать за эту любовь. Это является причиной его суждения о Боге, сформированном на основе формальных знаний, но не суждения, основанного на его чувстве любви к Нему. Вот почему, говорит Бог, ты смущен, но не чувствуешь отвращения к Моему вознаграждению. А ведь это — путь, ведущий в тупик, этот путь ведет человека только к нему самому, поскольку реальный Путь к Богу нуждается в искренности (*ikhlas*) любящего, которая приводит к Любимому, а не к Его награде. Но, даже если взгляды обоих (Любимого и любящего) встречаются, последствия этой встречи глаз не могут быть обнаружены человеческим существом — это результат любви к Богу, т. е. тайны, невыразимой в слове.

Согласно ан-Ниффари, видение является конечной целью души, однако человек может преодолеть свою человеческую природу только посредством видения Бога. В тексте «Китаб ал-мавакиф» есть два фрагмента, посвященных теме видения в диалоге между Богом и ан-Ниффари. Первый называется «Покрывало (или) завеса видения» (№ 29), второй — «Его видение» (№ 58). Эти два фрагмента являются ключевыми для понимания идеи ан-Ниффари относительно видения. Основные положения 29-го фрагмента могут быть сведены к следующим аспектам:

1. Завеса видения одна, однако причины ее появления различны, и завесы, таким образом, различны. В этом смысле незнание и знание являются завесами видения, но тот, кто знает завесу, тот близок к снятию завесы.
2. В видении Бога нет ни собственности, ни выгоды, если кто-то владеет собственностью, то ни он, ни Бог не принадлежат друг другу.
3. Видение не является поминанием, и тот, кто видит Бога, не может сообщить о Нем.
4. Видение обнаруживает видение и отстраняет от того, что не является видением; знание не есть видение.
5. Видение Бога не является ни предписанием, ни запретом: отсутствие Бога является как предписанием, так и запретом¹.

Как мы можем видеть, в этом фрагменте ан-Ниффари описывает ситуации, в которых невозможно видение Бога. Видение возможно только в самом акте видения, другими словами, в ходе чистого акта видения Бога, который представляет собой абсолютную концентрацию человеческого внимания на Боге и одновременное сознание того, что он предстоит перед Ним, не имея никакой возможности ни описать, ни познать, ни сравнить Его с чем-либо иным. Это видение является всего лишь созерцанием Бога, и в этом процессе созерцания он не нуждается ни в каком предписании или запрете.

В 58 фрагменте, который описывает видение Бога, ан-Ниффари пытается выразить процесс раскрытия видения Бога и его последствия для человеческого сознания. Согласно этому фрагменту, видение Бога является результатом раскрытия Богом самого себя человеку: в этом случае человек служит только пассивным объектом внимания Бога, он не может видеть Бога с помощью собственной силы. Кроме того, все знание, которым человек обладал, исчезает в процессе видения Бога. Когда человек с помощью Бога начинает видеть Бога, он видит Его повсюду. Второй важный аспект этого фрагмента состоит в выражении важного требования — требования единства, осуществляемого двойственной интенцией человека. С одной стороны, он должен видеть в многообразии мира указания и символы Бога, с другой — постоянно сужать разнообразие своей человеческой природы. И если сознание

¹ Другими словами, когда человек видит Бога, ему ничего не нужно, в этом состоянии невозможна деятельность, управляемая запретами и предписаниями. Можно сравнить с известной фразой Августина: «Возлюби Бога и делай, что хочешь». Когда же Бог невидим, то в силу вступают запреты и предписания.

человека творится на этих двух точках — Боге и нем самом — тогда только можно говорить о возможности встречи и единства с Богом, тогда только и возможен *назѝр* как взгляд.

Таким образом, мы можем заключить, что эти два термина соотносятся следующим образом: с одной стороны, *назѝр* — это только подготовительный этап *ру'йа*, но в то же время *назѝр* может рассматриваться как самая полная реализация *ру'йа*, поскольку, говорит ан-Ниффари, конечным итогом осуществленного взгляда служит невыразимая тайна Любви, которая может быть описана термином *ру'йа*.

М. Д. Назарли

«СКРЫТЫЙ ОРНАМЕНТ» СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА: ТРОННЫЕ СЦЕНЫ В РАННЕСЕФЕВИДСКИХ МИНИАТЮРАХ

Искусство миниатюры стран мусульманского Востока по праву можно отнести к одному из самых интересных явлений средневековой культуры.

Эти небольшие картинки удивительно красивы, и не случайно долгие годы они воспринимались специалистами лишь как один из элементов украшения книги, а их глубинный смысл оставался за рамками большинства исследований.

Восхищало в миниатюрах прежде всего их великолепное художественное качество, складывающееся из тонкого рисунка, изысканной композиции и главное — красоты колорита. Кроме того, можно говорить о ювелирной проработке миниатюры и отработанной веками технологии ее изготовления. В придворных мастерских над одной миниатюрой работали сразу несколько художников разных специальностей (каллиграф, орнаменталист, позолотчик, наконец, сам автор композиции), да еще и с подмастерьями, которые растирали краски, готовили кисти, прописывали отдельные фрагменты композиции и т. п. Это была столь ювелирная работа, что на создание одной миниатюры для шахского списка уходило иногда несколько месяцев напряженнейшего труда.

Художники мусульманского Востока великолепно ориентировались в вопросах вероучения, философии, литературы, геометрии, астрологии и даже медицины. Знаменитых авторов уважали правители, их относили к представителям высшей духовной элиты.

Современному зрителю не так легко понять сложный и изысканный «язык» этих мудрецов средневековья. Даже первые попытки ис-

толковать его обнаруживают неожиданный и крайне интересный мир утерянных ныне смыслов мусульманской миниатюры, в наше время скрытых пеленой ее внешней красоты.

Изучая миниатюрную живопись, можно узнать мнение средневекового художника об иллюстрируемом литературном произведении, проследить его трактовку сюжетов и образов. Перед исследователями предстанет сложная, но стройная философско-религиозная система, предполагающая особый взгляд на мир и на место человека в нем, на сущностный смысл как божественных, так и людских деяний.

Из миниатюры можно узнать о том, как ее автор представлял себе устройство мироздания и связь всего созданного между собой. Мастеров интересовала проблема мировой гармонии, и миниатюры, безусловно, отражали их представления о гармонии цвета, числа и формы. Средневековые теоретики считали, что произведение искусства должно иметь не менее семи уровней толкования. Миниатюрная живопись, несомненно, отвечала этим требованиям, и, более того, эти уровни были сложным образом связаны между собой, что создавало особые возможности для их восприятия.

Иначе говоря, миниатюра — это не просто очень изысканное, но и сложное искусство, демонстрирующее весь спектр философско-религиозных, социально-политических, эстетических представлений средневековых художников — величайших мыслителей не только своего времени.

Однако ни в одном из известных трактатов, затрагивающих проблемы миниатюрной живописи мусульманских народов, не сообщается о принципах работы художника. Скорее всего, эта область знаний хранилась в тайне и передавалась лишь по наследству. Не исключено также, что каждый художник самостоятельно вырабатывал свои «секреты мастерства». Именно наличие профессиональных секретов позволяло художникам выступать в роли носителей особого эзотерического знания и тем самым создавать вокруг себя ауру таинственности.

Сопоставление описываемых в средневековых источниках стадий божественного творения с основными принципами построения композиции, используемыми мастерами миниатюрной живописи, обнаруживает очевидные, весьма интересные параллели.

Как показывает композиционный анализ сефевидских миниатюр, мастера придворной школы создавали свои произведения по образу и подобию того, как творился мир.

Для того чтобы продемонстрировать некоторые параллели акту первотворения и показать весь процесс работы художника над ком-

позицией, стоит рассмотреть одну миниатюру — «Приношение Хосрову даров из Индии» из «Большого “Шахнаме” шаха Тахмаспа I» (цв. вклейка, рис. 1). Принцип построения композиции, характерный для этой миниатюры, прослеживается и в других памятниках этого периода.

Особый интерес для настоящего исследования, несомненно, представляет фигура сефевидского монарха (это шах Тахмасп I), изображенного на миниатюре в образе знаменитого сасанидского правителя Хосрова Ануширвана. Дело в том, что шах — не только главный герой рассматриваемой миниатюры, но и крайне важный и значительный персонаж космогонического акта. Сефевидский шах манифестировал собой наивысшее отражение абсолютной гармонии и, следуя концепции «Света Мухаммада», претендовал на активное участие в акте космогонии в качестве «совершенного человека», коим он являлся по всем представлениям, как шиитским, так и суфийским. Поскольку же мир создан по законам космической гармонии, человек — венец творения, а монарх, согласно убеждениям Сефевидов, ближе всех людей находится к источнику Абсолютной Истины, то, следовательно, в фигуре шаха идея космогонической гармонии должна быть выражена наиболее отчетливо. Очевидно, что художники для отражения этой концепции могли задействовать весь арсенал имеющихся пластических средств, среди которых важнейшим представляется сам рисунок фигуры шаха. И действительно, даже первоначальный обмер пропорций этой фигуры позволил обнаружить крайне интересные закономерности.

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что все размеры фигуры шаха, от ширины пера на головном уборе (тадж) до длины стопы, связаны между собой четко выверенными пропорциональными отношениями (цв. вклейка, рис. 2). На средневековом Востоке, начиная от математики вплоть до архитектуры и даже музыки, была достаточно подробно и основательно разработана теория гармонических соотношений; существовало и применялось на практике несколько систем пропорций, использовались различные способы построения гармонических фигур.

Практически все эти пропорции обнаруживают себя в рисунке фигуры шаха. При этом важно отметить, что наиболее последовательно в этой фигуре проявляются отношения $1 : \sqrt{2}$ и $1 : \sqrt{3}$, а остальные встречаются значительно реже, но самое главное заключается в том, что в ней отсутствуют какие-либо случайные размеры, не связанные с системой пропорций.

По законам гармонии выстраивались не только основные части человеческой фигуры, но и более мелкие ее детали, такие как лицо, головной убор, складки на одежде и т. п. Пропорции фигуры шаха образуют очень стройную взаимосвязанную систему, в которой каждому значимому фрагменту соответствует еще не менее четырех-пяти связанных с ним размеров.

Измерять фигуру шаха и находить в ней различного рода пропорциональные соотношения можно практически бесконечно. В этом смысле данный рисунок представляется совершенным. Привычным для современного художника способом рисования (даже с использованием измерительных приборов) создать столь сложно и гармонично выстроенную систему невозможно. Необходим определенный метод, система вычерчивания подобной фигуры.

Теория арабесковости мусульманской культуры как феномена, связанного с арабесковостью мусульманского сознания, достаточно популярна и хорошо разработана на материале различных видов искусства. Можно отметить также, что такие термины, как «накш» и «нигар», означают одновременно и рисунок, и орнамент, и узор. Наконец, можно обратиться к описанным в космогонических трактатах этапам акта первотворения, когда определяется изначальная точка, из которой в дальнейшем возникнет мир; чертится круг, появляются линии, которые сплетаются в орнамент — сначала скрытый, затем явленный.

Художникам предписывалось следовать в своем творчестве этапам акта первотворения — «снимать копию с каждой страницы». Соответственно, остается предположить, что под видимой (явленной) конструкцией рассматриваемого рисунка скрывалась невидимая (скрытая) — орнаментальная.

Эта системная орнаментальная основа и является скрытой частью изображения фигуры шаха. Большинство внутренних сечений фигуры шаха связаны между собой пропорциональными отношениями $1 : \sqrt{2}$ и $1 : \sqrt{3}$. Как известно, прямоугольник со сторонами $1 : \sqrt{3}$ вписывается в круг, радиус которого равен ширине этого прямоугольника. Таким образом, «бытие точки» принимает форму круга, диаметр которого равен ширине фигуры шаха. Ключом дальнейших построений может служить не только уже имеющийся прямоугольник, но и, вероятно, система орнаментов рассматриваемой миниатюры, в основе которых лежит равносторонний шестиугольник.

Однако в настоящем случае важно то, что эта развивающаяся структура создает необходимую для построения фигуры шаха систему пропорций. Если соединить между собой различные углы этой

фигуры прямыми линиями, то внутри нее образуется определенным образом построенная система координат. Эта система и есть тот «первоначальный узор», с помощью которого строится вся фигура, но он сокрыт. Каждая линия этого узора пересечена другими линиями, и точки их пересечений выбраны не случайно. Они разделяют образовавшиеся линии на пропорциональные отрезки, которые связаны между собой описываемой системой пропорций.

Таким образом, можно говорить о наличии отрезка, разделенного в строгом соответствии с пропорциями. Если по точкам деления этого гармонического отрезка выстроить всю фигуру, то и фигура также будет гармонична (цв. вклейка, рис. 3, 4).

Рассмотрев систему построения фигуры шаха, можно обратиться и к общей композиции миниатюры «Приношение Хосрову даров из Индии». Даже первоначальный ее обмер позволил обнаружить ряд интересных закономерностей. Прежде всего это «модульность» фигуры шаха. Иными словами, размеры этой фигуры являются базисными и обнаруживают себя во всех частях рассматриваемой миниатюры, но наиболее важно то, что ширина фигуры шаха шесть раз укладывается в ширине основного прямоугольника миниатюры, а высота ее в шесть раз меньше высоты миниатюры.

Это позволяет построить сетку из прямоугольников, стороны которых соответствуют длине и ширине фигуры шаха. Результат таков: линии этой сетки фиксируют различные конструктивные элементы, значимые для этой композиции.

Кроме того, обмеры композиции позволяют установить, что не только длина и ширина, но и другие размеры фигуры шаха (лица, головы, ног, рук и т. д.), т. е. все возможные конструктивные членения этой фигуры, повторяются в композиции миниатюры.

Наконец, точное соответствие размеров фигуры шаха размерам всей композиции позволяет сделать вывод о том, что отношение ширины основного поля миниатюры (без арки со слоном и обезьяной) к высоте (от нижней рамки до верхушки дерева) также демонстрируют соответствующую систему пропорций. Поскольку все размеры фигуры шаха отчетливо просматриваются во всех элементах миниатюры, то естественно, что размеры эти пропорционально соотносятся между собой. Здесь также доминирующими являются две системы пропорций — $1 : \sqrt{2}$ и $1 : \sqrt{3}$. Кроме того, можно обратить внимание на то, что все отдельно взятые прямоугольники этой миниатюры (окна, двери, заставки, стены, балконы, и пр.) буквально вычерчены по законам пропорций (цв. вклейка, рис. 5, 6, 7).

Можно отметить, что в композиции миниатюры, равно как и в фигуре шаха, явно преобладают системы пропорций $1 : \sqrt{2}$ и $1 : \sqrt{3}$. Этот факт, наряду с тем, что основные размеры фигуры шаха совпадают в пропорциональном отношении с основными размерами миниатюры, позволяет провести крайне интересную реконструкцию.

Если увеличить фигуру шаха ровно в шесть раз, то фигура эта точно впишется в основное поле миниатюры. Данная операция демонстрирует, что основные композиционные членения миниатюры совпадают с основными конструктивными пропорциями фигуры шаха.

Миниатюра, таким образом, оказывается не просто антропометрична, но и, если так можно выразиться, «шахометрична» (цв. вклейка, рис. 8, 9, 10).

Остается сделать вывод, что в основу конструкции композиции положен тот же геометрический прием, что был использован при построении фигуры шаха, а именно шестиугольник, развивающийся до двенадцати-, двадцатичетырехугольников и т. д. И действительно, композиция миниатюры идеально укладывается в такой «орнамент» (цв. вклейка, рис. 11).

В результате вся композиция миниатюры оказывается пронизанной цепочкой гармонически взаимосвязанных величин. Подобное соотнесение микро- и макромиров визуально (можно сказать, геометрически) выражало идею единства Бытия (вахдат-и воджуд), популярную в сефевидский период.

Рассмотренная миниатюра является наглядным выражением концепции «Совершенного человека» (инсан-и камил). Совершенный человек — причина и цель Творения, поскольку в нем, как в зеркале, отражается гармония Абсолюта. Следовательно, Совершенный человек гармоничен, причем в нем, в отличие от «животного человека», атрибуты Божественного совершенства собраны воедино. Совершенный человек, по Ибн Араби (основоположнику этого учения), — это Вселенная в миниатюре (алам-и сагир). Посредством создания Совершенного человека творится весь остальной мир, поскольку он является образцом, и поэтому он одновременно человек-вселенная (инсан-и кабир).

Сефевидский правитель, несомненно, выступал как человек, совершенный и в эзотерическом, и в метафизическом смысле. В миниатюре это отражено не только в системе построения самой фигуры монарха, но и посредством того, что фигура эта является модульной для всей остальной композиции. Иными словами, мир миниатюры—

макрокосм (алам-и акбар) являлся моделью фигуры шаха—Совершенного человека и микрокосма (алам-и асгар), в котором заключена гармония Абсолюта.

Здесь, вероятно, можно говорить об оригинальной (геометрически выраженной) художественной концепции того, что есть мир скрытого и чем он отличается от мира явленного. Рассмотренное изображение имеет видимую и невидимую структуры. В нем явлены размеры, читаемые человеческим глазом, который неосознанно ощущает их эстетическую целесообразность. Это ощущение гармонического есть «ностальгия по скрытому», тяга к Абсолюту. Однако «скрытый узор» — основа и сущность внутренней гармонии — известен лишь Мастеру и не проявлен в изображении. Кроме того, пропорциональные отношения — лишь идея, которую можно чувствовать, разглядывая два отрезка, можно также записать ее в виде формулы, но и то и другое останется лишь знаком идеи. Отрезки могут быть самых разных размеров, а формула будет оставаться прежней. Наконец, могут изменяться и системы орнаментов, но все равно сохранится идея внутренней гармонической связи форм и линий. В результате можно сделать вывод о том, что, в интерпретации сефевидского художника, явленное в миниатюре (сочетание линий, цветов, форм и другие детали) соответствует миру интеллигибельных сущностей, а скрытое (идея их гармоничной взаимосвязи, взаимозависимости, взаимоустройства) соответствует миру высших Смыслов.

Мы рассмотрели принципы композиционно-пространственно-го построения миниатюры «Приношение Хосрову даров из Индии», в которой чисто изобразительными средствами выражены концепция взаимосвязи двух миров — скрытого и явленного, идея единства микро- и макромиров, а в более широком смысле — идея единства Бытия (вахдат-и воджуд), теория «нового творения» (халк-и джадид), Совершенного человека (инсан-и камил). Все это служит еще одним доказательством тому, что Со-творение миниатюры являлось актом космогоническим, в котором Художник выступал в роли Великого Мастера и Творца.

Композиция миниатюры «Приношение Хосрову даров из Индии» лишь позволила подробно рассмотреть модель подобного выстраивания изобразительного текста, которая, естественно, характерна для всех произведений этого периода. В качестве примера можно рассмотреть схемы нескольких миниатюр (цв. вклейка, рис. 12, 12а, 13, 14, 15, 15а, 15б), на которых продемонстрированы другие примеры «шахометричности» этих композиций.

Современная наука не дает пока ответа на вопрос о том, как функционировало это искусство в культуре. Требовало ли оно специальных предпочтений или заказчик понимал (думается, что чувствовал) сокрытые смыслы изображений? Ведь это он сам являлся тем сокрытым, которое художники должны были явить в своих произведениях. Он — основа орнамента, «конспект», совершенство.

Эти изображения устроены так, что носитель культуры оказывается в неожиданном для современного зрителя состоянии. Наверное, это состояние можно назвать полипонятийным. Возможно, именно то, что сегодня называют арабесковостью сознания, позволяло читателям (в семиотическом смысле) «играть» сокрытыми идеями. Миниатюра давала возможность переходить с одного уровня восприятия на другой. Она «мерцала» ими, позволяя зрителю проникнуться высшими смыслами Бытия.



Рис. 1. Приношение Хосрову даров из Индии

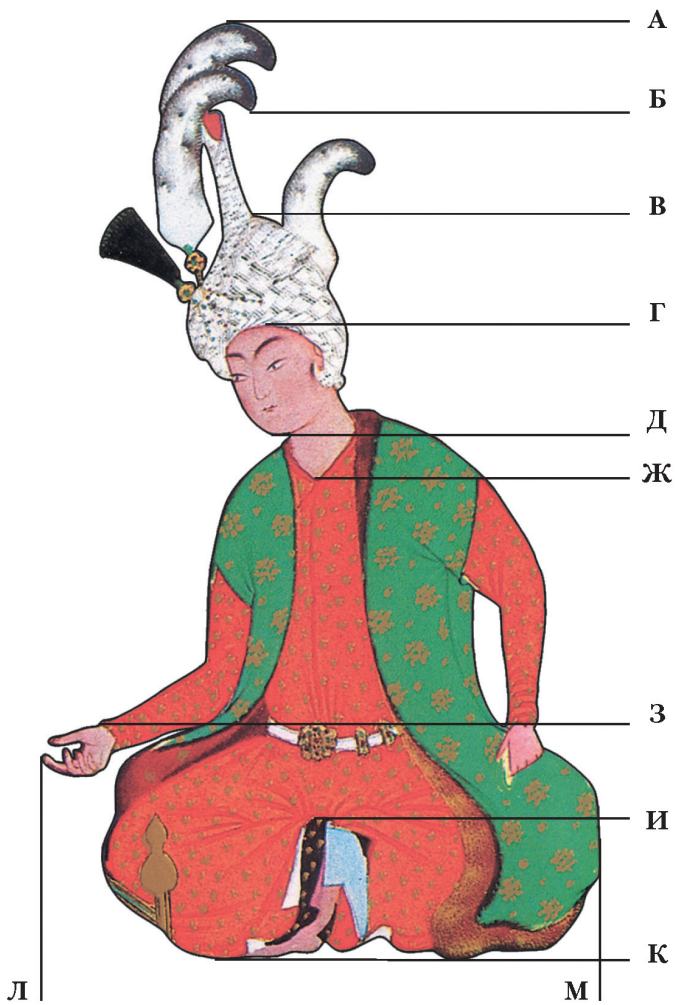


Рис. 2. Схема пропорциональных отношений в фигуре шаха

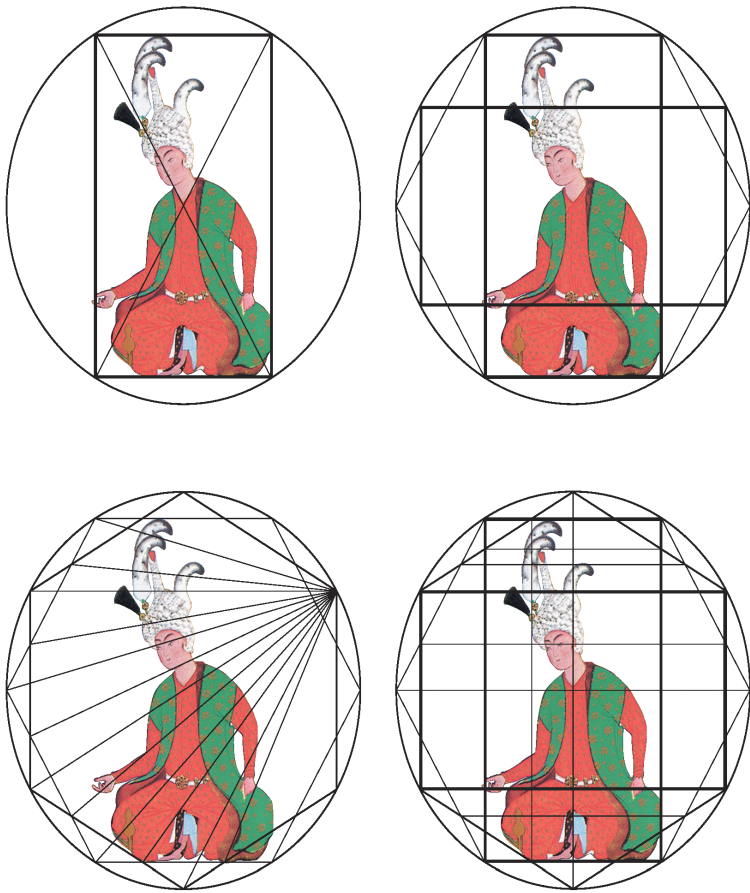


Рис. 3. Реконструкция принципа построения фигуры шаха.
Концепция «скрытого узора»

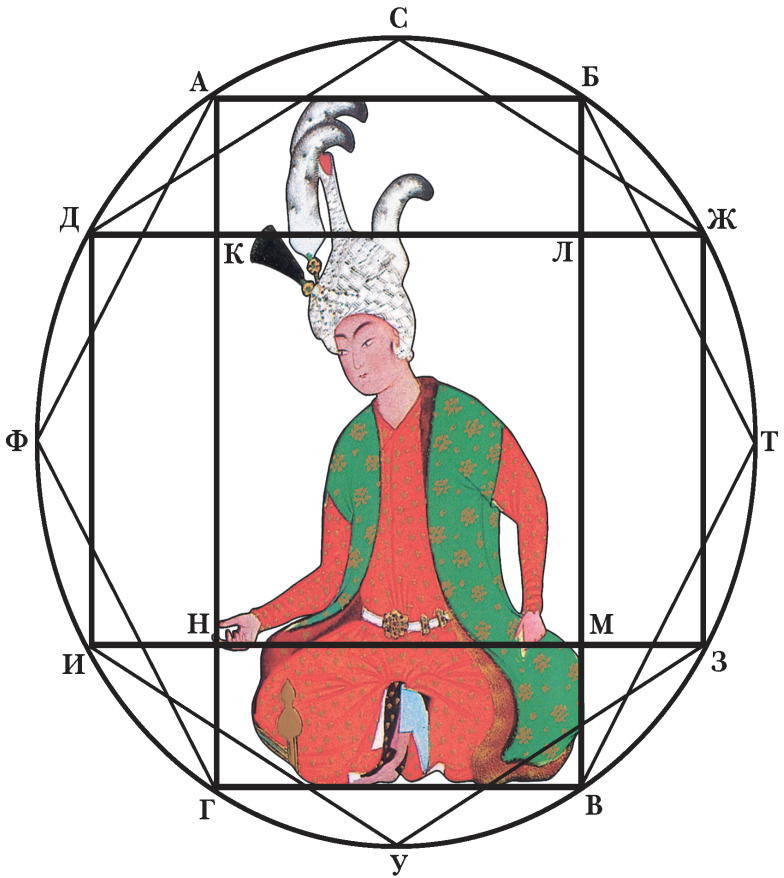


Рис. 4. Реконструкция принципа построения гармоничных отношений в фигуре шаха

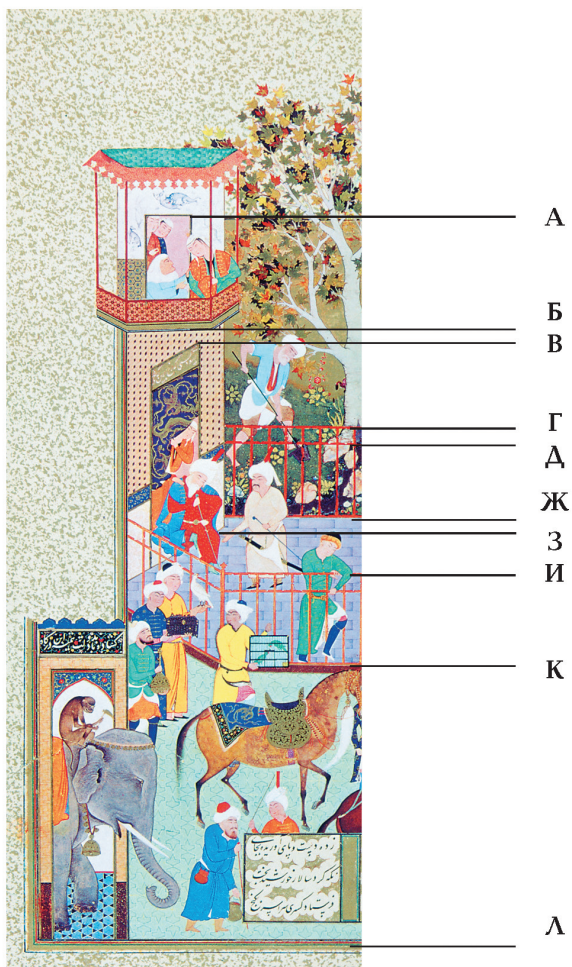


Рис. 5. Схема пропорциональных отношений в миниатюре (левая половина композиции)

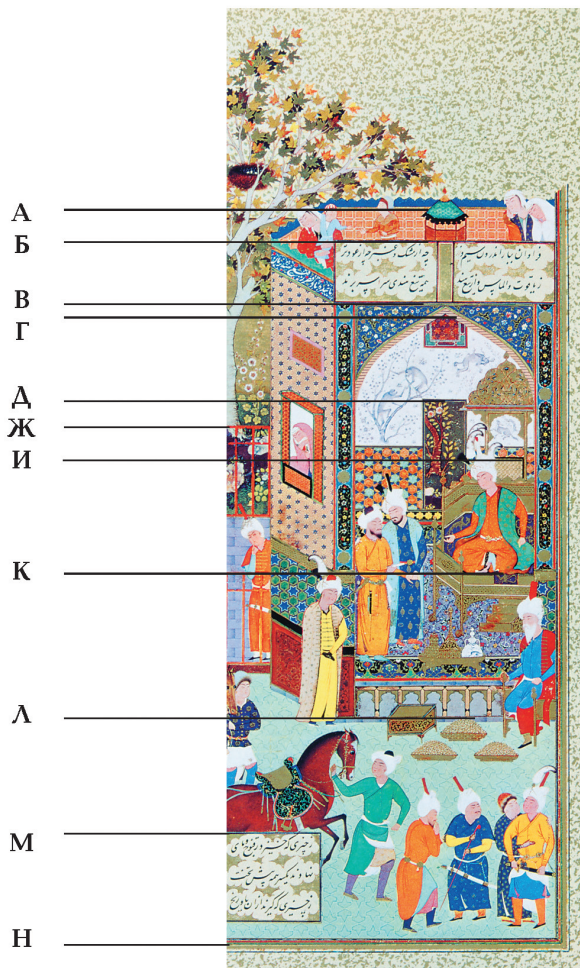


Рис. 6. Схема пропорциональных отношений в миниатюре (правая половина композиции)



Рис. 7. Схема некоторых гармоничных пропорций внутри композиции миниатюры

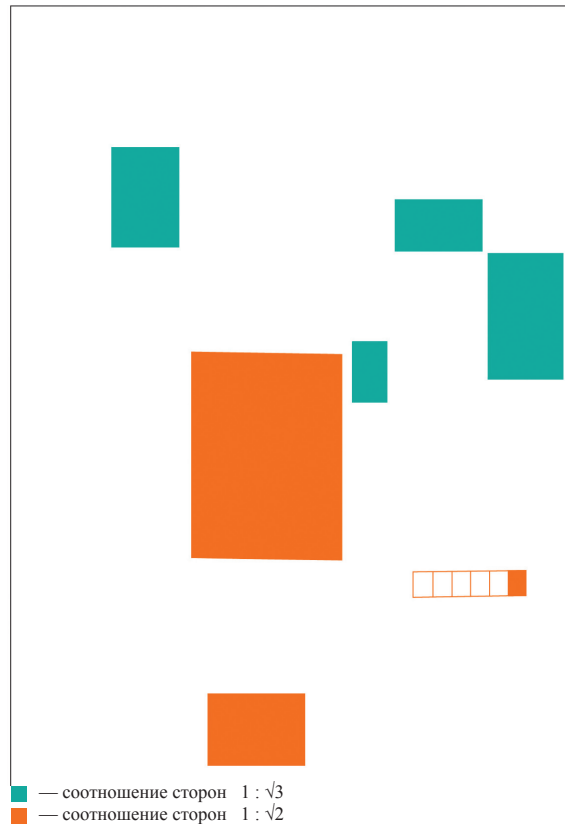




Рис. 8. Схема соотношения размеров реконструируемой фигуры шаха и миниатюры (концепция «Человек-Вселенная»)

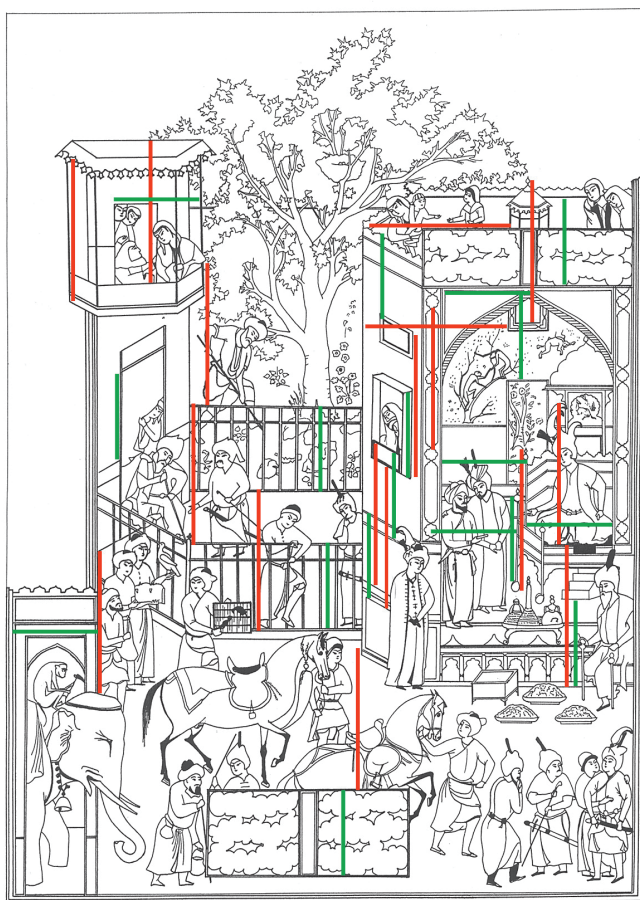


Рис. 9. Схема повторения размеров длины и ширины фигуры шаха в композиции миниатюры (концепция «Совершенного конспекта»)



Рис. 10. Реконструируемый размер фигуры шаха и миниатюра (концепция «Света Мухаммада»)



Рис. 11. Реконструкция принципа построения композиции миниатюры
(концепция «скрытого узора»)



Рис. 12. Фирдоуси подносит свое произведение
сультану Махмуду Газневи (большое «Шахнаме» шаха Тахмасапа I)

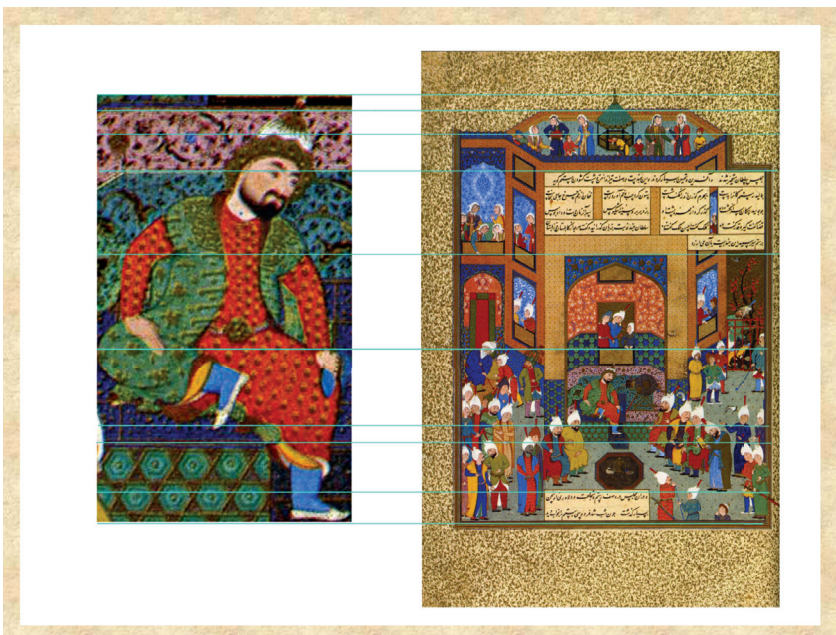


Рис. 12а. Шахометричность миниатюры (см. рис. 12)



Рис. 13. Спор двух мудрецов («Хамсе» Низами 1539—1543)



Рис. 14. Барбад исполняет свои произведения Хосрову («Хамсе» Низами 1539—1543)



Рис. 15. Нушабе демонстрирует Искандару его портрет
(«Хамсе» Низами 1539—1543)



Рис. 15а. Пропорциональность фигур Нушабе и Искандара размерам миниатюры (см. рис. 15)



Рис. 156. Изометричность миниатюры фигурам Нушабе и Искандара (см. рис. 15)