ИСТОРИЯ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Анри Корбэн

пер. с франц. и примечания А. Кузнецова

Оглавление

ПРЕДИСЛОВИЕ 5
I. ИСТОЧНИКИ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ В ИСЛАМЕ 8
1. Духовное толкование Корана 8
2. Переводы 14
II. ШИИЗМ И ПРОРОЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 19
Предварительные наблюдения 19
А. ДВЕНАДЦАТИРИЧНЫЙ ШИИЗМ 23
1. Периоды и источники. 23
2. Эзотеризм 25
3. Профетология 26
4. Имамология 29
5. Гносеология 32
6. Священная история и метаистория 37
7. Скрытый Имам и эсхатология. 40
Б. Фатимидский исмаилизм 42
1. Диалектика тавхида. 42
2. Драма в Небе и рождение времени. 44
3. Циклическое время: священная история и иерархия. 46
4. Имамология и эсхатология 47
В. Реформированный исмаилизм Аламута 49
1. Периоды и источники 49
2. Концепция Имама 51
3. Имамология и философия воскресения 52
4. Исмаилизм и суфизм. 53
III. СУННИТСКИЙ КАЛАМ 55
А. МУТАЗИЛИТЫ 55
1. Истоки 55
2. Учение 57
Б. АБУ"ЛЬ-ХАСАН АЛЬ-АШАРИ 58
1. Жизнь и произведения аль-Ашари 58
2. Учение аль-Ашари. 59
В. АШАРИЗМ 61
1. Колебания ашаритской школы. 61
2. Атомизм 63
3. Вера и разум 64
IV. НАТУРФИЛОСОФИЯ И НАУКИ О ПРИРОДЕ 65
1. Герметизм 65
2. Джабир ибн Хайан и алхимия 66
3. Энциклопедия "Ихван ас-Сафа" 68
4. Разес (Рази), врач и философ. 70
5. Философия языка 72
6. Бируни 75
7. Хорезми 76
8. Ибн аль-Хайтам 76
9. Шахмардан Рази 77
V. ЭЛЛИНИЗИРОВАННЫЕ ФИЛОСОФЫ 78
ВВЕДЕНИЕ 78

1.Аль-Кинди и его ученики 78
2. Аль-Фараби 80
3. Абу"ль Хасан аль-Амири 84
4. Авиценна и авиценнизм 85
5. Ибн Маскуйех. Ибн Фатик. Ибн Хинду. 89
6. Абу"ль Баракат Багдади 89
7. Абу Хамид Газали и критика философии 91
VI. СУФИЗМ 95
1.Предварительные замечания 95
2. Абу Язид Бастами 97
3. Джунейд 98
4.Хаким Термизи 99
5. Халладж 99
6. Ахмад Газали и "чистая любовь" 100
VII. СУХРАВАРДИ И ФИЛОСОФИЯ СВЕТА 103
1. Возрождение мудрости древней Персии. 103
2. Восток Светочей (Ишрак) 105
3. Иерархия миров 106
4. Западное изгнание 108
5. "Ишракийун" 109
VIII. В АНДАЛУЗИИ 111
1. Ибн Масарра и Альмерийская школа. 111
2. Ибн Хазм из Кордовы 113
3. Ибн Бахья (Авемпаций) из Сарагосы 116
4. Ибн аль-Сид из Бадахоса 119
5. Ибн Туфейль из Кадиса 120
6. Аверроэс и аверроизм 122
ЧАСТЬ II 128
ОТ СМЕРТИ АВЕРРОЭСА ДО НАШИХ ДНЕЙ 128
Общий очерк 128
I СУННИТСКАЯ МЫСЛЬ 133
ФИЛОСОФЫ 133
1. Абхари 133
2. Ибн Сабин 133
3. Катиби Казвини 134
4. Рашидаддин Фазлулла 134
5. Кутбиддин Рази 135
БОГОСЛОВЫ КАЛАМА 135
1. Фахраддин Рази 135
2. Иджи 136
3. Тафтазани 137
4. Гургани 137
ПРОТИВНИКИ ФИЛОСОФИИ 138
Ибн Таймийа и его ученики 138
ЭНЦИКЛОПЕДИСТЫ 139
1. Закария Казвини 139
2. Шамсуддин Мухаммед Амоли 140
3. Ибн Халдун 140
II. МЕТАФИЗИКА СУФИЗМА 143
1. Рузбехан Бакли Ширази 143
2. Аттар из Нишапура 144
3. Омар Сухраварди 146
4. Ибн Араби и его школа 147

5. Наджмеддин Кубра и его школа 149
6. Семнани 151
7. Али Хамадани 151
8. Джалаледдин Руми и Мевлевийа. 152
9. Махмуд Шабестари и Шамсуддин Лахиджи 153
10. Абдул-Карим Гили 154
11. Нигматулла Вали Кермани 155
12. Хуруфиты и Бекташи 156
13. Джами 156
14. Хуссейн Кашфи....156
15. Абдулгани Наблуси 157
16. Нур Али-Шах и обновление суфизма в конце XVIII в. 157
17. Захабиты 159
III. ШИИТСКАЯ МЫСЛЬ 160
1. Насираддин Туси и шиитский "Калам" 160
2. Исмаилиты....162
3. Последователи ишраки 164
4. Шиизм и алхимия: Джалдаки 165
5. Интеграция идей Ибн Араби в шиитскую метафизику 166
6. Садруддин Даштаки и Ширазская школа....167
7. Мир Дамад и Исфаханская школа....168
8. Мир Фендерески и его ученики 169
9. Мулла Садра и его ученики. 170
10. Раджаб Али Табризи и его ученики. 172
11. Кази Саид Куми 172
12. От Исфаханской школы к Тегеранской. 173
13. Шейх Ахмад Ахсаи и шайхитская школа в Кермане....175
14. Джафар Кашфи 177
15. Школы Хорасана....178
ПЕРСПЕКТИВА 181

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вначале нужно объяснить в нескольких строчках смысл заглавия и структуру данного исследования. Работая над ним мы не имели предшественников, которые смогли бы проложить нам путь.

1. Прежде всего, мы говорим об "исламской философии", а не об "арабской философии" (термин, превалирующий в исследованиях, начиная со Средних Веков). Пророк Ислама был, конечно же, арабом из Аравии; литературный арабский является языком коранического Откровения, литургическим языком молитвы, языком философской терминологии, использовавшейся как арабами, так и не арабами. В то же время смысл определений эволюционировал на протяжении столетий. В наше время термин "арабский" как в повседневном, так и в официальном употреблении относится к этническому, национальному и политическому концепту, с которым не совпадают ни религиозный концепт "Ислама", ни границы его ойкумены. Арабские и арабизированные народы в настоящее время составляют меньшинство в исламской умме. Вселенский смысл слова "Ислам" не может быть ограничен национальными или этническими профанными рамками. Это очевидно каждому, кто жил в неарабской мусульманской стране.

Нам, конечно, могут возразить, что определение "арабская философия" относится к философским работам, написанным на арабском языке. Ведь литературный арабский язык и в наши дни литургически связывает как неарабские элементы исламской уммы, так и различные национальности большой арабской нации, каждая из которых говорит на определенном диалекте этого языка. К сожалению, это лингвистическое объяснение неадекватно и недостаточно. Если его принять, то становится непонятным, куда отнести таких иранских мыслителей, как исмаилитский философ Насир-и Хосров (XI в.) или Афзалуддин Кашани (XII в.), ученик Насираддина Туси, все произведения которых написаны на персидском языке, не говоря уже о тех философах, начиная с Авиценны и Сухраварди и заканчивая Мир Дамадом (XVII в.) и Хади Сабзавари (XIX в.), творивших то на персидском, то на литературном арабском. Персидский язык и в наши дни не прекратил играть роль языка культуры (например, у исмаилитов Памира он выполняет роль литургического языка). Проводя сравнение с европейской цивилизацией можно привести такой пример: несмотря на то, что Декарт, Спиноза, Кант, Гегель часто писали на латыни, их нельзя рассматривать в качестве "латинских" или романских философов.

Для того чтобы раскрыть мыслительный мир, о котором мы будем говорить ниже, необходимо ввести более широкое определение, которое позволит сохранить духовную всемирность концепта "Ислам" и одновременно удержать на должной высоте значение слова "арабский", неотделимого от пророческого горизонта коранического Откровения. Оставляя в стороне "ортодоксальные" взгляды, ставящие под сомнение "мусульманство" того или иного философа, мы будем говорить об "исламской философии", как о философии, логос и модальности которой сущностно связаны с этой мировой религией, учитывая, однако, что Ислам не исчерпывается рамками канонического права (фикх).

2. Исламская философия не может быть ограничена схемой, традиционно повторяющейся в наших учебниках по истории философии, ограничивающимися несколькими великими именами, ставшими известными в Европе благодаря латинским переводам средневековых схоластов. Безусловно, переводы арабских книг на латынь, выполнявшиеся в Толедо и на Сицилии, были культурным фактом огромного значения, однако они абсолютно недостаточны для того, чтобы ориентироваться в философской мысли Ислама, постичь ее смысл и развитие. Абсолютно неверно говорить о том, что эта мысль кончилась вместе со смертью Аверроэса (1198 г.). Труды мыслителя из Кордовы, переведенные на латинский язык, породили на Западе аверроизм, перечеркнувший "латинский авиценнизм". На Востоке, точнее в Иране, аверроизм остался незамеченным, и

критика философии Газали никогда не рассматривалась как нечто, положившее конец авиценновской традиции.

3. Ход развития и значение философского размышления в Исламе не могут быть поняты, исходя из нашего термина "философия", из значения, которым мы наделяем это слово. Термины фальсафа и файласуф, являющиеся арабской транскрипцией греческих слов и относящиеся к перипатетикам и неоплатоникам первых веков Ислама не являются точными отражениями наших концептов "философы" и "философия". Различие между философией и теологией на Западе восходит к средневековой схоластике. Оно предполагает "секуляризацию", идея которой не могла зародиться в Исламе, потому что мусульманская умма не знала феномена Церкви со всеми соответствующими последствиями.

Как будет отмечено ниже, термин хикмат является эквивалентом греческого слова софия; термин хикмат илахийа является буквальным эквивалентом греческого теософия. Метафизика определяется как нечто, трактующее Илахийат, Divinalia (Божественные Атрибуты). Термин ильм илахи (божественная наука) не может быть переведен как "теодицея". Смысл, вкладывавшийся мусульманскими историками (начиная от Шахрастани в XII в. и заканчивая Кутбиддином Ашкевари в XVII в.) в писания "греческих Мудрецов" позволяет говорить о том, что их мудрость виделась мусульманам исходящей из "Ниши светочей пророчества". Вот почему тот, кто механически переносит на исламский мир отношения между философией и религией, традиционно бытовавшие на Западе, совершает ошибку. Конечно, и в мире Ислама философия знала тяжелые времена, однако сложности были другими, нежели в Христианстве. Философское исследование (тахкик) чувствовало себя в Исламе "как у себя дома" потому, что здесь оно отражало фундаментальный смысл пророчества и пророческого Откровения, с его имплицитными герменевтическими проблемами. Философия в мире Ислама принимает форму "пророческой философии". Вот почему в настоящем исследовании мы отдаем первое место пророческой философии шиизма, подразделяющеся на два главных ответвления: двенадцатиричный имамизм и исмаилизм. Настоящее исследования этих двух философских традиций не имеет аналогов. Мы черпали свою информацию не у "ересиографов", а обращались к первоисточникам.

Соответственно, невозможно объяснить сущность хикмат в Исламе, не касаясь мистики, т.е. суфизма в его различных аспектах (как в аспекте духовного опыта, так и спекулятивной теософии, укорененной в шиитском эзотеризме). Как будет сказано ниже, усилия Сухраварди, а вслед за тем и всей школы Ишракийун, были направлены на то, чтобы объединить философское исследование и личную духовную реализацию. История философии и история духовности в Исламе неразделимы.

4. В данном исследовании мы были ограничены строгими рамками. Невозможно было дать исследование некоторых проблем у определенных философов в развернутом виде. В то же время, говоря о наименее известных доктринах и принимая во внимание то, что наша книга адресована всем философам, а не только востоковедам, мы не могли довольствоваться аллюзиями или ограничиваться простыми упоминаниями из энциклопедического словаря. Хотелось бы верить, что мы дали необходимый минимум информации.

Естественно, привычная схема периодизации истории философии, совпадающая со схемой периодизации истории и подразделяющаяся на три периода: Древний мир, Средние Века, Новое время, неприложима к периодизации истории исламской философии. Столь же неубедительно было бы говорить о том, что Средние века на Востоке длятся по сей день. Существуют более серьезные показатели для характеристики "типа мышления", чем простые хронологические отсылки, и существуют школы исламской мысли, живущие в Исламе от начала этой цивилизации до наших дней. Не нужно забывать и то, что сами исламские мыслители проводили периодизацию по свойственному им плану, основанному на циклах пророчества. Кутбиддин Ашкевари, например, разделил свою историю на три больших цикла: мыслители, предшествующие Исламу; суннитские мыслители; шиитские мыслители.

Мы, в свою очередь, предлагаем свою периодизацию, выделяя три больших периода:

А) Первый период от истоков до смерти Аверроэса (1198 г.). По ряду причин этот период наиболее известен в Европе. Вместе с Аверроэсом в западном Исламе закончилось что-то очень

важное. В ту же эпоху, вместе с Сухраварди и Ибн Араби на Востоке началось что-то, что продолжается и по сей день.

Уже при рассмотрении этого периода мы высветили ряд аспектов, ставших известными только в результате двадцати последних лет исследований. Рамки данного исследования и минимум тех знаний, которые мы должны были дать, заставили нас посвятить ему первую часть исследования.

Б) Второй период растянулся на три столетия, предшествующие сефевидскому ренессансу в Иране. Его основной темой было явление, обозначенное нами как "суфийская метафизика": развитие школы Ибн Араби и школы Наджма Кубра, объединение суфизма с двенадцатиричным шиизмом, с одной стороны, и с реформированным исмаилизмом после разрушения монголами Аламута (1256 г.), с другой.

В) Третий период. Мы уже констатировали, что в западном Исламе после смерти Аверроэса философские исследования ушли в тень. В то же время в XVI в. в эпоху сефевидского ренессанса в Иране произошел плодотворный расцвет мысли, продолжающийся через каджарский период вплоть до наших дней. У нас еще будет возможность поговорить о том, почему этот феномен произошел именно в Иране, в шиитской среде. Иранское исламское мышление дает нам перспективу будущего мусульманской философии.

В первой части данного исследования мы не избежали упоминания многих мыслителей второго и третьего периодов. Ведь невозможно определить сущность шиитской мысли, в том виде, в каком она содержится в учении Имамов первых трех веков хиджры, не привлекая философов, комментировавших это учение. Детальное описание трудов этих мыслителей содержится во второй части книги.

Два дорогих друга, один - иранец-шиит, другой - араб-суннит из Сирии, помогли нам довести до конца написание первой части и снабдили нас драгоценным материалом, использованным в восьми главах этого труда. Это г-н Сейид Хуссейн Наср, профессор филологического факультета Тегеранского университета, и г-н Осман Яхья, научный сотрудник сирийского Центра научных исследований. Нам свойственны общие взгляды на сущность духовного Ислама; нижеследующие страницы призваны их отразить.

Тегеран, 1962 г.

А. Корбэн
Директор Департамента Школы научных исследований при Сорбонне
Директор Франко-иранского института (г. Тегеран)

I. ИСТОЧНИКИ ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ В ИСЛАМЕ

1. Духовное толкование Корана

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

Исламская философия представляет собой прежде всего творение мыслителей, принадлежащих к религиозной общности, характеризующейся кораническим выражением Ахль аль-Китаб : люди, наследующие священную Книгу, т.е. люди, религия которых основана на книге, "ниспосланной с Неба", Книге, открытой пророком и преподанной через этого пророка. Определение "люди Книги" является общим для евреев, христиан и мусульман (зороастрийцы благодаря Авесте также заслуживают этой привилегии; тем, кого называют "Сабеи Харрана"[1] повезло меньше).

Общей для всех этих религий является проблема, заданная объединяющим их религиозным феноменом: феноменом священной Книги, регулирующей жизнь в этом мире и ведущей за его пределы. Первой и последней задачей является понимание подлинного смысла этой Книги. Однако модус такого понимания обусловлен модусом бытия того, кто понимает; соответственно внутреннее состояние верующего обусловлено его способом понимания. Данная ситуация является ситуацией герменевтической, т.е. ситуацией, в которой верующий, открывший подлинный смысл, одновременно начинает подлинную жизнь. Эта подлинность смысла, совпадающая с подлинностью бытия, реальность смысла и подлинность реальности воплощаются в одном из ключевых терминов исламской философии: слове хакикат.

Термин хакикат несет помимо других функций значение подлинного смысла божественных Откровений, т.е. смысла, являющегося сущностным и духовным. Исходя из этого, можно сказать, что феномен "Священной Книги" заключает в себе собственную антропологию, исходит из духовно детерминированной культуры и одновременно стимулирует и ориентирует эту культуру к определенному типу философии. Есть нечто общее в проблемах поиска подлинного смысла в Христианстве и в Исламе, в герменевтике Библии и герменевтике Корана. Но есть также и глубокие различия. Сходства и различия будут рассмотрены в рамках этой книги.

Указание на духовный смысл как на цель подразумевает, что есть смысл, не являющийся духовным, а между ними двумя расположена градация множества смыслов. Все зависит от исходного акта сознания, проецирующего перспективу понимания с законами, ей присущими. Этот акт, посредством которого сознанию открывается герменевтическая перспектива, открывает также мир, который сознанию нужно организовать и иерархизировать. С этой точки зрения феномен священной Книги породил в Исламе и Христианстве перекликающиеся структуры; в конечном счете, в той мере, в которой отличаются друг от друга подходы к подлинному смыслу, отличаются также ситуации и трудности, возникающие в обеих религиях.

Первое, что нужно здесь отметить - отсутствие в Исламе феномена Церкви. Не существует в Исламе и сообщества клерикалов, "отмеченных благодатью", в нем нет догматического Священного Предания, авторитета первосвященника (Понтифика или Патриарха), ни Синода или конклава, защищающего догмы. Со II века, после подавления движения монтанистов

[1] Сабеи Харрана, они же мандеи, небольшая гностическая секта в Северной Месопотамии, сохранившаяся до наших дней, вероятно, последователи гностика Вардесана (III в.н.э.). Исповедуют доктрину о добром Боге и злом демиурге. Особым почитанием сабеев пользуется фигура пророка Иоанна Крестителя.

догматическое учение Церкви вытеснило как пророческую инспирацию, так и свободу духовной герменевтики. С другой стороны взлет и расцвет христианского сознания шли параллельно с пробуждением и ростом сознания исторического. Христианское мышление центрировано первым годом христианской эры: божественное Воплощение отметило приход Бога в историческое время. Последствием этого является повышенное внимание религиозного сознания христиан к историческому смыслу, идентифицированному с буквальным и подлинным смыслом Писания.

Здесь конечно необходимо упомянуть знаменитую теорию четырех смыслов, к которой относятся согласно классической формуле: littera (sensus historicus) gesta docet; quid credas, allegoria; moralis, quid agas; quid speras, anagogia.[2]

Между тем сегодня требуется большая смелость, чтобы лишить силы археологические и исторические открытия во имя духовной интерпретации. Проблема, затронутая здесь, требует комплексного подхода. Встает вопрос: в какой мере Церковь в своих официальных формах может солидаризироваться с господством буквального и исторического подхода? Солидарность с подобным господством ведет к смешению символа и аллегории. Аллегория безобидна; духовный смысл может быть революционным. Есть ли в рамках Церкви сообщества, продолжающие духовную герменевтику и обновляющие ее горизонты? Есть нечто общее в том, как толкуют Книгу Бытия, Исход или Апокалипсис Беме и Сведенборг, и в том толковании Корана, которое присуще шиитам, исмаилитам и двенадцатиричникам, или суфийским теософам школы Ибн Араби. Это общее заключается в перспективе множества планов бытия, множества миров, каждый из которых является символом других.

Религиозное сознание в Исламе центрировано не фактом истории, но фактом метаистории (под этим подразумевается не пост-историческое, но сверх-историческое). Это факт примордиальный, предшествующий нашей эмпирической истории, это божественный вопрос, адресованный человеческим душам, предсуществующим земному миру: "Разве не Господь Ваш Я?" (Коран, 7.171). Радостное согласие, выраженное в ответе на этот вопрос, знаменует собой заключение вечного пакта верности, а призывать людей к верности этому пакту время от времени должны пророки; их периодическое появление формирует "пророческий цикл". Провозглашаемое пророками находит свое выражение в Писании позитивных религий: в божественном Законе, шариате. Встает вопрос: остается ли в вероучении еще что-нибудь помимо этого буквального смысла? И каким образом можно понять подлинный смысл, хакикат?

Знаменитый философ Насир-и Хосров (XI в.), один из великих деятелей иранского исмаилизма, писал по этому поводу: "Позитивная религия (шариат) - это экзотерический аспект Идеи (хакикат), а Идея - это эзотерический аспект позитивной религии... Позитивная религия - это символ (митхаль); Идея - это символизируемое (мамтхуль). Экзотерика - это постоянная пульсация, осуществляющаяся в мировых циклах и периодах; эзотерика - это божественная Энергия, не подчиненная становлению".

Хакикат не может определяться догмами Предания. Но он требует Проводников, Инициаторов, которые ему следуют. Цикл пророчества закрыт; пророков больше не будет. Каким образом религиозная история человечества продолжается после "Печати пророков"? Этот вопрос и ответ на него составляют религиозный феномен шиитского Ислама, в котором профетология дополнена имамологией. Вот почему мы настаиваем на "пророческой философии" шиизма. Она содержит в себе полярность шариата и хакиката; ее миссия заключается в сохранении и спасении духовного смысла божественных Откровений, т.е. тайного, эзотерического смысла. От этого зависит существование духовного Ислама. Иначе произойдет погружение Ислама в процесс, который уже пережило Христианство: процесс вырождения богословских систем в социальные и политические идеологии, вырождения богословского мессианизма в мессианизм социальный.

К сожалению, европейские исследования Ислама грешат именно таким подходом. Не проводился глубокий анализ философских работ. Практически полностью исследователи пренебрегали шиитским фактором, в то время как многие постулаты исламской философии и смысл суфизма не могут быть рассмотрены вне зависимости от смысла шиизма. К примеру,

---

[2] Littera (sensus historicus) gesta docet - буквальный (исторический) смысл Писания, повествующий о деяниях. Quid credas, allegoria - вероучительный, аллегорический смысл. Moralis, quid agas - моральный смысл, "как вести себя". Quid speras, anagogia - анагогический смысл, "смысл чаяний", т.е. повествующий о будущем (лат.).

исмаилитский шиизм, своего рода исламский Гнозис, со своими обширными темами и разработанной лексикой, уже существовал до рождения философа Авиценны и предопределил работы последнего.

Философское мышление в Исламе не сталкивалось с проблемами т.н. "исторического сознания", но основывалось на двойном движении: исхождении от Начала (мабда`) и возвращении к Началу (ма`ад) в вертикальном измерении. Формы мыслятся здесь, скорее, в пространстве, чем во времени. Наши мыслители видят мир не в "эволюции" на горизонтальной плоскости, но в восхождении, прошлое находится не позади нас, но "под нашими ногами". На эту ось нанизаны смыслы божественных Откровений, соответствующие духовным иерархиям, уровням вселенной, открывающимся с порога метаистории. Такое мышление разворачивается, не считаясь с запретами догматического Предания. На этом пути оно может столкнуться лишь с шариатом, в том случае, если им отрицается хакикат. Такое отрицание часто было характерно для буквалистов и докторов исламского права.

Однако не философы открыли эту драматическую страницу. Эта драма началась на следующий день после смерти Пророка. Все учение, преподанное шиитскими Имамами, дошло до нас в виде обширного корпуса, позволяющего нам проследить, почему в XVI в. в сефевидском[3] Иране этой философии суждено было пережить великолепный ренессанс.

На протяжении веков идеи, направляющие шиитскую профетологию не прерывались в своем развитии. Вот темы, вытекающие из нее: утверждение идентичности Ангела Знания (Акль фааль, активный Интеллект) и Ангела Откровения (Рух аль-Кудс, Святой Дух, Ангел Гавриил); тема пророческого знания в гносеологии Фараби и Авиценны; идея о мудрости греческих Мудрецов, происходящей из "Ниши светочей пророчества"; идея о существовании хикмат илахийа, теософии, не являющейся ни философией, ни теологией в обыденном смысле. Именно отделение теологии от философии, восходящее на Западе к латинской схоластике, является первым симптомом "метафизического обмирщения", приведшего к отделению веры от знания и в пределе к идее "двойственной истины", проповеданной если не Аверроэсом, то его последователями-аверроистами; однако этот аверроизм справедливо отделял себя от пророческой философии Ислама. Западной наукой он долгое время рассматривался в качестве последнего слова исламской философии, в то время как он был всего лишь тупиком, эпизодом, игнорировавшимся мыслителями восточного Ислама.

Ограничимся несколькими текстами, содержащими учение шиитских имамов, которые позволят нам понять взаимопроникновение коранической герменевтики и философского размышления. Например, утверждением 6-го Имама Джафара Садыка (ум. 148/765г.): "Божья Книга подразумевает четыре толкования: существует буквальный смысл (ишарат); есть аллюзивное значение (ибарат); существуют тайные смыслы, относящиеся к миру сверхчувственного (латаиф); имеются высокие духовные доктрины (хакаик). Буквальный смысл

---

[3] Сефевиды - шахская династия в Иране (1502-1736 гг.) Возводили свое происхождение к Имаму Мусе Казему (см. ниже). Однако первым достоверно известным предком династии считается все же суфийский шейх из Ардебиля (Иранский Азербайджан) Сефиаддин Ардебили (нач. XIV в.) Его потомок в третьем поколении Хайдар вступил в борьбу с эмиром "белобаранных" туркмен Узун-Хасаном, подчинившим себе пол-Ирана. Третий сын Хайдара, шах Исмаил в 1502 г. выбил туркмен из Тебриза и провозгласил себя шаханшахом. Первым актом Исмаила в Тебризе было введение шитской хутбы с поминанием 12-ти Имамов и публичным проклятием первых трех халифов, что означало провозглашение шиизма официальной религией Персии. В 1503 г. войска шаха Исмаила I заняли Казвин, Кум, Кашан, Исфахан, Шираз и Казерун, в 1504 г. овладели Йездом и Керманом. В 1510 г. совершил поход в Хорасан и одержал блистательную победу над узбеками при Мерве. Сефевиды фактически стали первой национальной династией Ирана после арабского завоевания (650 г.). Два века господства Сефевидов были эпохой наивысшего экономического, политического и культурного процветания средневекового Ирана. Сефевидская монархия со столицей в Исфахане превратилась в одну из трех великих империй Востока (наряду с Османским султанатом и Государством Великих Моголов в Индии). Одной из главных причин постоянных войн Сефевидов с турками-османами были религиозные разногласия, связанные с преследованиями шиитов в Турции и суннитов в Иране.

Династия Сефевидов фактически прекратилась после восстания афганцев под руководством Махмуда; афганцы завоевали Герат и Мешхед, разбили шаха Хуссейна и после семимесячной осады в 1722 г. овладели Исфаханом. В 1730 г. Надир-Кули, тюрк из племени афшаров, под предлогом восстановления власти Сефевидов захватил в свои руки верховную власть, а в 1736 г. присоединил к ней и шахский титул. См. С.Лэн-Пуль. Мусульманские династии, в кн. Абуль-Гази Багадур-хан. Родословное древо тюрков. Ташкент, 1996 г.; И.П. Петрушевский. Ислам в Иране VII-XVI веках. М., 1966 г.

предназначен для всей общины правоверных (авамм). Аллюзивное значение касается элиты (хавасс). Тайные смыслы доступны Друзьям Бога (Авлийа). Высокие духовные доктрины могут быть познаны лишь пророками (анбийа, мн.ч. от наби)". Или согласно другому объяснению: буквальный смысл постигается прослушиванием; аллюзия - духовным пониманием; тайные смыслы - благочестивым созерцанием; высокие доктрины ведут к интегральной реализации Ислама.

Эти постулаты перекликаются со словами 1-го Имама Али ибн Аби Талиба (ум. 660 г.): "Не существует ни одного стиха в Коране, который не имел бы 4-х смыслов: экзотерического (захир), эзотерического (батин), предельного (хадд), относящегося к божественному замыслу (моттала). Экзотерический - для пересказа; эзотерический - для внутреннего понимания; предельный объявляет о дозволенном и недозволенном; божественный замысел - это то, что Аллах предполагает реализовать в человеке посредством каждого стиха".

Эти четыре смысла равны по количеству упомянутым выше католическим. Однако они несут в себе другую нагрузку: смысловое различие является производным от человеческой духовной иерархии, уровни которой обусловлены внутренними способностями. Имам Джафар намекает также на 7 модальностей "нисхождения" (раскрытия) Корана, затем определяет 9 возможных способов чтения и понимания коранических текстов. Этот эзотеризм ни в коем случае не является позднейшим измышлением, поскольку он был присущ уже учению первых Имамов.

В согласии с 1-м Имамом один из наиболее знаменитых сподвижников Пророка Абдулла ибн Аббас воскликнул однажды посреди огромного количества людей, собравшихся на горе Арафат (в 12 милях от Мекки), намекая на аят Корана 65.12 (относящийся к творению Семи Небес и Семи Земель): "О, люди, если бы я дал Вам тот комментарий этого аята, который услышал от Пророка, Вы бы забросали меня камнями!" Этот пример хорошо характеризует отношение буквалистского и законнического Ислама к Исламу эзотерическому. Он облегчит понимание шиитской профетологии, приведенной ниже.

К самому Пророку восходит хадис, ставший кредо всех эзотериков: "У Корана есть внешнее проявление и скрытая глубина, экзотерический и эзотерический смыслы; эзотерический смысл, в свою очередь, таит в себе еще один эзотерический смысл (эта глубина в глубине, подобная картине небесных Сфер, каждая из которых содержит другую); и так далее - 7 эзотерических смыслов". Этот хадис является фундаментом как шиизма, так и суфизма. Та`лим, инициатическая функция, которой наделен Имам, не может быть отождествлена с церковным авторитетом в Христианстве. Имам, "Божий человек", является посвященным; та`лим принадлежит к сфере хакаик (мн.ч. от хакикат), т.е. эзотерики (батин). Наконец, это функция 12-го Имама (Махди, скрытого Имама, ожидаемого Имама), который в конце нашего Эона полностью раскроет эзотерический смысл всех божественных Откровений.

Эзотерическая идея, составляющая суть шиизма, плодотворно развивалась и за пределами собственно шиитской среды, среди суфиев-мистиков и среди философов. Мистическое погружение достигалось неоднократным произношением коранического текста в надежде найти его подлинный смысл. Однако это не было чисто суфийским новшеством. Можно привести пример Имама Джафара, ученики которого каждый день в тишине медитировали над канонической молитвой (салат). "Я не прекращаю повторять этот стих до тех пор, пока я слышу Ангела, произносящего его Пророку".

Здесь нужно отметить, что наиболее древний духовный комментарий к Корану составлен на основе учения шиитских Имамов их учениками. Эти труды были затем собраны суфиями. Тексты 1-го и 6-го Имамов заняли достойное место в предисловии к мистическому комментарию Рузбехана Бакли из Шираза (ум. 1209 г.), собравшего помимо результатов личного мистического опыта свидетельства своих предшественников (Джунейда, Сулами и т.д.) В XII в. Рашид ад-дин Майбуди составил монументальный комментарий на персидском языке, состоящий из тафсира и та`виля. Вместе с комментарием (Та`вилят), составленным представителем школы Ибн Араби Абдураззаком Кашани они составляют 3 наиболее знаменитых комментариев ирфани (мистико-гностическое объяснение Корана).

Хадису о "семи эзотерических смыслах" посвящен анонимный опус (датирован 1331 г.), показывающий, что семь смыслов соответствуют степеням, на которые разделяются взыскующие

Духа, а каждому из этих уровней соответствует свой модус бытия и свое внутреннее состояние. Эта функция семи смыслов соответствует семи духовным степеням, которым посвятил свой комментарий Семнани (ум. 1336 г.).

Скажем больше. Не комментируя Коран полностью, многочисленные философы и мистики размышляли над хакикатом отдельных сур и стихов (аят о Свете, аят о Троне). Все это вместе составляет значительный корпус литературы. Еще Авиценна написал Тафсир к многим стихам. Приведем, например, начало его комментария к предпоследней, 113 суре Корана: "Я прибегаю к Господу рассвета" (113.1). Т.е.: к тому, кто осветил мрак небытия светом бытия, к примордиальному Принципу, к самодостаточному Бытию. И этот рассвет, вытекающий из его абсолютного блага, является первым намерением, присущим ему. Первая из сущностей, исходящих из него, (первый Интеллект) является его первым исхождением (эманацией). Зло не существует нигде кроме как в тьме, сокрытой от светового излияния Первой Сущности, т.е. в замутненности, характерной для субъекта, произошедшего из его сущности". Эти строки показывают, как и почему духовное толкование Корана заняло свое место среди источников философского мышления в Исламе.

Данная работа не позволяет процитировать здесь другие подобные примеры (анализ философских и мистических Тафсиров остается задачей для будущих исследователей). В монументальной работе Муллы Садра из Шираза (ум. 1640 г.) фигурирует шиитский Тафсир нескольких сур Корана, занимающий целых 700 страниц. Его современник Сейид Ахмад Алави составил философский Тафсир на персидском языке. Абу`ль Хасан Амили Исфахани (ум. 1726 г.) составил сборник тавилей (Мират аль-Анвар, Зеркало светочей), настоящие пролегомены ко всей шиитской герменевтике Корана. Шайхитской школе принадлежит большое количество комментариев ирфани к отдельным сурам и стихам. Нужно упомянуть и большой комментарий, составленный в наши дни в Иране шейхом Мухаммедом Хуссейном Табатабаи.

В начале XIX в. другой шиитский теософ Джафар Кашфи поставил своей задачей духовную герменевтику. Этот автор объясняет, что герменевтика подразделяется на три степени: тафсир, тавиль и тафхим. Тафсир в строгом смысле этого слова является буквальным толкованием; он составляет основу канонических исламских наук. Тавиль (этимологически означает "приводить" вещь к своей причине, своему архетипу, асль) является осью духовной направленности и божественного вдохновения. Наконец, тафхим (буквально "заставляющий понять", высшая герменевтика) - это наука, основой для которой является акт Понимания Богом и инспирация (ильхам), для которой Бог является одновременно субъектом, объектом и целью, или источником, органом и сущностью. В связи с этим он подразделяет философские школы согласно степеням понимания. Тафсир, исходя из понимания хакиката, соотносится со школой перипатетиков. Тавиль соответствует философии стоиков (хикмат аль-Равак), т.к. эта наука открывает Завесу, вуаль (хиджаб, равак, Стоя; остается проследить идею влияния стоической философии на философскую мысль в Исламе). Тафхим или трансцендентная герменевтика - это восточная мудрость (хикмат аль-Ишрак), которую разрабатывали Сухраварди и Мулла Садра.

Уже анонимный опус, процитированный нами выше, позволяет проникнуть в суть такой герменевтики, правила которой были сформулированы шиитскими Имамами. Толкование Корана задается вопросами: о чем говорит этот текст на определенном языке и в определенное время, какую вечную истину он открывает? И как разворачивается процесс этого Откровения?

Эти вопросы, поставленные теософом-мистиком, можно лучше понять в контексте той смуты, в которую ввергла мусульманское общество в IX в. школа мутазилитов. Основным вопросом для этой школы был: "Сотворен Коран или несотворен?" Согласно богословам-мутазилитам Коран сотворен. В 833 г. халиф Мамун принял эту доктрину и развязал жестокие преследования против ее противников-ортодоксов, продолжавшиеся 15 лет. Однако затем халиф Мутаваккиль принял ортодоксальную точку зрения и стал преследовать уже мутазилитов. Для философа-мистика сама постановка подобного вопроса представляется неправильной. Обе альтернативы - сотворенный или несотворенный - не замечают, что разворачиваются в разных состояниях реальности, не противоречащих друг другу. Все ведь зависит от способности постичь истинное соотношение между Словом Божьим и словом человеческим. К сожалению, ни официальные власти, занимавшие в конфликте то одну, то другую сторону, ни богословы-диалектики, вовлеченные в

спор, не располагали философской подготовкой, достаточной для того, чтобы разрешить эту проблему. Все усилия великого богослова Абу"ль Хасана аль-Ашари были направлены на обращение к вере, "отвергающей вопрос как".

Западному философу или критику гораздо удобнее иметь дело с теологами Калама, чем с философами ирфани, не умещающимися в обычные рамки. Западный философ убеждает мусульманского мыслителя отказаться от духовной герменевтики в пользу исторической критики, пересадить его на чуждую ему почву, навязать ему точку зрения, исходящую из чуждых ему предпосылок современной западной философии. Западник, к примеру, стремится понять Пророка, исходя из его окружения, образования, способностей. Теософ-мусульманин же задается другим вопросом: как истина может быть исторической, и каким образом история является истиной?

Главная забота философа-ирфани - соотнести гносеологию с профетологией, чтобы трансформировать божественное Слово в человеческое высказывание. Герменевтик ирфани старается понять пророков, особенно Пророка Ислама, размышляя над модальностями связи пророка не со своим временем, но с вечным Источником, из которого исходит послание, Откровение, воплощающееся в тексте. Дилемме, которой одержим историцизм, философ ирфани противопоставляет утверждение о том, что вечная сущность Корана, его хакикат - это божественное Слово или Логос (Калам аль-Хакк), неотделимый от божественной Сущности и пребывающий вместе с ней в вечности без начала и конца.

Несомненно, что в данном случае мы имеем дело с событиями, совершающимися в вечности. Но для чего тогда упоминаются конкретные события? Не абсурдным ли представляется говорить о словах или поступках Авраама или Моисея еще до того как Авраам или Моисей были приведены к земному существованию? Об этом пишет Семнани, настаивая (здесь он основывается на аяте Корана 41.53) на техническом различии между заман афаки, количественным временем объективного мира, гомогенным и протекающим во внешней истории, и заман анфоси, качественным внутренним временем души. Прежде и после в двух этих временах имеют разное значение. Существуют совершенно реальные события, не имевшие места в эмпирической истории. Сейид Ахмад Алави также замечает, столкнувшись с этой проблемой, что при восприятии вечных структур последовательность форм уступает их одновременности. Время становится пространством. Эти мыслители предпочитают рассматривать формы в пространстве, нежели во времени.

Все предыдущие размышления призваны показать способ Понимания, постулируемый толкованием духовного смысла, обозначенный термином тавиль. Шииты и особенно исмаилиты изначально должны были быть особенно искушенными в науке тавиль. Чем более для нас явственно, что тавиль несвойственен нашему обыденному мышлению, тем более он заслуживает нашего внимания. В мире, свойственном ему, он не несет в себе ничего искусственного.

Слово тавиль составляет вместе со словом танзиль пару контрастных, но взаимодополняющих терминов. Собственно танзиль обозначает позитивную религию, писание, продиктованное Пророку Ангелом. Оно спускает Откровение из высшего мира. Тавиль наоборот означает возврат, возвращение к истоку, возвращение к истинному и изначальному смыслу писания. "Это значит возвратить вещь к своему истоку. Тот, кто практикует тавиль, возвращает возвещенное из его внешнего проявления (экзотерики, захир) к своему смыслу, хакикат" (Калам-э Пир). Тавиль - это внутреннее духовное толкование, толкование символическое, эзотерическое. Толкование подразумевает ведущего (толковника, Имама для шиитов), под процессом толкования подразумевается исход (ср. с исходом из Египта), исход из метафоры и из поклонения букве, исход из ссылки, с Запада экзотерического проявления на Восток тайной и изначальной идеи.

Для исмаилитского гнозиса исполнение тавиля неотделимо от нового духовного рождения (виладат руханийа). Толкование текстов (экзегесис - древнегреч.) неотделимо от экзегесиса души. В практике оно воплощается как наука Весов (мизан). С этой точки зрения алхимический метод Джабира ибн Хайана является всего лишь частным случаем применения тавиля: скрыть явное, проявить потаенное. Другие пары терминов также формируют лексику исламской философии. Маджаз - это фигура речи, метафора, в то время как хакикат - это истина, реальность. Буква сама по себе является метафорой Идеи. Захир - это экзотерическое, проявленное, буквальная

явленность, Закон, вещественный текст Корана. Батин - это тайное, эзотерическое. Текст Насира-и Хосрова, приведенный выше, постулирует эту полярность.

Короче говоря, во всех трех парах терминов - шариат и хакикат, захир и батин, танзиль и тавиль, речь идет об отношении символа к символизируемому. Это строгое соответствие должно уберечь нас от смешивания символа и аллегории. Аллегория - это более или менее искусственное соотнесение частных вещей с абстракциями, доступное и другими способами. Символ - это единственно возможное отображение символизируемого. Он никогда не может быть дешифрован один раз и навсегда для всех. Символическое восприятие оперирует с трансмутацией непосредственных (чувственных, буквенных) данных; оно делает их прозрачными, транспарентными. Если при транспаренции, переносе произошла ошибка, невозможным становится переход с одного плана на другой. Соответственно, без множественности состояний бытия, составляющих восходящую перспективу, символическое толкование теряет смысл, оборачивается функциональной и смысловой ошибкой. Такое толкование предполагает теософию миров, каждый из которых символизирует другой: миры духовные и сверхчувственные, макрокосм или Homo Maximus (Инсан Кабир) и микрокосм. Подобная философия "символических форм" получила замечательное развитие не только в теософии исмаилитов, но и в трудах Муллы Садра и его школы.

К этому необходимо добавить, что способ мышления, предполагаемый тавилем, соответствует общему типу философии и духовной культуры. Тавиль приводит к жизни образное сознание, которое было описано уже философами Ишракийун, а Мулла Садра придал ему главенствующую функцию и поэтическую ценность. Это справедливо не только для Корана, но и для Библии: для некоторых читателей, размышляющих над их текстами, эти Книги содержат не только явный смысл. Это не искусственная мыслительная конструкция, но факт инициатической апперцепции, несводимой к одному значению, как несводим к ней какой-либо цвет или звук. На этом факте основана значительная часть персидской литературы, ее эпоса и лирической поэзии. Данный процесс начался с символических рассказов Сухраварди, пример которому подал Авиценна. "Жасмин Верных любви" Рузбехана из Шираза с начала до конца свидетельствует о восприятии пророческого смысла красоты творений, с помощью фундаментального и продолжающегося тавиля чувственных форм. Тот, кто понял Рузбехана, не удивится тому, что большое количество иранских читателей придает мистический смысл стихотворениям своего великого соотечественника Хафиза Ширази.

Эти короткие замечания позволяют понять, почему Коран способствовал философским размышлениям в мусульманской среде. Аяты Корана повлияли на философскую культуру Ислама потому, что гносеология здесь вытекает из профетологии и потому, что "метафизическое обмирщение", восходящее на Западе к латинской схоластике, здесь не имело места.

Итак, если "пророческое" качество данной философии вытекает из этого источника, то его структура унаследована из предыдущего философского наследия, получившего новую жизнь и оригинальное развитие благодаря многочисленным поколениям переводчиков.

2. Переводы

Здесь идет речь о культурном феномене огромного значения. Его можно определить как усвоение Исламом всего предшествующего культурного наследия, как западного, так и восточного. Произошел грандиозный круговорот: Ислам получил греческое наследие (как аутентичное, так и апокрифическое) и передал его в XII в. на Запад трудами переводчиков школы Толедо. Размах и последствия этих переводов с греческого на сирийский, с сирийского на арабский и с арабского на латинский можно сравнить с последствиями перевода буддийского канона махаяны с санскрита на китайский или с переводами с санскрита на персидский в XVI и XVII вв. под влиянием реформ шаха Акбара.

Можно выделить два центра этой деятельности. 1) С одной стороны работа непосредственно сирийцев, осуществлявшаяся в среде арамейского населения юга и запада иранской сасанидской Империи. Она касалась, главным образом, философии и медицины. Кроме того, не должно быть проигнорировано наследие несториан в части как христологии, так и толкования (влияние Оригена на богословие Эдессы), повлиявшее, например, на шиитскую имамологию. 2) С другой

стороны греко-восточная традиция, развивавшаяся на севере и востоке сасанидской империи, т.е. работы, касающиеся, главным образом, алхимии, астрономии, философии и естественных наук, понятых как "тайные науки".

Для того чтобы понять роль учителей греческой философии для мусульман, выполненную сирийцами, нужно немного представлять себе историю сирийского языка и культуры и пережитые ими метаморфозы.

Знаменитая "Персидская школа" в Эдессе была основана тогда, когда император Иовиан уступил персам город Нисибис (именно здесь работал Проб, первый переводчик греческих философских трудов на сирийский). В 489 г. византийский император Зенон закрывает школу из-за ее несторианских симпатий. Учителя и студенты, оставшиеся верными несторианству, находят убежище в Нисибисе, где основывают новую школу, ставшую главным богословским и философским центром. Кроме того, на юге империи сасанидский государь Хосров Ануширван (521-579 гг.)[4] основал в Гондишапуре школу, преподавали в которой, главным образом, сирийцы (именно из Гондишапура позже пришел ко двору халифа Мансура врач Георгий Бахт-Иешу). Если принять во внимание, что в 529 г. император Юстиниан закрыл Афинскую школу, а 7 последних ее представителей-неоплатоников эмигрировали в Иран, то в канун Хиджры (622 г.) философский мир Востока состоял уже из многих элементов.

Наиболее знаменит в то время был Сергий из Раш Айны (ум. в Константинополе в 536 г.), развивший большую активность. Этот несторианский проповедник, написавший большое количество собственных работ, перевел на сирийский большое количество трудов Галлиена и книг Аристотеля по логике. С другой стороны можно назвать ряд сирийских писателей-монофизитов, таких как Буд (переводчик на сирийский "Калилы и Димны"), Ахудеммех (ум. в 575 г.), Север Себохт (ум. в 667 г.), Яков из Эдессы (633-708 гг.), Георгий, "епископ арабов" (ум. в 724 г.). Сирийских писателей и переводчиков интересовали, главным образом логика (Павел Перс посвятил трактат по логике Хосрову Ануширвану) и учебники по истории философии, выполненные в форме собрания афоризмов. Увлеченные платоновским учением о душе, они часто ставили Платона в один ряд с восточными отцами церкви. Это, несомненно, повлияло на идею о греческих "провозвестниках Ислама", греческих мудрецах, вдохновленных из "Ниши светочей пророчества".

В свете греко-сирийских переводов, грандиозная переводческая работа, предпринятая, начиная с III в. хиджры, выглядит уже не нововведением, а улучшенным и дополненным продолжением трудов предшественников. Кроме того, еще в доисламские времена на Аравийском полуострове проживало большое количество врачей-несториан, выпускников Гондишапурской академии.

В 765 г. был основан Багдад. В 832 г. халиф Мамун основал "Дом мудрости" (Байт аль-хикма), руководство которого было поручено Яхье ибн Масуйех (ум. 857 г.), преемником которого был его ученик, знаменитый Хунайн ибн Исхак (809-873 гг.), выходец из арабского христианского племени Ибад. Хунайн, несомненно, является наиболее знаменитым переводчиком греческих трудов на сирийский и арабский; необходимо упомянуть также имена его сына Исхака ибн Хунайна (ум. 910 г.) и племянника Хобайша ибн аль-Хасана. Они создали настоящую лабораторию переводов, чаще всего с сирийского на арабский, много реже на арабский непосредственно с греческого. Вся арабская философская и богословская терминология была выработана здесь в течение XI в. Не стоит забывать, что эти слова и концепты и в наши дни живут собственной жизнью в арабском языке.

Должны быть упомянуты и имена других переводчиков: Яхья ибн Батрик (нач. IX в.); Абдул-Масих бен Абдалла бен Наима аль-Химси (т.е. из Эмессы, 1-я половина IX в.), сотрудник философа аль-Кинди и переводчик "Софистики", "Физики" и "Теологии" Аристотеля; великий Коста ибн Лука (820-912 гг.), уроженец Баальбека, древнего сирийского Гелиополя, грек и

[4] Сасаниды - последняя великая династия доисламского (зороастрийского) Ирана (220-652 гг.). В состав сасанидской монархии входили помимо собственно иранских земель Кавказская Албания, Армения и Месопотамия. Государство Сасанидов славилось невиданной для Средневековья веротерпимостью. В 485г. после официального осуждения Православной церковью в Византии несторианской ереси, гонимые несториане нашли убежище в Иране, открыв духовные академии в Гондишапуре и Бит-Запате. Хосров Ануширван (521-579 гг.) - выдающийся шаханшах из династии Сасанидов. Подавив восстание маздакитов, восстановил политическое единство страны. Покровительствовал наукам и искусствам.

православный христианин. Философ и врач, физик и математик, Коста перевел, помимо прочего, комментарии Александра Афродисийского и Иоанна Филопона к "Физике" Аристотеля, частично комментарии к трактату De generatione et corruptione[5], и трактату псевдо-Плутарха De placitis philosophorum[6].

Среди его собственных работ - трактат "О различии между душой и духом" и несколько работ по оккультным наукам, курьезным образом повлиявших на психотерапевтов наших дней.

Говоря о X в., нужно упомянуть об Абу Бишре Матта аль-Каннаи (ум. 940 г.), христианском философе Яхье ибн Хади (ум. 974 г.), его ученике Абу Хайре аль-Хаммаре (род. 942 г.). Особо нужно отметить школу "Сабеев Харрана", расположенную в окрестностях Эдессы. Книга псевдо-Маджрити изобилует драгоценными сведениями об их астральной религии. Свою духовную родословную они возводили к Гермесу и Агатодаймону. В их доктринах сочетаются древняя астральная религия халдеев, математические и астрономические штудии, неопифагорейские и неоплатонические духовные доктрины. В VIII-X вв. эта школа была представлена очень активными переводчиками. Наиболее знаменит среди них Табит ибн Корра, большой поклонник астральной религии, автор замечательных трудов по математике и астрономии.

Данный труд не позволяет детально рассказать об этих переводах: известных нам только по названию (упомянутых в большой библиографии ибн аль-Надима в X в.), рукописных и уже изданных. В общем, работа переводчиков касалась, главным образом, творений Аристотеля и комментариев к нему Александра Афродисийского и Фемистия (различие во взглядах этих комментаторов было хорошо известно исламским философам. Его акцентирует Мулла Садра. Равным образом Книга ламбда Метафизики повлияла на теорию множества небесных Двигателей). Здесь не место обсуждать, что из аутентичных работ Платона было известно мусульманам, однако философ аль-Фараби дал превосходное описание платоновской философии с характеристиками каждого диалога.

Нужно подчеркнуть также значительное влияние апокрифов. Первое место здесь занимает знаменитая "Теология", приписывавшаяся Аристотелю, и представляющая собой парафраз 3-х последних "Эннеад" Плотина, основанная на сирийской версии, восходящей к VI в., эпохе неоплатонизма, процветавшего как в несторианской среде, так и при дворе Сасанидов (к этой эпохе относится корпус произведений, приписываемых Дионисию Ареопагиту). Это произведение, на котором базируется исламский неоплатонизм, объясняет желание многих исламских философов согласовать Аристотеля и Платона. Однако, многие из них, начиная с Авиценны с его "Записками", содержащими замечательные разъяснения к "восточной философии", выражали сомнения в принадлежности этого произведения. В знаменитом пассаже из "Эннеад" (4;8;1) ("часто просыпаясь в самом себе") философы-мистики находили намек на небесное восхождение (мирадж) Пророка, опыт которого воспроизводился суфиями в качестве венца усилий божественного Мудреца, Странника, Одиночки. Эту "экстатическую. Молитву" из "Эннеад" Сухраварди приписывал самому Платону. Она оказала сильное влияние на Мир Дамада (ум. 1631 г.). Кази Саид Куми (XVII в.) в Иране посвятил "Теологии" Аристотеля очередной комментарий.

Liber de Pomo[7], в которой Аристотель излагает своим ученикам учение Сократа из "Федона", также пользовалась большим успехом. Наконец нужно упомянуть приписывавшуюся Аристотелю "Книгу о чистом благе" (переведена на латынь в XII в. Жераром из Кремоны под заголовком Liber de causis[8] или Liber de expositione bonitatis purae[9].

Это отрывок из Elementatio theologica[10] неоплатоника Прокла.

---

[5] De generatione et corruptione - "О возникновении и порче" (лат.)

[6] De placitis philosophorum - "О мнениях философов" (лат.)

[7] Liber de Pomo - "Книга о плоде (результате)" (лат.)

[8] Liber de causis - "Книга о причинах" (лат.) Как известно, согласно Аристотелю, каждая вещь обязана своим возникновением сочетанию четырех причин: материальной, формальной, действующей и целевой.

[9] Liber de expositione bonitatis purae - "Книга, трактующая о чистом Благе". Нужно вспомнить, что, согласно Платону (диалог "Федр"), высшим эйдосом, т.е. эйдосом эйдосов является эйдос (идея) чистого Блага.

[10] Elementatio theologica - "Первоосновы теологии", трактат известного неоплатоника поздней античности Прокла (V в.) Русский перевод содержится в книге А.Ф. Лосев . История античной эстетики. Поздняя классика. М., 1974 г.

Невозможно даже кратко упомянуть здесь обо всех псевдо-Платонах, псевдо-Плутархах, псевдо-Птолемеях и псевдо-Пифагорах, являющихся источниками исламской алхимии, астрологии и естественных наук. Лучший очерк этих книг дают Поль Краус и Юлиус Руска.

Благодаря Руске нам известна концепция единства вещей, долгое время господствовавшая в исламском мире. Сирийцы не были единственными посредниками при передаче философских и медицинских знаний, а влияния шли не только из Месопотамии в Персию, но и обратно. Нельзя забывать о влиянии, которым пользовались иранские ученые, астрономы и астрологи, при дворе Аббасидов. Существование многочисленных иранских технических терминов, например нушадер (аммоний) с большой вероятностью свидетельствует о том, что посредников между греческими алхимиками и Джабиром ибн Хайаном нужно искать в иранских центрах греко-восточной традиции.

Багдадская школа ибн Масуйеха была обязана своим основанием Навбахту Иранцу и Машалле Еврею. Абу Сахль ибн Навбахт был директором Багдадской библиотеки при Харуне аль-Рашиде и переводчиком астрологических трудов с пехлеви на арабский. Подобные переводы с пехлеви (среднеперсидского) имели очень большое значение. Ведь работы вавилонянина Тевкра и римлянина Веттия Валенса по астрологии были в свое время переведены на пехлеви). Одним из наиболее знаменитых переводчиков был ибн Мукаффа, иранец, перешедший из зороастризма в ислам. Заслуживают упоминания многие ученые из северо-восточного Ирана (Хорасана и Табаристана), а также из "внешнего Ирана" (Центральной Азии): Омар ибн Фаррухан Табари (друг Яхьи Бармекида); Фазл ибн Сахль из Серахса (к югу от Мерва); Мухаммед ибн Муса Хорезми, отец "арабской" алгебры (его труд датирован 820 г.), однако, бывший также далеко от арабского мира, как далеко Мекка находится от Хивы; Халид Марварруди; Хабаш Мервази (т.е. из Мерва); Ахмад Фергани (Альфраганус средневековой Европы), родом из Ферганы в верховьях Сырдарьи; Абу Машар Балхи (Альбумасар латинских источников), родом из Бактрианы.

В Бактриане началась деятельность Бармекидов (эта семья в 752-804 гг. вершила все дела в Халифате), предопределившая иранское влияние при дворе Аббасидов. Имя предка этой семьи "Бармак" означало наследственного великого жреца буддийского храма Наубехар (санскритское нова вихара, "новый монастырь") в Балхе, где по легенде находился первый Храм Огня. Балху, "матери городов", разрушенному и отстроенному вновь Бармаком в 726 г., досталось большое наследие греческой, зороастрийской, буддийской, манихейской и несторианской культур. Короче говоря, очаги математики и астрономии, астрологии и алхимии, медицины и минералогии, находились в городах великого пути на Восток, по которому прошел некогда Александр.

Существование многих технических терминов иранского происхождения говорит о том, что пришли они в северо-восточный Иран задолго до проникновения мусульманства. Астрономы и алхимики, врачи и астрологи с середины 8в. слетались отсюда на свет духовности, зажженный Исламом. Этот феномен объясняется тем, что ортодоксальная христианская Церковь не нашла ничего лучше, чем приговорить эти науки к уничтожению. На Востоке условия были иными, нежели в Римской империи (как в Западной ее части, так и в Византии). Чем дальше на Восток, тем больше ослабевало влияние Вселенской Церкви. Здесь уже появлялся феномен культуры, которую Шпенглер определил как "магическую"[11], впрочем, не совсем удачно квалифицировав ее как арабскую, что совершенно неадекватно характеризует объединяемые ей культурные традиции. К сожалению, как заметил Руска, наша классическая филология замыкается на определенной

[11] "Магическая культура - территориально и географически наиболее срединная в группе высших культур, единственная, которая в пространственном и временном отношении соприкасается почти со всеми другими. Поэтому все вообще строение целостной истории в нашей картине мира полностью зависит от того, познаем ли мы внутреннюю форму магической культуры, которая была подменена внешней... Как раз в случае магической культуры мы имеем разительнейший пример того, что ни одна история литературы не совпадает с одним языком. Здесь имелась замкнутая группа магических национальных литератур, проникнутых одним духом, однако существовавших на нескольких языках, среди которых имелись также и античные. Существуют талмудическая, манихейская, несторианская, иудейская, даже неопифагорейская национальные литературы, однако никакой эллинской или ивритской нет в природе". О. Шпенглер Закат Европы, т.2 М.,1998 г., с.194-195. В категорию "магической" культуры данный автор объединял культурные феномены, существовавшие на Ближнем и Среднем Востоке в первое тысячелетие нашей эры (византийское православие, позднеантичный неоплатонизм, иранский маздеизм, гностицизм и даже ранний Ислам).

границе, не позволяющей ей различить общность культурного континуума по обе границы Византии.

Это замечание приводит нас к необходимости внимательнее отнестись к уже упоминавшимся сирийским переводам греческих философских текстов и отметить научный вклад северо-восточного Ирана в "магическую" культуру. Здесь необходимо упомянуть и о еще одном явлении, определяемом словом "гнозис". Есть нечто общее между христианским гнозисом на греческом языке, иудейским гнозисом, и гнозисом исламским (шиитским и исмаилитским). Более того, сейчас мы узнали о влиянии христианского и манихейского гнозиса на исмаилизм. Нельзя сбрасывать со счетов и следы древних теософских доктрин зороастрийского Ирана. Интегрированные в структуру философии ишраки гениальным Сухраварди, они не исчезли и в наши дни.

Все это позволяет нам дать описание исламской философии под новым углом зрения. Действительно, если бы Ислам был только законнической религией шариата, философы вообще не нашли бы в ней места. Между тем на протяжении столетий они не переставали доказывать свою правоту в прениях с докторами права. Наконец, если интегральный Ислам является не просто юридической и экзотерической религией, но открытием потаенной, эзотерической реальности (батин), проникновением в нее и претворением ее в действие, то положение философии и философов в нем обретает совсем другой смысл. Особенно хорошо это представлено в исмаилитской версии шиизма, настоящем заострении исламского гнозиса, дающей в толковании знаменитого "хадиса могилы" адекватное определение роли философии в этой ситуации: она и есть та самая могила, в которой богословие умирает, чтобы воскреснуть в теософии, божественной мудрости (хикмат илахийа), гнозисе (ирфан).

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

Подобный эскиз не должен быть раздробленным. Мы дадим полную зарисовку двух главных ответвлений шиизма. И т.к. прояснить доктринальные принципы святых Имамов нам могут только шиитские мыслители (Хайдар Амоли, Мир Дамад, Мулла Садра) наше изложение охватит временной промежуток от I до XI века Хиджры. Однако такое историческое развертывание только углубит основную проблему исламской философии, заданную в самом начале.

II. ШИИЗМ И ПРОРОЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Предварительные наблюдения

Предварительные наблюдения, проведенные нами ранее и касающиеся коранического тавиля как источника философского размышления в Исламе, указывают на то, что система духовной жизни и философского созерцания в мусульманской культуре не сводится только к учениям эллинизированных философов (фаласифа), суннитских богословов Калама и суфиев. Нужно отметить, что во всех исследованиях по мусульманской философии никогда не принимается во внимание решающее влияние шиитских доктрин на расцвет философской мысли в Исламе. У большинства востоковедов встречаются недомолвки и предубеждения по отношению к проблемам шиизма, граничащие с враждебностью и сходные с игнорированием этих проблем в суннизме. Эти недомолвки сейчас уже невозможно объяснить отсутствием доступа к источникам. На протяжении последних 30 лет осуществляется публикация больших исамилитских трактатов. Со своей стороны иранцы постоянно издают значительные труды шиитов-двенадцатиричников. Ситуация побуждает к некоторым предварительным размышлениям.

Большая ошибка заключается в объяснении философских текстов шиитской традиции политическими и социальными обстоятельствами, принадлежащими к внешней истории и игнорировании религиозного феномена шиизма, проистекающего из другого источника. Даже если объединить все внешние обстоятельства, их сумма не даст в итоге первичный религиозный феномен (Urphaenomenon), также ни к чему несводимый, как не сводится ни к чему какой-либо цвет или звук. Первое и последнее объяснение шиизма можно извлечь только из самого шиитского сознания, его мировосприятия. Тексты, принадлежащие самим Имамам, свидетельствуют о заботе понять подлинный смысл божественных Откровений, т.к. эта подлинность удостоверяет в конце концов и подлинность человеческого существования: смысл его происхождения и будущих судеб. То, что этот вопрос был поставлен в Исламе почти изначально, является заслугой шиитов. Нужно выводить основные темы философского размышления из шиитского религиозного сознания.

Ислам является пророческой религией; выше было уже приведено определение мусульман как "людей Книги" (ахль аль-Китаб). Подобное мышление ориентировано прежде всего на Бога, который открывает себя в книге посредством послания, продиктованного Ангелом пророку о единстве и трансцендентности Бога (тавхид). Все размышления философов и мистиков вращаются вокруг этой темы. Во-вторых, мышление ориентировано на личность того, кто получает и передает это послание, на условия, предполагающие такое получение. Размышление над этими предпосылками приводит к теологии и профетологии, антропологии и гносеологии, не имеющих себе равных. Концептуальная оснастка, заимствованная благодаря переводам с греческого на арабский, действительно повлияла на ход такого размышления. Однако это частность. Возможности арабского языка привели к развитию проблем, поставленных в греческих текстах. Не надо забывать, что некоторые великие исмаилитские творения, например, Абу Якуба Седжестани, предшествуют трудам Авиценны. Вся диалектика тавхида (двойное отрицание), также как и проблемы профетологии, здесь основаны на собственных данных, без отсылок к греческой модели. Соответственно, профетология и теория пророческого знания увенчивают гносеологию великих эллинизированных философов, таких как аль-Фараби и Авиценна.

Шиитское мышление изначально подпитывалось философией пророческого склада, соответствовавшей пророческой религии. Пророческая философия постулирует мышление не ограниченное ни историческим прошлым, ни буквой, фиксирующей догматическое учение, ни горизонтом рациональной логики. Шиитское мышление ориентировано на ожидание не открытия нового шариата, но полной манифестации всех тайных смыслов божественных Откровений.

Ожидание этой манифестации воплотилось в ожидание прихода "скрытого Имама" ("Имама этого времени", скрытого в настоящее время согласно двенадцатиричному шиизму). Вслед за закрытым отныне циклом пророчества следует новый цикл, цикл валайат, раскрытием которого будет этот приход. Пророческая философия сущностно эсхатологична.

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

Все предыдущие наблюдения ставят перед нами следующую дилемму: можно ли ограничить Ислам правовой и юридической интерпретацией, религией закона, экзотерикой (захир)? Если ответ будет утвердительным, нет смысла говорить о какой-либо философии. Или подобная экзотерика, захир, является лишь оболочкой внутреннего, эзотерического, батин? Если да, то весь смысл мусульманской практики меняет окраску, т.к. буква позитивной религии обретает смысл только в хакикате, духовной реальности, являющейся эзотерическим смыслом божественных Откровений. Этот эзотерический смысл нельзя сконструировать с помощью логики. Силлогизмы здесь бессильны. Это не диалектика понятий Калама, отказавшаяся от символов. Скрытый смысл можно передать только путем науки духовного наследия (ильм иртхи). Это духовное наследие представлено огромным корпусом творений шиитских Имамов, являющихся наследниками пророков (26 томов ин-фолио в издании Маджлиси). Слово сунна (традиция) для шиитов в отличие от суннитов включает в себя и интегральное учение Имамов.

Каждый из Имамов являлся в свою очередь "Хранителем Книги" (Кайим аль-Коран), объясняющим и передающим своим ученикам тайный смысл Откровений. Это учение является источником исламского эзотеризма. Абсурдно говорить об этом эзотеризме в отрыве от шиизма. Этот парадокс имеет в Исламе свое соответствие. В суннитском Исламе, действительно, содержится эзотерическое учение, но своим появлением оно обязано шиитскому меньшинству. Однако в науке принято игнорировать эзотерическое учение Имамов, пренебрегать им, давать шиизму уродливое определение пятого мазхаба, ставя его в ряд с четырьмя юридическими мазхабами суннитского Ислама. Пафосом шиизма на протяжении столетий была борьба с этим мнением за интегральную сущность шиитской доктрины, которую вели Хайдар Амоли, Мулла Садра Ширази, вся школа шайхи и ведут многие выдающиеся шейхи наших дней.

Цикл пророчества закрыт; Мухаммед был "Печатью пророков" (Хатым аль-анбийа), последний из тех, кто принес человечеству новый шариат (Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус). Но для шиитов конец пророчества (нубувват) был началом нового цикла, цикла валайата и Имамата. Другими словами профетология находит необходимое завершение в имамологии, главным выражением которой является валайат. Этот термин нельзя перевести каким-то одним словом. Он изначально присутствует в учении Имамов. В их текстах часто повторяется: "Валайат - это эзотерика пророчества (батин аль-нубувват)". Фактически это слово означает "дружбу", "защиту". Авлийа Аллах (по-персидски Дустан-э Худа) - это "Друзья Бога" и "Возлюбленные Бога"; в строгом смысле слова это пророки и Имамы, элита человечества, которой божественное вдохновение открывает свои тайны. "Дружба", которой одаривает их Бог, делает из них духовных Ведущих человечества. Вверяя себя их водительству, каждый из их адептов приходит к самопознанию и соучаствует в их валайате. Идея валайата говорит об инициатическом руководстве со стороны Имама, посвященного в тайны доктрины; она охватывает идею знания (ма"рифат) и идею любви (мухаббат). Такое знание само по себе является спасительным. В этом аспекте шиизм безусловно является гнозисом ислама.

Цикл валайат (мы отныне будем употреблять это комплексное понятие без перевода) является циклом Имамов, следующих за Пророком, т.е. батин, следующего за захир, хакиката, следующего за шариатом. Это ни в коем случае не означает догматического руководства (для шиитов-двенадцатиричников Имам в настоящее время скрыт). Хочется остановиться подробнее не на последовательности, а на одновременности шариата и хакиката, где первый дополняется последним, т.к. раскол между различными ветвями шиизма проходит по этой линии. Двенадцатиричный шиизм, а во многом и исмаилизм эпохи Фатимидов[12] сохраняет равновесие

[12] Фатимиды являлись потомками Фатимы, дочери Пророка. Основателем династии был исмаилитский имам Убейдуллах, потомок седьмого исмаилитского имама Мухаммеда ибн Исмаила, возглавивший исмаилитское восстание в Сирии в 900 г. После неудачи восстания бежал в Египет, а потом в Магриб. В Тунисе он использовал

между шариатом и хакикатом, пророчеством и Имаматом, не разделяя батин и захир, в то время как реформированный исмаилизм эпохи Аламута настаивает на превосходстве Имамата над пророчеством. Но если батин без захира ведет к ультра-шиизму, то захир без батина извращает интегральный Ислам посредством буквализма, который отвергает наследие батин, наследие, переданное Пророком Имамам.

Таким образом, батин как эзотерическое содержание знания и валайат как тип духовности, постулируемый этим знанием, сопрягаются для того, чтобы дать в шиизме исламский гнозис, именующийся в персидском языке ирфан-э шии, шиитский гнозис. Захир находится к батину в таком же отношении как религия закона (шариат) к религии духа (хакикат), как пророчество (нубувват) к валайату. Это слово часто переводится как "святость", а слово вали как "святой". Эти термины имеют точный канонический смысл только на Западе; нет никакой необходимости в том, чтобы употреблять их в мусульманском мире. Это будет только провоцировать путаницу. Удачнее было бы говорить о цикле валайат как о цикле духовной Инициации и об Авлийа Аллах как о "Друзьях Бога". Никакая история исламской философии не может обойти молчанием эти вопросы. Они никогда не трактовались в суннитском Каламе, превышая его возможности. Они не вытекают из греческой философии. Тексты, восходящие к Имамам имеют скорее некоторую близость и некоторое пересечение с античным Гнозисом. Если принять во внимание изначальный расцвет профетологии и имамологии в исламском мире, то неудивительно, что эти темы нашли свое отражение и у фаласифа.

Изучение исмаилизма и открытие трудов шиитского теолога суфизма Хайдара Амоли (VIII/XIV в.) побуждают по-новому поставить вопрос об отношении шиизма к суфизму. Это вопрос чрезвычайной важности, т.к. он дает перспективу всей исламской духовности. Суфизм - это, прежде всего, попытка интериоризации коранического Откровения, разрыв с религией, где господствует только буква Закона, усилие, направленное на то, чтобы оживить интимный опыт Пророка в ночь Мираджа; достижение условий тавхида, т.е. такого состояния сознания при котором Бог сообщает устами правоверного мистерию своего единства. Кажется, что шиизм и суфизм как попытки выхода за пределы чисто юридической интерпретации шариата и восхождения к батину, направлены на достижение одних и тех же целей. Были и суфии шиитского происхождения - такие как группа из Куфы или шиит по имени Абдак, первым носившим имя суфия. А затем из уст некоторых Имамов прозвучало суровое осуждение суфизма.

Что же произошло? Было бы неверным противопоставлять т.н. "теоретический" гнозис шиитов мистическому опыту суфиев. Смысл валайата, сформулированный самими Имамами, делает такое противопоставление недействительным. Кажется, однако, что суфизм - это ловкая попытка использовать предмет и его название без отсылок к истокам. Нет, наверное, ни одной темы исламского эзотеризма, не затронутой шиитскими Имамами в их беседах, уроках, проповедях. С этой точки зрения многие страницы Ибн Араби могут быть прочитаны как написанные шиитским автором. Это не мешает ему трактовать валайат в отрыве от своего происхождения и своих основ. Этот вопрос был фундаментально исследован одним из наиболее знаменитых шиитских учеников Ибн Араби Хайдаром Амоли.

Долгое время было трудно говорить о том, что же все-таки случилось, учитывая, что источники были утеряны. Уже Тор Андреа отметил, направленность суфийской профетологии исключительно на личность Пророка. Темы же, вытекающие из собственно имамологии, были убраны для того, чтобы не оскорбить религиозных чувств суннитов. Упоминание о человеке, являющемся Полюсом (Кутб) и Полюсом Полюсов, свидетельствовало о невозможности избавиться от шиитских корней. Невозможно объяснить быстроту, с которой исмаилизм после

недовольство берберов внутренней политикой местной династии Аглабидов (суннитской). Берберы восстали, и сокрушили в 909 г. господство Аглабидов. В январе 910 г., в Раккаде Убейдуллах был провозглашен имамом-халифом, повелителем правоверных (амир аль-муминин) и Махди. Новая династия приняла название Фатимидов. Халифат Фатимидов (910-1171 гг.) стал грозной силой, особенно после покорения ими богатого Египта (969 г.). Фатимидский халиф аль-Муизз основал там новый город аль-Кахира (Каир) рядом с Фустатом (старый Каир) и перенес туда свою столицу. К концу X в. под властью исмаилитского Фатимидского халифата находились большая часть Магриба, Ливия, Египет, Палестина, Сирия, Хиджаз. Наивысшего могущества достиг при халифе аль-Мустансире (1036-1094 гг.). Последний фатимидский халиф Адид Абу-Мухаммед Абдалла был свергнут в 1171 г. своим главнокомандующим, эмиром Саладином. См. И.П. Петрушевский. Ислам в Иране, с.283.

падения Аламута (как до этого исмаилиты Сирии) надел "рубище" суфизма, не говоря об общности их происхождения.

Если мы отмечаем в суннитском суфизме отказ от изначального шиизма, нужно ли искать далее причины осуждения суфизма Имамами? С другой стороны, следы шиитского суфизма не теряются; можно упомянуть о суфизме с истинно шиитской направленностью,- начиная с Саадуддина Хамуйех в XIII в. и вплоть до иранского суфизма наших дней. В то же время мы видим шиитов-гностиков, использовавших суфийскую лексику и технику, но не принадлежавших к определенному суфийскому тарикату или конгрегации. Это случай Хайдара Амоли, Мир Дамада, Муллы Садра Ширази и многих других вплоть до всей школы шайхи. Этот тип духовности, развивающийся, начиная с Ишрака Сухраварди, и сочетающий внутреннюю духовную аскезу с солидным философским образованием.

Отношение шиитов к суфиям объясняется также порой организацией тариката и ролью шейха, узурпирующего функции невидимого Имама, порой суфийским агностицизмом, вырождающимся в ленивое невежество или моральную распущенность. С другой стороны, сами упомянутые выше подвижники, защитники шиитского гнозиса (ирфан-э шии) часто становились мишенью для правоведов-факихов, стремившихся свести богословие к вопросам юриспруденции. Битва за духовный Ислам против буквалистской религии Закона, которую вело шиитское меньшинство, а также суфии и фаласифа, определяет всю историю исламской философии. Ставкой в ней было спасение духовности, которой угрожала социализация.

Необходимость рассказать на нескольких страницах о фазах и толкованиях этой борьбы обязывает нас к предельной концентрации. Слово шиизм (по-арабски шийа, группа адептов) означает сообщество преданных идее Имамата, воплотившейся в личности Али ибн Аби Талиба[13] (кузен и зять Пророка, муж его дочери Фатимы) и его наследников, составляющих цикл валайата, следующий за циклом пророчества (шиизм является официальной религией Ирана на протяжении пяти столетий). Слово Имам (не путать с иман, верой) означает того, кто идет впереди. Это ведущий. Оно одновременно означает ведущего молитву в мечети; используется для того, чтобы обозначить руководителя школы (например, Платон как "имам философов"). Но с шиитской точки зрения в последних случаях это слово употребляется лишь как метафора. В строгом смысле слова этот термин употребляется лишь по отношению к членам Семьи Пророка (Дома Пророка, ахль аль-байт), называемым "непорочными"; для шиитов-двенадцатиричников это "Четырнадцать Пречистых" (ма`сум), т.е. Пророк, Фатима и Двенадцать Имамов.

Нужно также упомянуть здесь о доктринах двух главных ветвей шиизма: двенадцатиричного шиизма или имамизма и семиричного шиизма или исмаилизма. И та и другая ветвь имеют вполне сознательное символическое значение. В то время как двенадцатиричная имамология символизируется 12 созвездиями Зодиака (также как и 12 родниками, забившими из скалы после удара посоха Моисея), семиричная имамология исмаилизма символизируется 7 планетарными Небесами и их подвижными звездами. Имамизм выражает постоянный ритм: каждый из шести великих пророков имел 12 Имамов; исмаилитский гнозис относит число 12 к ходжатам Имама. Для имамизма "плерома Двенадцати" уже достигнута. Последний из них был и остается Двенадцатым Имамом, Имамом этого времени (сахиб аль-заман); это Имам "непостижимый чувствами, но присутствующий в сердце", присутствующий одновременно в прошлом и в будущем. Идея "скрытого Имама" выражает религию невидмого личного ведущего.

---

[13] Али ибн Аби Талиб был одним из шести наиболее близких к Пророку Мухаммаду людей и одним из десяти сахабов Пророка, которым еще при жизни был обещан рай. Религиозный до энтузиазма, он был искренен и честен; в делах морали отличался редкой щепетильностью, был чужд честолюбия и стяжания. Имам Али был воином, поэтом и чудотворцем. К концу правления халифа Османа рядовые мусульмане, возмущенные складывающейся олигархической диктатурой мунафиков (лицемеров) выбрали Али, которому было уже за 50, руководителем своей партии (аш-шийа, шийа"т Али). В 657 г. войско Али встретилось при Сиффине с сиро-арабским войском Муавийи (лицемерами). На второй день битвы правое крыло войска Али разбило и потеснило войско Муавийи. В войске Али был отряд "чтецов Корана" (курра), знавших Коран наизусть. Это были активные и храбрые бойцы. Муавийю от полного поражения спасла хитрость: он велел прикрепить к копьям своих воинов свитки Корана и призвал к "суду Книги Божьей". Али остановил битву и под давлением своих советников вступил в переговоры с противником. Это привело к расколу в рядах шиитов и появлению шиитов-хариджитов (республиканцев). В 661 г., выходя из мечети в Куфе, Али был смертельно ранен в голову саблей хариджита Ибн Мульджама. Там же, с. 45.

Вплоть до 6-го Имама, Джафара аль-Садыка, шииты-двенадцатиричники и исмаилиты почитают одну и ту же линию Имамов. Это принципиально, т.к. основные темы шиитского гнозиса основаны на учении 4-го, 5-го и 6-го Имамов (Али Зайн аль-Абидина, ум. в 714 г., Мухаммада Бакира, ум. в 733 г., Джафара Садыка, ум. в 765 г.). При исследовании истоков шиизма нельзя отделять одну ветвь от другой. Причиной их разделения стала преждевременная смерть молодого Имама Исмаила, уже названного его отцом Джафаром Садыком своим преемником. Адепты-энтузиасты, группировавшиеся вокруг Исмаила, принесли присягу на верность его маленькому сыну, Мухаммеду ибн Исмаилу, дав начало ультра-шиизму. Их стали называть исмаилитами по имени их Имама. Другие, напротив, выразили верность новому 7-му Имаму, брату Исмаила Мусе Казему, получившему инвеституру от своего отца. Они хранили верность Семье вплоть до 12-го Имама, Мухамеда аль-Махди, сына Имама Хасана Аскари, таинственным образом исчезнувшего в день смерти своего отца. Это шииты-двенадцатиричники.

А. ДВЕНАДЦАТИРИЧНЫЙ ШИИЗМ

1. Периоды и источники.

Не существует синхронизма между трудами, развивающими мысль двух главных ветвей шиизма: двенадцатиричного имамизма и семиричного исмаилизма. В то время как исмаилизм известен с начала X в., со времени Убайдуллы аль-Махди (296/909-322/933гг.), основателя фатимидской династии в Египте, представлявшей собой временный триумф учения, принесший фатальные для него последствия в духовном плане, двенадцатиричный шиизм шел сквозь столетия, вплоть до воцарения Сефевидов в Иране в XVI в. через испытания, превратности и преследования, которым подвергалось религиозное меньшинство. Однако это меньшинство выжило благодаря непреклонной воле рассматривать себя в качестве свидетелей подлинного Ислама, верных учению святых Имамов, "хранителей тайны Божьего Посланника". Интегральное учение Имамов составляет обширный корпус, Сумму, служившую источником вдохновения для шиитского мышления на протяжении столетий. Это мышление расцвело на почве религии пророков, не будучи результатом какого-либо внешнего воздействия. Вот почему оно занимает привилегированное место в ансамбле, определяемом термином "исламская философия". Вот почему многие поколения шиитских богословов занимались собиранием трудов, восходящих к Имамам для того, чтобы составить из них корпус, установить правила, гарантирующие подлинность "цепей передачи" (иснад).

Можно разделить историю шиитской философии на 4 основных периода:

1-й период охватывает деятельность святых Имамов, их учеников и близких, таких как молодой пассионарный адепт 6-го Имама Хишам ибн аль-Хакам, собиравших фрагменты их учения. Этот период заканчивается датой "великого Сокрытия" (аль-гайбат аль-кубра) 12-го Имама (940 г.). Это одновременно дата смерти его последнего наиба или представителя, Али аль-Самарри, получившего от Имама приказ никогда не рассматривать себя в качестве преемника. В том же году умер великий богослов Мохаммад ибн Якуб Кулайни, переехавший из Рея (Раги около Тегерана) в Багдад, где в течение двадцати лет он собрал тысячи источников письменной традиции (хадисы и ахбары), составившие древний корпус шиитского богословия. Здесь можно упомянуть и многие другие имена, например, Абу Джафара Куми (ум.903 г.), родственника 11-го Имама, Хасана Аскари.

2-й период охватывает время от "великого Сокрытия" 12-го Имама до Насираддина Туси (ум. в 1273 г.), шиитского философа и богослова, математика и астронома, современника монгольского завоевания. Этот период отмечен, главным образом, разработкой и изданием Сумм шиитской теологии, принадлежащих Ибн Бабуйеху из Кума (по прозвищу Шейх Садук, ум. 991 г.), одному из наиболее знаменитых шиитских богословов, автору более чем 300 работ; Шейху Муфиду (ум. в 1022 г.), также очень плодовитому автору; Мухаммеду ибн Хасану Туси (ум.1067 г.); Кутбиддину Саиду Равенди (ум. В 1177 г.). Это также эпоха 2-х братьев, Сейида Шарифа Рази и Сейида Муртазы Алам аль-Худа (ум. в 1044 г.), потомков 7-го Имама Мусы Казема и учеников Шейха Муфида, авторов многих имамитских трактатов. Первый известен, главным образом как компилятор Нахш аль-Балага. Это также эпоха Фазля Табарси (ум. в 1153 г. или в 1157 г.), автора

монументального шиитского Тафсира (коранического комментария); Ибн Шахра-Ашуба (ум. в 1192 г.); Яхьи ибн Батрика (ум. в 1204 г.); Сейида Разиаддина Али бен Тауса (ум. в 1266 г.), написавших важные труды по имамологии. Можно назвать и другие имена, относящиеся к этому периоду, во время которого были созданы выдающиеся трактаты, систематизирующие исмаилитскую мысль, и протекала деятельность эллинизированных философов аль-Кинди и Сухраварди (ум. в 1191 г.). Становление шиитской философии заканчивается с творчеством Насира Туси. Первое систематическое изложение этой философии было сделано Абу Исхаком Навбахти (около 961г.), в книге, детально прокомментированной Алламехом Хилли (ум. в 1326 г.), учеником Насира Туси. Эти даты выходят за временные рамки, заданные в первой части, кончающейся смертью Аверроэса (1198 г.)

Третий период продолжается от Насира Туси до сефевидского Ренессанса в Иране. Его расцвет относится к деятельности Исфаханской школы Мир Дамада (ум. в 1631 г.) и его учеников. Этот необычайно плодотворный период, подготовивший Ренессанс шиитской мысли. С одной стороны Алламех Хилли и Афзал Кашани продолжили развитие школы Насира Туси. С другой стороны произошла необычная конвергенция идей Ибн Араби (ум. в 1240 г.), эмигрировавшего из Андалусии на Восток с идеями Наджмеддина Кубра, принесенными его учениками, бежавшими из Центральной Азии от монгольского нашествия в Иран и Анатолию. Встреча этих школ определила взлет метафизики суфизма. Саадуддин Хамуйех или Хамуи (ум. в 1252 г.), ученик Наджма Кубра и Ибн Араби был значительной фигурой шиитского суфизма своей эпохи. Его произведения распространялись его учеником Азизом Несефи. Ала уд-Давля Семнани (ум. в 1336 г.) был одним из величайших мастеров эзотерического толкования. Садрауддин Коньяви совместил в своих трудах влияние Ибн Араби и Насира Туси. На глубоком уровне обсуждалась проблема валайата. Ее новое толкование дал в свете источников шиитского гнозиса Хайдар Амоли (VIII/XIV в.). Имела место и другая конвергенция: падение Аламута предопределило "вливание" исмаилитов в суфизм, у шитов наблюдается та же тенденция. Хайдар Амоли потратил большие усилия для того, чтобы сблизить шиизм и суфизм. С позиций мистической теософии им была написана критическая история философии и богословия в Исламе. Ученик Ибн Араби, восхищавшийся своим учителем и комментировавший его труды, он расходится с ним в сущностно важном пункте. Его современником был Раджаб Борси, написавший в 1372 г. работу, чрезвычайно важную для понимания шиитского гнозиса. Сюда нужно добавить имена чрезвычайно плодовитого автора, великого суфийского шейха Шаха Нигматуллы Вали (ум. в 1431 г.); двух шиитских учеников Ибн Араби, Зайнуддина Торкеха Исфахани (ум. в 1427 г.) и Мухаммеда Шамсуддина Лахиджи (ум. в 1512 г.), комментировавшего произведения знаменитого азербайджанского мистика Махмуда Шабестари (ум. в 1320 г., в возрасте 33 лет).

Четвертый период, названный здесь сефевидским Ренессансом, связан с Исфаханской школой и ее учителями Мир Дамадом (ум. в 1631 г.), Муллой Садра Ширази (ум. в 1640 г.), их учениками и учениками их учеников (Ахмад Алави, Мохсен Фаиз, Абдурраззак Лахиджи, Кази Сеид Кумми). Это беспрецедентный период в исламской философии, которая, как считалось еще совсем недавно, кончилась со смертью Аверроэса. Эти великие мыслители эпохи доказали, что сокровенной сердцевиной шиитского мышления является нерасторжимое единство веры и гнозиса, пророческого откровения и философского размышления. Монументальный труд Муллы Садра включает в себя бесценный комментарий корпуса шиитских традиций Кулайни. Многие другие брали его за образец, например, великий теолог Маджлиси, составитель Бихар аль-анвар (Океана светочей), не испытывавший симпатии к философам, но тем не менее сам часто занимавшийся философствованием. Этот процесс продолжался до каджарской эпохи, к которой относится расцвет школы шайхи, продолжающийся начиная с Шейха Ахмада Ахсаи (ум. в 1826г.) до наших дней.

Выше мы уже упоминали о Нахш аль-Балага (это название зачастую переводят как "путь красноречия", однако в нем содержится, скорее, идея действенности, зрелости). Речь идет о значительном сборнике изречений 1-го Имама Али ибн Аби Талиба (проповеди, беседы, письма и т.д.). Это произведение является наиболее важным после Корана и хадисов Пророка для понимания религиозной жизни шиитов и их философского мышления. Нахш аль-Балага может рассматриваться как один из важнейших источников доктрины шиитских мыслителей четвертого

периода. Оно повлияло на логическое согласование понятий, дедукцию правильных выводов, создание арабской терминологии, вошедшей в литературный и философский язык со всей своей красотой и богатством, независимо от арабских переводов греческих текстов. Философские проблемы, поставленные в изречениях Имама Али, получили развитие в трудах Муллы Садра и его учеников. В доказательство можно привести беседы Имама со своим учеником Комайлем ибн Зиядом, в которых отвечая на вопрос "Что есть истина?" (хакикат), он описывает эзотерическую преемственность Мудрецов в этом мире.

Шиитская философия обретает свое собственное лицо, т.к. вся метафизика наших авторов вытекает из этой книги. Имелись некоторые сомнения относительно аутентичности нескольких частей этого сборника. Его составление действительно относится к сравнительно поздней эпохе, и для того, чтобы понять его содержание, наиболее разумно рассматривать его феноменологически, согласно той направленности, которую он предлагает: если кто-то пишет часть этой книги, значит, через него говорит Имам.

Эта книга вплоть до настоящего времени игнорируется на Западе. Если изучать ее внимательно, дополняя комментариями как шиитских, так и суннитских богословов (Майтхама Бахрани, Ибн аль-Хадида, Хойи и т.д.) и сопоставляя с изречениями других Имамов, станет понятно, почему философия получила новое развитие и расцвет в шиитском мире в то время, когда в суннитском Исламе она уже давно прекратила свое существование.

Т.о., отправной точкой для шиитского философского размышления являются Коран и корпус учений Имамов. Всякая попытка толкования пророческой философии должна опираться на эти источники. Два основополагающих принципа: 1) бесполезно заниматься исторической критикой; часто эта критика теряет смысл. Более продуктивен феноменологический метод: взять учения Имамов в совокупности, так, как они представляются шиитскому мышлению. 2) Лучшим путем для изучения нескольких небольших тем, выделенных нами, будет их рассмотрение в оптике комментировавших их шиитских авторов. Мы берем здесь достаточно долгие временные рамки, не впадая в мелочный историцизм. Принципиальными для нас являются комментарии Муллы Садра Ширази, Мир Дамада и Хайдара Амоли. Тексты Имамов, прокомментированные этими авторами, позволят нам проникнуть в сущность шиизма.

2. Эзотеризм

То, что шиизм по своей сути является исламским эзотеризмом, можно понять уже из текстов самих Имамов. В качестве отправной точки здесь можно указать коранический аят 33/72: "Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек, ведь он был обидчиком, неведающим". Смысл этого грандиозного аята, обосновывающий в исламском мышлении тему человеческого достоинства, несомненен для шиитских комментаторов. Аят намекает на "божественные тайны", на эзотерику пророчества, передаваемую святыми Имамами своим адептам. Этим вызвано заявление 6-го Имама, утверждавшего, что в этом аяте говорится о валайате, источником которого является Имам. Шиитские толкователи от Хайдара Амоли до Муллы Фатхуллы в XIX в. старались показать, что насилие и невежество человека упоминаются не в поношение ему, но в восхваление, т.к. принятие этого залога было актом возвышенного безумия. Поскольку человек, символизируемый Адамом, не признает ничего другого кроме Бога, он может вынести невыносимую ношу. Когда же он придет к мысли, что есть что-то другое кроме Бога, он нарушит завет: или откажется от него и передаст недостойным, или рухнет под его тяжестью. Во втором случае он сведет учение Корана к буквальному толкованию. В первом он нарушит "арканную дисциплину" (такийех, кетман), проповеданную Имамами согласно предписанию: "Аллах, поистине, повелевает вам возвращать доверенное имущество владельцам его" (Коран, 4/61). Т.е.: Господь предписывает вам передавать божественный завет гнозиса только тем, кто его достоин, кто является его наследником. Здесь заключается упоминание о науке духовного наследия (ильм иртхи).

Вот почему 5-й Имам Мухаммад Бакир заявлял: "Наше дело трудно; оно предполагает тяжелое усилие, вынести которое могут лишь Ангел, посланный пророк (наби морсаль) или верный адепт, сердечная вера которого проверена Господом". 6-й Имам Джафар Садык уточнял: "Наше дело - тайна из тайн, тайна того, что остается скрытым, секрет, указывающий на другой секрет; это тайна

тайн, укутанная тайной". Или еще: "Наше дело - истина истин (хакк аль-хакк); это экзотерика, это эзотерика экзотерики, это эзотерика эзотерики. Это тайна, тайна того, что остается сокрытым, тайна, нуждающаяся в тайне". Уже 4-й имам Али Зайн уль-Абидин говорил: "В своем сознании я прячу драгоценности - Страшась невежи, который, увидев истину, может уничтожить нас... О, Господи! Если я раздам народу жемчужины гнозиса? - Он сказал мне: "Ты, что идолопоклонник?" - Разве есть мусульмане, допускающие дозволенным пролить мою кровь? - Есть, самое прекрасное они находят отвратительным".

Можно продолжать подобные цитаты. Они являются ценным свидетельством об этосе шиизма, о том, что он сознает себя в качестве эзотерики Ислама. В поисках исламского эзотеризма невозможно найти более раннее свидетельство, чем учение Имамов. Те, кто пытаются ограничить учение Имамов экзотерикой, вопросами права и ритуала, извращают саму суть шиизма. Утверждение эзотеризма не означает отмену шариата, экзотерической буквы Писания (захир); оно говорит о том, что позитивная религия, лишенная духовной подлинности (хакикат) и эзотерики (батин) вырождается в рабство и помрачение. Она становится каталогом догм или катехизисом, делающим невозможным раскрытие новых непредвиденных значений.

Отсюда вытекает, согласно учению 1-го Имама деление людей на 3 большие группы: 1) Есть алим раббани, теософы, по преимуществу, знающие Пророка и святых Имамов. 2) Есть те, кто открывают для себя доктрину спасения (тарикат аль-наджат) и стараются открыть ее другим. В каждом поколении они составляют меньшинство. 3) Есть масса тех, кто остаются глухи к этому учению. "Мы (Имамы) - Мудрецы, которые учат вас; наши шииты - те, кто принимают от нас учение. Остальные, увы, - солома, носимая ветром". Эзотеризм вращается между двумя центрами, шариатом и хакикатом, религией Закона, социальной религией и религией мистической, ведущей к духовному смыслу коранического Откровения. Вот почему его суть заключается в профетологии и имамологии.

3. Профетология

Наиболее древние свидетельства, позволяющие говорить о создании исламской профетологии, содержатся в учении Имамов. Именно в шиитской среде профетология появлялась, развивалась и продумывалась. Пророческая философия более всего соответствует сущности и религиозному чувству Ислама. Ведь "божественная наука" несообщаема, ей нельзя "научиться" в обычном смысле этого слова, она может быть сообщена только через пророка. Объектом пророческой философии является выяснение условий, при которых возможно это сообщение, а его результаты наиболее плодотворны, когда цикл пророчества закрыт. Эта идея является одновременно стержневой идеей шиизма, в отрыве от нее историю исламской философии рассматривать невозможно.

Существует поразительное соответствие между доктриной об акль (интеллект, интеллигенция, Нус) у философов школы Авиценны и доктриной о Духе (Рух) в шиитских текстах, исходящих от Имамов. Из этих умозаключений и вытекает первая часть пророческой философии, выясняющая, почему общество нуждается в пророках. Согласно хадису 6-го Имама, записанному Ибн Бабуйехом, человека конституируют 5 Духов или скорее 5 степеней или состояний Духа; венчают их Дух веры (иман) и Святой Дух... Все 5 Духов актуализируются в своей полноте только в пророках, Посланниках и Имамах; 4 актуализируются в правоверных, остальным присущи три.

Параллельно философы, от Авиценны до Муллы Садра, выделяли 5 состояний интеллекта, начиная с интеллекта "материального" или потенциального, заканчивая intellectus sanctus, признавая, что у большинства людей интеллект находится только в потенции и только у небольшого числа людей он существует актуально. Итак, каким образом, большинство людей, отягощенных низменными импульсами, составляют общество, живущее по одним и тем же законам? Для Бируни естественный закон - это закон джунглей; антагонизм между людьми можно преодолеть только с помощью божественного закона, оглашенного пророком, божественным Посланником. Пессимистические рассуждения Бируни и Авиценны только воспроизводят учение Имамов, с которым нас знакомит Кулайни в начале "Китаб аль-Ходжат".

В то же время шиитская профетология ни в коей мере не происходит от позитивной социологии. Ее объектом является духовная судьба человека. Шиизм в отличие от учений

Каррамитов и Ашаритов отвергает возможность увидеть Бога в этом мире и за его пределами и говорит о развитии у Имамов науки сердца, познания посредством сердца (марифат калбийа). Такое познание, объединяя разумные и сверхразумные возможности, обрисовывает контуры профетической гносеологии. С одной стороны, если существует пророчество, то необходимо, чтобы существовали вдохновенные люди, сверхчеловеческие личности ("божественный человек или божественный господин в человеческом обличии", инсан раббани, рабб инсани), что не подразумевает, однако, идею Инкарнации. С другой стороны, шиитская профетология отличается от доктрин первоначальных школ суннитского направления. Ашариты начисто отметали идею тартиб, т.е. структурной иерархизации мира с промежуточными инстанциями, разрушая тем самым основу пророчества. Со своей стороны, мутазилиты-экстремисты (Равенди) выдвигали следующий тезис: пророчество или находится в согласии с данными разума или нет. В первом случае в нем нет нужды, т.к. и без него можно обойтись, во втором от него нужно отказаться. Мутазилитский рационализм не мог достичь такого уровня бытия и сознания, на котором эта дилемма разрешима.

Посредник, на необходимость которого указывает шиитская профетология, определяется термином Ходжат (доказательство, гарант Бога для людей). В то же время идея посредника и его функции выходят за рамки определенной эпохи; присутствие Ходжата должно продолжаться, даже если речь идет о присутствии невидимом, игнорируемом большинством людей. Вначале этот термин применялся по отношению к Пророку, впоследствии к существу, сопоставимому с небесным Антропосом у гностиков.

Хадис Имама Джафара гласит: "Человеческая Форма - это высшее свидетельство, которым Господь подтверждает свое Творение. Она - Книга, написанная его рукой. Она - храм, воздвигнутый его мудростью. Она является квинтэссенцией Форм всех миров. Она - компендиум знаний, содержащихся в Тайной Скрижали (Лаух махфуз). Она - видимый свидетель всего невидимого (гаиб). Она является гарантом, порукой против всякого хулителя. Она - прямой путь по мосту, перекинутому между раем и адом".

Так раскрывается эта тема шиитской профетологией. Эта человеческая Форма в своей предвечной славе называется Адамом в подлинном смысле (Адам Хакики), Homo Maximus (Инсан Кабир), высшим Духом, Первым Интеллектом, верховным Халифом, высшим Каламом, Полюсом Полюсов. Этот небесный Антропос является посвященным и носителем вечного пророчества (нубувват бакийа), т.е. сущностного примордиального пророчества (аслийа хакикийа), явившегося до начала времен в небесной Плероме. Он также выполняет функции Хакикат мухаммадийа, вечной Истины мухаммедовой, Света славы мухаммедовой, Логоса мухаммедова. Именно на него намекал Пророк, говоря: "Господь создал Адама (Антропоса) по своему подобию". О земной эпифании (мазхар) этого Антропоса Пророк говорит в первом лице: "Я уже был пророком, когда Адам (земной Адам) был между водой и глиной" (т.е. еще не был создан).

Эта вечная пророческая Истина представляет собой двуединство. Она имеет два "измерения": внешнее или экзотерическое, внутреннее или эзотерическое. Валайат представляет собой именно эзотерику этого вечного пророчества (нубувват); он исполняет все его предсказания с начала времен и во веки веков. Так же как экзотерическое "измерение" нашло свое финальное проявление в личности пророка Мухаммада, эзотерическое также должно было по логике вещей обрести свою земную эпифанию. И оно нашло его в личности человека, наиболее близкого к Пророку. Таким человеком был 1-й Имам Али ибн Аби Талиб, который также мог с полным правом сказать: "Я уже был вали в то время как Адам (земной Адам) еще был между водой и глиной".

Между Пророком и Имамом еще до их земного родства существовала духовная связь (нисбат ма"навийа), основанная на общем предсуществовании: "Я и Али, мы являемся одним и тем же Светом". "Я был одним и тем же Светом с Али за 14000 лет до творения земного Адама". В этом же самом хадисе Пророк говорит о том, как этот единый Свет проходил через поколения пророков для того, чтобы разделиться на два семени и проявиться в личностях Мухаммада и Али. Обращаясь к Имаму, Пророк заключает: "Если бы я не боялся, что одна группа из моих верных будет также чрезмерно поклоняться тебе, как христиане чрезмерно поклоняются Иисусу, я сказал бы, что всякий раз, когда ты будешь проходить мимо этой группы, они (шииты) будут искать лекарство даже в пыли, которую ты отряхнешь со своих ног. Но это означает, что ты станешь

частью меня, также как я являюсь частью тебя. Тот, кто наследует тебе, будет и моим наследником, т.к. ты относишься ко мне так, как Аарон к Моисею с той лишь разницей, что после меня не будет больше пророков". Наконец имеется решающее заявление Пророка: " Али тайно посылался на землю с каждым пророком, вместе со мной он был послан открыто". Эта последняя декларация имеет решающее значение. Мухаммедов Имамат, являясь эзотерикой Ислама, в то же самое время является эзотерикой всех предыдущих религий.

Эти чрезвычайно краткие замечания помогут уяснить, почему шиитские мыслители столь кропотливо работали над категориями пророчества и валайата. Есть пророчество абсолютное (мотлака), носящее всеобщий характер и пророчество частное или ограниченное (мокайада). Первое относится к мухаммедовой Истине, абсолютной, интегральной и изначальной, простирающейся из предвечности в тот эон, когда времени уже не будет. Второе конституируется частными истинами первого, т.е. особыми эпифаниями пророчества, олицетворенными разными Наби, печатью которых является Пророк Ислама, служащий преимущественной эпифанией для Хакикат Мухаммадийа. То же самое относится и к валайату: есть валайат абсолютный и всеобщий и валайат ограниченный и частный. Так же как пророчество каждого из пророков является частной эпифанией (мазхар) абсолютного пророчества, так же и валайат каждого из Авлийа (Друзей Бога, Божьих людей) всякий раз - частная истина и эпифания абсолютного валайата, Печатью которого является Первый Имам, в то время как печать валайата мухаммедова есть Махди, 12-й Имам (Сокрытый Имам). Мухаммедов Имамат, т.е. Плерома Двенадцати - это Печать (хатым) валайата. Совокупность Наби находится к Печати пророчества в таком же отношении, что и Авлийа по отношению к Имамам.

Необходимо также понять, что истина (хакикат) Печати пророков и истина Печати Авлийа представляют собой одну и ту же сущность, поданную в экзотерическом ключе в случае пророчества и в эзотерическом в случае валайата. Весь исламский мир единодушен во мнении, что цикл пророчества закрыт Мухаммадом, Печатью пророков. Однако для шиитов с закрытием цикла пророчества начался цикл валайата, цикл духовной Инициации. Фактически, по мнению шиитских авторов, закрыто не вообще пророчество, а "законодательное пророчество". Если же говорить о пророчестве вообще, оно подразумевает такое духовное состояние, которое до Мухаммада называется состоянием Наби, после него - состоянием Авлийа; название поменялось, суть осталась той же. В этом воплощается менталитет шиитского Ислама, открытого в ожидании будущего. Эта концепция базируется на классификации пророков, которая, в свою очередь, основана на профетической гносеологии, преподанной самими Имамами. Она определяет иерархию и порядок старшинства между пророками, относящимися к разрядам Вали, Наби и Расул, понимание которых у шиитов-двенадцатиричников и исмаилитов различается.

В рамках нубувват различается нубувват аль-тариф, пророчество вероучительное, "гностическое" и нубувват аль-ташри, пророчество законодательное. Это последнее есть собственно рисалат, пророческая миссия Расула или Посланника, состоящая в том, чтобы объявить людям шариат, Закон Божий, "Небесную Книгу, сошедшую в сердце". Было множество посланных Наби, в то время как количество великих пророков, призванных открыть людям шариат, ограничивается шестью улу"ль-азм (людьми решения): Адамом, Ноем, Авраамом, Моисеем, Иисусом, Мухаммадом, - или семью, включая Давида-псалмопевца.

Наиболее характерным выражением такой профетологии является определение отношений между валайатом, пророчеством (нубувват) и миссией Посланника (рисалат) и, соответственно, между личностями вали, пророка и Посланника. Если обозначить три этих концепта тремя концентрическими кругами, то валайат будет представлен центральным кругом, т.к. является эзотерикой пророчества; пророчество, являясь эзотерикой или "внутренним" миссии Посланника представлено промежуточным кругом; посланничество заключено во внешнем круге. Каждый Расул является одновременно Наби и вали. Каждый Наби - одновременно вали. Вали может быть только вали и никем иным. Порядок старшинства между этими разрядами парадоксальным образом находится в обратном отношении к порядку старшинства между их личностями-носителями. Наши авторы объясняют это таким образом.

Валайат, являясь сердцем эзотерики, более почитаем, нежели экзотерические проявления, т.к. последние от него зависят: так же как миссия Посланника предполагает духовное состояние Наби,

оно в свою очередь предполагает валайат. Чем ближе к внутренней реальности находится вещь, тем более она независима от внешнего мира и тем больше ее близость к Богу, к которому восходит внутренняя подлинность бытия. Отсюда следует, что валайат, качество Друга Божьего, духовного посвященного и посвятителя, более почтенно, чем качество Наби, а то, в свою очередь, более почтенно статуса Посланника. Или, как повторяют наши авторы: рисалат подобен кожуре, нубувват - мякоти, валайат - соку, выжатому из этой мякоти. Другими словами: миссия Посланника без состояния Наби будет шариатом, религией законников, лишенной тариката, мистического пути, экзотерикой без эзотерики, пустой кожурой без мякоти. А состояние Наби без валайата будет мистическим путем (тарикатом), лишенным духовной реализации (хакикат), эзотерикой без эзотерической сокровенности (батин аль-батин), мякотью без сока. В шиитской гносеологии мы найдем такое же отношение между понятиями вахи, ильхам и кашф.

В то же время, утверждая превосходство валайата, шииты-двенадцатиричники не считают, что личность вали стоит выше личности Наби или Посланника, но что из трех качеств, сконцентрированных в персоне Пророка Ислама, именно валайат занимает первое место, т.к. служит источником, опорой и фундаментом двум другим. Отсюда парадокс: в то время как валайат превосходит два другие состояния, превосходство среди святых имеет пророк-Посланник, аккумулирующий три состояния, вали-наби-расул. Хайдар Амоли отметил, что именно в этом пункте расходятся двенадцатиричный шиизм и исмаилизм, точнее реформированный исмаилизм Аламута, который, быть может, искал возможность вскрыть глубинную интенцию первоначального шиизма. Как будет показано ниже, позиция исмаилитов Аламута отличалась прямолинейностью: т.к. валайат превосходит состояние пророка-посланника, в связи с тем, что валайат Имама относится к эзотерике, а пророчество Посланника (законодателя) - к экзотерике, т.к. наконец эзотерика выше экзотерики, то и Имам имеет фундаментальное превосходство над Пророком, а эзотеризм независим от экзотерики. Напротив, позиция двенадцатиричников (несмотря на скрытое тяготение к утверждению превосходства Имама) заключалась в сохранении равновесия: всякая экзотерика (внешнее), не базирующаяся на эзотеризме, является неверием (куфр), однако, любой эзотеризм, не поддерживающий морально-обрядовые стороны религии, является распутством.

4. Имамология

Идея необходимости существования Имама постулируется двойным аспектом "вечной Истины мухаммедовой", описанной выше и подразумевающей кроме всего прочего, что за циклом пророчества следует цикл валайата. В трудах Имамов настойчиво проводится мысль о необходимости "Хранителя Книги" (Кайим аль-Коран), наследующего Пророку-глашатаю. Обсуждение этой темы велось в ходе очень оживленных диалогов, происходивших в окружении Имамов и дискуссий с мутазилитами, противником которых выступал молодой Хишам ибн аль-Хикам, любимый ученик 6-го Имама. Отстаиваемый им тезис заключался в том, что обычное человеческое понимание недостаточно для толкования Корана, наполненного скрытыми смыслами, явными противоречиями, эзотерическими глубинами. Это не та книга, которая поддается толкованию с использованием общефилософских методов. Необходимо "вывести" (тавиль) текст на тот план, где его подлинный смысл проясняется. Этого не достичь с помощью диалектики Калама, к подлинному смыслу, не добраться путем силлогизмов. Необходим человек, являющийся одновременно духовным наследником и посвященным, владеющий пониманием экзотерического (захир) и эзотерического (батин). Это Ходжат Бога, Хранитель Книги, Имам или Ведущий. Усилия мышления отныне направлены на рассмотрение того, что составляет сущность Имама в плероме Двенадцати.

Мулла Садра, комментировавший тексты Имамов с этой точки зрения, предварил их следующими философскими пролегоменами: то, что не имеет причины, не может быть познано; сущность не поддается определению; если Он представляет собой доказательство, то Его существование не может быть доказано ничем другим. Бога можно познать только через Бога, Его нельзя познать ни через творение, как это делают теологи Калама, ни через время и пространство, как это делают философы (фаласифа). К высшему знанию можно добраться только с помощью божественного откровения (вахи) или вдохновения (ильхам). Невозможно, чтобы после Пророка,

Ходжата Бога, Земля осталась без Ходжата, Божьего гаранта, ответственного перед Ним за людей. Он может быть признан всеми или, напротив, существовать инкогнито, быть скрытым от масс и игнорируемым ими. Он - безусловный толкователь скрытых смыслов Книги, требующих божественного света, внутреннего зрения, духовного вслушивания. Имамология, таким образом, - логичный вывод из профетической философии. Первый вопрос таков: "Кто после Пророка обладает качествами Хранителя Книги?"

Свидетельства единодушны. Один из наиболее знаменитых Соратников Пророка Абдулла ибн Аббас доносит до нас то глубокое впечатление, которое получили все, слышавшие комментарий Али к 1-й суре Корана (Фатихе). А вот свидетельство самого 1-го Имама: "Ни один из стихов Корана не был оглашен Посланником Божьим до того, как он не диктовал мне его и не заставлял заучивать. Я писал их своей рукой, а он преподавал мне тафсир (буквальное объяснение) и тавиль (духовное толкование), насих (стих, отменяющий другой) и мансух (стих отменяемый), мохкам и муташабих (закрытое в себе и двусмысленное), частное и всеобщее. И он молил Господа расширить мою память и мое понимание. Наконец он положил руку мне на грудь и просил Аллаха наполнить мое сердце знанием и пониманием, суждением и светом".

Именно к мотиву сердца обращаются эти тексты для того, чтобы привести нас к лучшему пониманию функции Имама: для общины верующих он то же самое, что сердце для человеческого организма. Это сравнение призвано интериоризировать имамологию. Например, когда Мулла Садра говорит о небесной реальности (малакути), являющейся "Имаматом внутри человека", это означает развитие имамологии в мистическом опыте. Скрытый Имам вплоть до дня Воскресения также предстает только сердцам шиитов. Ниже будет показано глубокое значение гайбата (сокрытия Имама), этого божественного инкогнито, насущно необходимого для профетической философии, т.к. оно предохраняет божественное от превращения в объект, так же как и от всякого обобществления. Авторитет Имама - несколько иное, чем догматическая власть Церкви. Имамы посвящены в скрытый смысл Откровения. Являясь его наследниками, они передают это наследие тем, кто способен его воспринять. Неслучайно гносеология шиизма обозначается термином ильм иртхи, науки духовного наследия. Вот почему шиизм нельзя назвать "религией авторитетов", в церковном смысле. Действительно, Имамы выполнили свою земную миссию; они более не находятся во плоти в этом мире. Их присутствие продолжается в сверхчувственном плане; это и есть "духовный авторитет" в высшем смысле этого слова. Их учение продолжает существовать как основа всякой герменевтики Книги.

Первого Имама можно назвать основой Имамата. Однако шиитское мышление не отделяет его от одиннадцати других фигур, вместе составляющих плерому Имамата, потому что правило двенадцати, символического числа полноты остается общим для всех периодов пророческого цикла (в качестве параллелей можно привести 12 знаков Зодиака, 12 источников, забивших после удара посоха Моисея, 12 месяцев года и 12 мировых периодов-эонов гностиков). Каждый из великих пророков, глашатаев шариата, имел своих 12 Имамов. Сам Пророк говорил: "После меня Господь позаботится об Али и одиннадцати моих наследниках (Авсийа), потому что они - Ведущие. Аллах дал им мое понимание и мою науку. Это позволяет говорить о том, что они равны мне по чину, что они достойны продолжать Имамат". Как сказал Хайдар Амоли: "Все Имамы представляют собой один и тот же Свет (нур), одну и ту же Сущность (хакикат, усия), представленную в двенадцати лицах. То, что справедливо в отношении одного из них, справедливо и в отношении всех прочих".

Эта концепция основывается, прежде всего, на метафизике имамата, получившей значительное развитие, как в исмаилитской теософии, так и в двенадцатиричном шиизме, особенно в школе шайхи. Основой для этого послужили тексты самих Имамов. Для понимания их смысла важно уяснить, что имамология рассматривала те же проблемы, что и христология, приходя к выводам, отклоняемым официальным христианством, но близким к гностическим концепциям. Описывая отношения между лахут (божественным) и насут (человеческим) в личности Имамов, шииты никогда не говорят об ипостасном соединении двух природ. Имамы являются божественными эпифаниями, теофаниями. Технические термины (зохур, мазхар) при этом всегда отсылают к феномену зеркала: образ, который в нем отражается, никогда ни имманентен субстанции зеркала, ни воплощается в ней. Имамы, понятые как божественные

эпифании (ни более и ни менее), являются Именами Бога. Такое понимание оберегает нас от двойной ловушки антропоморфизма (ташбих) и агностицизма (та"тиль). Об их предсуществовании в световой Плероме говорил уже 6-й Имам: "Бог создал нас из своего возвышенного Света, а из глины (материи) нашего света он создал души наших шиитов". Вот почему их имена были записаны огненными буквами на таинственной изумрудной Скрижали, которой владела Фатима, прародительница этой Семьи (напрашивается параллель с Tabula smaragdina герметизма).

Качества, которыми обладали Имамы, останутся непонятыми, если не рассматривать их в как световые Сущности, пребывавшие до сотворения мира. Эти качества были подтверждены ими самими во время их земной эпифании. Кулайни в своей работе собрал многочисленные доказательства этого. Соответственно строки знаменитого аята о Свете (Коран 24.35) относятся к Четырнадцати Пречистым (Пророк, Фатима, Двенадцать Имамов). Они - единственные "пречистые" (ма"сум), невосприимчивые к любому пороку. 5-й Имам объявил: " Свет Имама в сердце верующего ярче, чем солнце, освещающее день". Имамы действительно озаряют сердца верующих, в то время как те, от которых Господь скрыл этот свет, обладают помраченными сердцами. Они - Столпы Земли, Знаки (аламат), которые Бог рассыпал по своей Книге, те, кому дана врожденная мудрость. Они - халифы Бога на земле, Пороги, через которые к Нему есть доступ, Избранники и наследники пророков. Коран ведет к Имамам (в качестве фигур теофании Имамы не только разъяснители этого скрытого смысла, они сами - эзотерический смысл). Они - копь знания, древо пророчества, место схождения Ангелов, наследующие знание друг от друга. В них - совокупность книг, открытых Аллахом. Они выступают в качестве эквивалента ковчега завета древнего Израиля. На их схождение на землю намекает сура 97 о схождении Духа и Ангелов в Ночь предопределения. Им известны все знания, принесенные Ангелами Посланникам и пророкам. Их знание объемлет всю совокупность времен. Они - мохаддатун (те, с которыми говорят Ангелы). Т.к. они - свет в сердце верующих, знаменитую максиму, провозглашающую, что "тот, кто знает самого себя, знает своего Господа" можно переиначить: "тот, кто знает своего Имама (Лик Бога пред людьми) знает Господа". Обратно, тот, кто умер, не познав своего Имама, умер не познав самого себя, смертью невежд.

Кульминацией этих утверждений является знаменитая "Проповедь великого провозглашения" (Хутбат аль-Байан), приписываемая 1-му Имаму: "Я - Знак Всемогущего. Я - знание тайн. Я - Порог Порогов. Я знаком с отблесками божественного Величия. Я - Первый и Последний, Проявленный и Скрытый. Я - Лицо Бога. Я - зеркало Бога, высший Калам, Tabula secreta. Я - тот, кого в Евангелии называют Илией. Я - тот, кто держит тайну Божьего Посланника". Проповедь продолжается 70-ю столь же необычными чеканными утверждениями. Эта Хутба показывает нам развитие в шиитской имамологии гностической темы небесного Антропоса или "вечной мухаммедовой Истины". Утверждения Имамов были абсолютно понятны упомянутым нами мыслителям. Т.к. "валайат - это эзотерика пророчества" они служат ключами ко всем кораническим названиям, т.е. мистическим буквам, записанным в заглавиях определенных сур Корана.

В связи с тем, что они являются одной Сущностью и одним Светом, то, что сказал Имам в общем, относится и к каждому из Двенадцати. Вот список Имамов в их исторической последовательности: 1) Али, эмир правоверных, убит в 661 г.; 2) Хасан ибн Али, ум. в 669 г.; 3) Хуссейн ибн Али аль-Шахид, убит в 680 г.; 4) Али Зайн аль-Абидин, ум. в 714 г.; 5) Мухаммед аль-Бакир, ум. в 732 г.; 6) Джафар ас-Садык, ум. в 765 г.; 7) Муса аль-Казим, ум. в 799 г.; 8) Али ар-Реза, ум. в 818 г.; 9) Мухаммед ат-Таки, ум. в 835 г.; 10) Али ан-Наки, ум. в 868 г.; 11) Хасан аль-Аскари, ум. в 873 г.; 12) Мухаммед аль-Махди, аль-Кайим, аль-Ходжат.

Все они повторяли, что были наследниками знаний Божьего Посланника и всех предыдущих пророков. Рассмотрение шиитской гносеологии покажет нам смысл этого наследия. Имамология позволяет нам отринуть предвзятости и предрассудки о том, что происхождение от Пророка достаточно для того, чтобы стать Имамом (для этого необходимо также иметь насс и исмат, инвеституру и непогрешимость). Их имамат происходит не от земного родства с Пророком, напротив земное родство является результатом общего плероматического единства.

Можно констатировать, что понятие валайата имеет свои истоки в шиизме и нерасторжимо с ним. Своему отрыву от шиизма оно обязано течению суфизма, истоки которого еще недостаточно

освещены. Здесь валайат утрачивает свою связность, свои истоки и свою опору; качества, относящиеся к Имаму, переносятся на Пророка. Этот отрыв валайата от имамологии имеет и другие последствия. В суннитском Исламе наследниками пророков считаются четыре "имама"-основателя четырех правовых мазхабов (ханбалитского, ханифитского, маликитского, шафиитского). Органическая связь между шариатом и хакикатом оказывается разорванной. Так появляется правовая религия, исключительно юридическое толкование Ислама. Это, в свою очередь является источником секуляризации и обобществления (социализации). Батин, оторванный от захира, отбрасывался за ненадобностью, а ситуация мистиков и философов становилась все более трудной и "компрометирующей". Этот феномен был прекрасно понят шиитами, в частности Хайдаром Амоли, сознававшими, в чем заключается первопричина редукции Ислама к чисто юридической религии и отказывавшими "четырем имамам" в праве наследования Пророку. Во-первых, их наука была абсолютно экзотерична и не имела ничего общего с наукой духовного наследия (ильм иртхи). Во-вторых, валайат принадлежал Имамам как наследникам батина. Шиитская гносеология поможет нам лучше понять серьезность ситуации.

5. Гносеология

Существует сущностная связь между гносеологией профетической философии и феноменом святой Книги, "сошедшей с Неба". Тема пророческого вдохновения является первоочередной для философской рефлексии, развившейся в среде сообщества ахль аль-Китаб. Профетическая философия нашла в шиитском Исламе свое наиболее чистое выражение. В то же время ее ориентация глубинным образом отличается от ориентации христианской философии, центрированной вокруг факта Воплощения, рассматриваемого как нисхождение Бога в историю. Отношения между верой и знанием, между богословием и философией в этих системах отнюдь не тождественны. В Исламе гносеология привязана к сверхчувственному знанию; она устанавливается рамками пророческого знания и рамками иерархических отношений между нубувват и валайат. Рациональная диалектика Мутакаллимун была бесплодна для этой пророческой философии, а адепты последней скорее могут быть названы словом хукама иллахийун (теософами).

Собранные в корпусе Кулайни хадисы, освещающие гносеологические доктрины 5-го, 6-го и 7-го Имамов ставят классификацию степеней знания и личностей пророков в зависимость от степеней ангелического посредничества. Эта связь между гносеологией и ангелологией позволила философам (фаласифа) отождествить Ангела Знания и Ангела Откровения. Однако было бы ошибкой видеть в этом отождествление Акль (Интеллекта) и Рух (Духа), Нуса и Пневмы, рационализацию Духа. Понятие Акль (intellectus, intellegentia) не тождественен с ratio (рассудком). Можно также сказать, что такая ангелология солидарна с космологией и гносеологией Авиценны. Кроме того, нужно подчеркнуть, что наиболее древним источником классификации пророков и степеней знания, им соответствующих, служит учение Имамов.

Имамами выделены, описаны и разъяснены четыре категории. 1) Есть пророк или Наби, который является пророком сам по себе. На нем не лежит задача объявлять послание, исходящее от Бога, т.к. это послание имеет личный характер. Это в каком-то смысле "интранзитивное" пророчество, не переходящее границы данной личности. Он не "послан" никем кроме самого себя. 2) Есть Наби, который видит Ангела и слышит его голос во сне, но не видит его в состоянии бодрствования (в качестве примера можно привести случай Лота). 3) От этих двух категорий Наби отличается пророк, видящий и слышащий Ангела не только во сне, но и наяву. Он может быть послан к более или менее многочисленной группе людей (случай Ионы). Это случай наби морсаль, пророка-посланника, пророчество которого есть пророчество вероучительное, нубувват аль-та"риф. 4) От категории пророков-посланников отличается категория шести или семи великих пророков (Адам, Ной, Авраам, Моисей, Давид, Иисус, Мухаммад), посланных с миссией объявить новый Закон Божий, отменяющий прежний; это - нубувват аль-ташри, законодательное пророчество. Наконец, нужно отметить, что дар рисалат приходит лишь к пророку, обладающему качеством нубувват, развитым до полной зрелости, так же как и нубувват приходит лишь к лицу, в полной мере обладающему валайат. Это восходящее божественное посвящение.

Здесь нужно сделать два замечания. Первое касается понятия валайат. В случае с двумя первыми категориями, согласно шиитским комментаторам, мы, безусловно, имеем дело с Авлийа; это "люди Божьи", обладающие знаниями, которые невозможно добыть из источников внешнего мира (иктисаб) или обучаясь чему-то. В то же время они не видят причину своего дара, т.е. Ангела, "проецирующего" свое знание в их сердце. Однако здесь же дается уточнение: слово вали (Друг и Возлюбленный Бога) неприменимо ни к одному из пророков, предшествующих Мухаммаду. Их называют просто Анбийа (пророками). В Библии такие люди названы Бени ха-Небиим. После Ислама уже невозможно употреблять термин Наби, надо говорить Авлийа. Однако между валайатом и пророчеством нет разницы ни в смысле, ни в значении, она существует лишь в словоупотреблении. С точки зрения гносеологии Наби древности идентичны Имамам; они также слышали Ангела во сне (мохаддатун, те с кем говорили Ангелы). Это утверждение имеет решающее значение. На нем базируется вся шиитская идея цикла валайат, предшествующего циклу пророчества. Она делает возможным продолжение под знаком валайат "эзотерического пророчества" (нубувват батинийа), т.е. продолжение священной истории.

Второе замечание. Категории профетической гносеологии установлены рамками видимого, слышимого или невидимого посредничества Ангела, т.е. сюжетного развертывания сознания. Миссия Посланника подразумевает созерцание Ангела в состоянии бодрствования (созерцания в модальности, отличной от чувственного восприятия). Оно обозначается термином вахи (божественное сообщение). Для других категорий используется слово ильхам (вдохновение), подразумевающее различные степени, и кашф (мистическое открытие). Один из хадисов говорит о том, что "Имам слышит голос Ангела, но не в видении, не во сне и не в состоянии бодрствования".

Эти различные степени высшего знания, иерогнозиса, долгое время занимали сознание наших авторов. Т.к. сам Пророк выделил Али, единственного из своих Соратников, способного достичь богопознания силой своего акль (интеллекта), можно говорить о пророческом значении акль, преобладание которого и определило предпосылки исламской философии. Стала прозрачной связь между ангелическим посредничеством и интеллектуальным прозрением. В пределе это привело к отождествлению философами Акль фааль, Активного Интеллекта, со Святым Духом, Джебраилом, Ангелом Откровения.

Вот почему стало возможным искажение шиитской философии, гносеологии, установленной Имамами. В этом вопросе глубоко разобрался Мулла Садра. Разработанная им на основе комментариев к текстам Имамов доктрина определяет всякое подлинное знание как эпифанию или теофанию. Согласно ему, именно сердце (субтильный световой орган, латифа нуранийа, опора интеллигенции) обладает изначальной способностью воспринимать духовную реальность (хакаик) всех познаваемых вещей. В то же время знания, являемые (таджалли) ему сквозь завесу тайны (сверхчувственного, гаиб), могут проистекать как из данных шариата (ильм шари), так и из духовной науки (ильм акли), напрямую восходящей к Дающему дары. Это знание акли может быть врожденным, данным априори (матбу в терминологии 1-го Имама) или благоприобретенным. Если оно приобретено, оно достигается усилием, наблюдением, умозаключениями (истибсар, этибар). В подобном случае это философское знание, не более того. В другом случае оно внезапно поражает сердце. Тогда это вдохновение (ильхам). Нужно различать случаи, когда человек не видит первопричину такого знания (Ангела), это вдохновение Имамов, Авлийа и случаи, когда он ее видит. Это - божественное сообщение (вахи) Ангела пророку. Такая гносеология охватывает различные способы знания, присущие философам, посвященным, пророкам.

Идея знания-эпифании, органом которого является сердце, ведет к установлению двух параллельных рядов или серий с общими пределами. Во внешней оптике (басар аль-захир) существуют глаз, зрительная способность, перцепция (идрак), солнце. Во внутренней оптике (басират аль-батин) есть сердце (кальб), интеллект (акль), знание (ильм), Ангел (Активный Интеллект, Святой Дух). Без солнечного света глаз не может видеть. Без озарения со стороны Ангела-Интеллекта, человеческий интеллект не может познавать (авиценновская теория здесь интегрируется в профетическую гносеологию). Этому Ангелу-Интеллекту дается имя Калам, т.к. он является посредующей инстанцией между Богом и человеком в актуализации знания в сердце, как калам (перо) посредствует между пишущим и бумагой, на которой он пишет или рисует. Таким образом, снимаются трудности перехода от чувственного к сверхчувственному. Чувства

для своих выражений более не нуждаются в абстракциях. Речь идет о двух аспектах, двух различных планах одного и того же процесса. На этом основывается идея сердечного знания (ма"рифат калбийа), сформулированая Имамами. На нее же намекает в контексте первого видения Пророка коранический аят 53.11: "Сердце ему не солгало в том, что он видел". Или еще: "Неужели ж они не ходили по земле, чтобы у них оказались сердца, которыми они разумеют, или уши, которыми они слушают? Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в груди". (Коран, 22.45).

В связи с тем, что речь идет об одном и том же Проявлении, представленном различными степенями величия, Проявлении, пределом которого является видение Ангела, "вкладывающего" знания в сердце бодрствующего, можно сказать, что философ не видит Ангела, но в меру своих усилий подвергается с его стороны интеллектуальному воздействию. Авлийа, Имамы, слышат его духовным слухом. Пророки видят его. Здесь Мулла Садра опять отсылает нас к феномену зеркала. Между зеркалом сердца и тайной Скрижалью (Лаух махфуз) существует завеса, на которой отпечатываются все вещи. Эпифания знаний из зеркала тайной Скрижали в сердечное зеркало подобна отражению зеркального образа в другом зеркале, установленном напротив первого. Завеса между двумя зеркалами приподнимается то оттого, что ее трогают рукой (философы), то потому, что дует ветер. "Бывает так, что ветер приносит дуновение божественной милости; тогда вуаль приоткрывается глазу сердца (айн аль-кальб)."

Здесь уместно привести и другие строки Муллы Садра: "Итак, знание через вдохновение (ильхам) неравноценно достигнутому благодаря усилию (иктисаб) ни по правильности познанного, ни по месторасположению (сердцу) ни по своей причине (Ангел, Калам, Джебраил, Святой Дух, Активный Интеллект), но обязано открытию завесы, что не зависит от человеческого выбора. Точно так же божественное сообщение пророку (вахи) неравноценно вдохновению, но обязано видению Ангела, сообщающего знание. Знание актуализируется в нашем сердце только с помощью ангелов, как о том говорит аят: "Не было, чтобы Аллах говорил с человеком, иначе как в откровении или позади завесы или посылал посланника (Ангела)", Коран.42.50-51.

К профетической гносеологии восходит также обычный философский опыт, понятый в сфере иерогнозиса: способы высшего знания, сверхчувственная перцепция, визионерство. Мулла Садра, объясняющий постулаты этой гносеологии, сопоставляет ее с Ишраком, фактически проводя между ними линию конвергенции. Выяснение истинности пророческих видений и сверхчувственного восприятия приводит к постулированию между чувственным восприятием и чистым интеллигибельным размышлением третьей познавательной способности. По этой причине важно признание имагинативного знания (знания-воображения) и имагинативной (воображательной) перцепции, как органа восприятия мира образов (mundus imaginalis, алам аль-митхаль), в то же время ей приписываются качества чистой психоспиритуальной способности, независимой от плоти.

Профетология Имамов[14] подразумевает необходимость существования триады миров (чувственного, воображаемого, интеллигибельного) в соответствии с антропологической триадой (тело, душа, дух).

В этой перспективе реальность акта сознания (все равно какого) заметно отличается от подобной реальности в интерпретации ученого-экзотерика. Действительно, в случае нормального восприятия внешнего чувственного объекта, нельзя сказать, что душа видит его внутреннюю форму, отличную от материальной. Это не чувственное восприятие, не материальная форма объекта. Душа видит объект глазами имагинативного сознания. Для имагинативного сознания

---

[14] Здесь мы позволим себе процитировать современного российского философа А. Г. Дугина, очень верно схватившего концепцию воображения, излагаемую А. Корбэном: "Sensorium (орган интегрального чувствования) накпливает образы, складывает их в базу данных.То, чем оперирует Sensorium, суть Imago, т.е. "образ". Образы проистекают из внешнего мира и складируются в определенном отсеке Sensorium. Теперь, что такое воображение? Воображение в Традиции делится на две части. Корбэн предлагает называть их imaginal и imaginaire. Точных аналогов на русском языке придумать не удается. Условно можно перевести imaginal как "активное воображение", а imaginaire как "пассивное воображение".

Что такое "пассивное воображение"? Это свободная рекомпозиция sensorium с помощью заложенных в него образов. Иными словами, днем мы созерцаем определенные картины, проживаем ситуации, совершаем действия, испытываем чувства. В дневном сознании мы кодифицируем их по рациональной сетке. Их образы откладываются в sensorium. Они присутствуют там в определенном порядке.

внешние формы обусловлены "символической формой" (моматхалат, таматхоль). Объект, воспринятый чувственно - символизируемая форма. Вытекает ли воспроизведение символизируемой формы из внешнего чувственного восприятия, происходит ли познание внутренней символической формы путем духовного знания с помощью Воображения, в любом случае форма имагинативного сознания есть реальный объект видения (мошахада). Впрочем, есть и разница: в первом случае внешнее проявление (захир) может не совпадать с внутренним (батин), может произойти ошибка. Во втором случае ошибки быть не может. Форма-образ, обязанная своим проявлением озарению из мира Малакут абсолютно правильно "имитирует" божественные реалии.

Итак, профетическая гносеология ведет к теории имагинативного знания и символических форм. В соответствии с этим Мулла Садра развивает мистическую психофизиологию, показывая роль витальной пневмы, рух хайвони, которая согласно учению святых Имамов, позволяет существовать демоническому внушению и тому, что мы сейчас называем шизофренией. Три степени перцепции, присущие вали, наби и расулу, аналогичны триаде дух-душа-тело. Пророк Ислама соединил в себе все три совершенства. Здесь, к сожалению, невозможно дать изложение этого учения во всем его богатстве. Оно включает в себя понятия духовного зрения (руйат аклийа), духовного слуха (сама"акли, сама хисси батини, чувство внутреннего слуха), сердце также обладает 5-ю метафизическими чувствами. Они воспринимают таклим и тандит (встречу) с Ангелом, невидимым физическим чувствам. К этому комплексу относится также та"лим батини, обучение или эзотерическая инициация в подлинном смысле этого слова, т.е. абсолютно личная инициация без посредничества какого-либо авторитета или коллектива, о которой дает понять хадис кудси: рассказ из духовного мира, в котором Бог говорит в первом лице. Совокупность хадисов кудси составляет уникальное сокровище исламской духовности. Не опираясь на шиитскую гносеологию признать их авторитет невозможно. Наконец, именно эта гносеология объясняет, почему продолжается вплоть до дня Воскресения "секретное эзотерическое пророчество" (нубувват батинийа), ведь если Земля и люди на ней будут его лишены, они погибнут. Только священная история хранит тайну профетической философии, являющейся не диалектикой Духа, но эпифанией Духа Святого.

Отсюда вытекает контраст между "официальными науками", достигнутыми благодаря внешним усилиям или человеческому преподаванию (улум касбийа расмийа) и "науками в подлинном смысле слова", являющимися частью духовного наследия (улум иртхийа хакикийа), достигнутыми единым рывком благодаря божественным дарам. Хайдар Амоли был одним из тех, кто настаивал на том, что науки второй категории могут развиваться независимо от первых, но не наоборот. В подтверждение своих слов он собрал свидетельства Камаля Кашани, Садра Торкех Исфахани, обоих Бахрани, Афзала Кашани, Насира Туси, Газали и Авиценны. Действительно Авиценна утверждал, что мы знаем только акциденции и свойства вещи, но не ее сущность (хакикат); также рассуждая о необходимости существования Первого Бытия (Бога) мы говорим о присущем Ему свойстве, но не сущности. Короче все упомянутые философы признавали, что спекулятивная диалектика не может привести к самопознанию, т.е. к знанию души и ее сути. Эта шиитская критика философии, прежде всего, критика конструктивная. Конечно, Хайдар Амоли наиболее суров по отношению к представителям диалектической теологии (Калам) в Исламе. Благочестивые ашариты, так же как и мутазилиты-рационалисты, выставляя свои тезисы и антитезисы, не избежали ни внутренних противоречий, ни фактического агностицизма. Однако тут имеется в виду еще и другое - мысль о бессилии "официальных наук" и ответственность за деградацию философии в Исламе, перекладываемая на плечи тех, кто сводит исламское мышление исключительно к юридическим вопросам, к науке фикха, будь то сунниты или шииты.

Те, кого называют Иллахийун, Мудрецы Божьи, "теософы", наследуют знание, проявляющееся в модусах вахи, ильхам, кашф. Эта наука отличается от внешнего знания тем, что является знанием души, т.е. самопознанием, духовным наследием и это наследие растет в зависимости от духовного развития, а не от роста технических знаний. Путь вахи является закрытым в связи с окончанием законодательного пророчества; путь познания через ильхам и кашф остается открытым. Знание, определяемое как кашф, мистическое открытие, может быть чисто ментальным (ма"нави), но может также принимать и образную форму (кашф сури). Один из хадисов лучше

разъяснит нам смысл науки самопознания. Шиитское богословие в отличие от других школ исключает для человека всякую возможность "узреть Бога", этот тезис созвучен с ответом Бога Моисею ("Ты меня не увидишь" Коран, 7.139). В то же время в хадисе о видении Пророк утверждает: "Я видел моего Господа в самой прекрасной из форм". На вопрос, поставленный таким образом, 8-й Имам Али Реза дал следующий ответ. Человеческая форма способна быть эпифаническим средоточием, мазхаром божественного образа более, чем даже Неопалимая Купина. В действительности Мухаммад видел образ собственной души, который, являясь "вечной Истиной мухаммедовой", небесным Антропосом, был прекраснее прочих форм. Всякое узрение Бога является узрением человеческой Формы. Сразу вспоминается уже приводившееся изречение: "Тот, кто познал самого себя (нафсаху, свою душу), познал своего Господа", т.е. познал своего Имама, т.к. "умереть не увидев Имама, значит умереть смертью невежд". Пророк сказал: "Вы достигнете вашего Господа, когда увидите Луну ночи полнолуния". А 1-й Имам мог сказать по этому случаю, используя евангельскую реминесценцию: "Тот, кто видел меня, видел Господа". Одна из его бесед с учеником Комайлем заканчивается словами: "Свет встает зарей предвечности; она сверкает над храмами тавхида".

Поскольку здесь говорится о знаниях иртхийа, уместно обратиться к таким изречениям Пророка: "Ученые - наследники пророков", "Ученые моей общины равноценны пророкам Израиля", "Чернила ученых более драгоценны, чем кровь мучеников". Хайдар Амоли сразу же исключает отсюда ученых-экзотериков, например, "четырех имамов", основателей четырех суннитских мазхабов. Их наука остается "наукой, постигнутой внешними путями". Знания иртхийа предполагают духовную преемственность (нисбат ма"навийа), прототипом которой остается Салман Перс, которому было сказано: "Ты являешься частью нас, Дома Пророка" (анта минна ахль аль-байт). Этот Дом, говорит другой автор, - не семья, подразумевающая отношения внешнего родства, но "семья знания, гнозиса и мудрости" (байт аль-ильм ва"ль-ма"рифат ва"ль-хикмат). Этот пророческий Дом создан 12-ю Имамами; они еще до своего земного проявления были фундаментом подобной преемственности. Таким образом, вновь становится ясной ошибка тех, кто считает имамологию двенадцатиричного шиизма основанной на плотско-духовной преемственности. 6-й Имам повторял: "Мой валайат по отношению к 1-му Имаму более драгоценен, чем мое плотское происхождение от него (виладати мин-ху)". Как мы уже видели, Плерома Двенадцати предсуществует их земной эпифании[15], их земное кровное родство является знаком, но не основой их валайата.

Вот почему именно они являются передатчиками "пророческого наследия", и именно благодаря этой передаче "эзотерическое пророчество", валайат, продолжится вплоть до дня Воскресения. Анализируя первое из приведенных здесь пророческих изречений, Хайдар Амоли советует остерегаться ловушки арабского оборота речи. Он переводит: ученые - это те, кто является наследниками пророков. Соответственно: те, кто не являются наследниками, не являются и учеными. Качество наследника не достигается внешними способами, оно дается нам в залог. Естественно, для приобретения этого залога требуется усилие (иджтихад) и духовные упражнения. Однако не надо обманываться. Речь идет о сокровище, закопанном в землю, которое отец оставил своему наследнику. Усилие преодолевает препятствие, но не производит само сокровище. "Точно так же, - заключает наш автор, - Подлинный Адам (Адам Хакики) оставил в почве сердца своего сокровища теософии. И в этом смысл коранического аята: А если бы они держали прямо Тору и Евангелие и то, что низведено им от их Господа, то они бы питались и от того, что сверху их и от того, что у них под ногами Коран, 5.70". Мы вновь находим здесь идею завета божественных тайн, врученных человеку (33.72), основы шитского эзотеризма. Вот почему шиитская история может быть только метаисторией.

Когда sensorium освобожден от гнета внешних импульсов, когда он погружен в стихию сна, он начинает произвольно или в соответствии с какой-то странной логикой с ними заниматься. Так возникают воображаемые миры. Эти воображаемые миры, картины, люди, общения, существа обладают вторичным характером по сравнению с миром бодрствования. Это результат спонтанной манипуляции с данными, полученными из внешнего мира. "Пассивное воображение" иногда называется фантазией.

[15] Эпифания - от древнегреческого эпифайноменон - явление, явленное.

С точки зрения духовной традиции, есть еще одна форма функционирования sensorium. Это - обратная сторона sensorium, она то как раз и связана с "метафизикой образа" или с "метафизическим воображением". Ее Анри Корбэн предлагает называть imaginal. Эзотерическая антропология, учение о духовном измерении в человеке основаны на утверждении, что sensorium имеет еще одно измерение кроме перечисленных. Это - обратная сторона того же синтетического органа, но обращена она не во внешний мир, и не к сфере рассудка, а в некую особую, специфическую сторону, обратную одновременно и в отношении внешнего мира, и в отношении рассудка. Это измерение , эта ориентация в инициатических языках именуется "внутренним миром" - арабское "батинийа", греческое "эзотерика".

Когда sensorium обращается прочь от внешних чувств, когда он избавляется от рассудочной кодификационной схемы и бросает взгляд куда-то в иное, внутрь себя, в колодец сердца, тогда открывается сфера метафизических образов. В этой радикальной смене ориентации, в этом странном стремлении, в этом внезапном броске, в этом сломе привычных экзистенциальных, гносеологических и чувственных траекторий, осуществляется уникальный процесс - метафизика начинает проявлять себя не через мутное зеркало рассудка, а непосредственно, с той же ясностью, с какой проявляет себя чувствам внешний мир. Это и есть imaginal, активное воображение". А. Г. Дугин. Философия традиционализма. М., 2002

6. Священная история и метаистория

Мы даем назавние священной истории представлениям, заключающимся в идее циклов (давр, мн.ч. адвар) пророчества и валайат, как истории, которая не может быть ограничена наблюдением, регистрацией или критикой эмпирических фактов, но вытекает из способа перцепции, преодолевающего материальность этих фактов. Под ней понимается перцепция сверхчувственного, о которой мы говорили в главе о гносеологии. Есть соответствие между иерогнозисом и священной историей. Факты, воспринятые таким образом, подразумевают, естественно, реальность событий, но не событий, разворачивающихся в физическом мире, которыми наполнены наши книги по истории, понятых как "исторические факты". Это духовные факты в строгом смысле этого слова. Они совершаются в метаистории (например, день Завета между Аллахом и людьми) или превосходят обычный ход дел в этом мире, поскольку подразумевают невидимое событие, ускользающее от обычного профанического восприятия, подразумевая "теофаническое восприятие". Только такое восприятие может охватить мазхар, теофаническую форму. Пророки и Имамы могут быть поняты только в оптике священной истории. Полный цикл такой истории (профетические периоды и постпрофетический цикл Имамата и валайата) представляет структуру, не заключающуюся в какой-либо эволюции, но ведущей к истокам. Священная история описывает вначале "нисхождение" для того, чтобы потом описать "восхождение", закрытие цикла.

Как объясняет Мулла Садра, учение Имамов заключается в "нисшедшем" (подвергшемся эпифании) в сердце Пророка. Вначале это были хакаик, духовные истины Корана до видимой формы текста, состоящей из букв и слов. Эти духовные истины были "Светом Глагола" (Нур аль-Калам), уже существовавшим до того как Ангел предстал в видимой форме и продиктовал текст Книги. Духовная истина там уже присутствовала и предполагала валайат Пророка, предшествовавший его пророческой миссии. Вот почему Пророк сказал: "Али (хакаик, эзотерика) и я, мы являемся одним и тем же светом". Отсюда разница между божественным откровением, данным последнему пророку-посланнику и откровениями, данными предыдущим пророкам. О каждом из них можно сказать: Наби, будучи божественным Светом, пришел вместе с Книгой. В этом случае его сердце, его тайна (батин) объясняли Книгу, а батин, эзотерика - это, несомненно, валайат, составляющий сущность имамологии. Разница между правоверными и другими общинами состоит в том, что "у этих написал Аллах в их сердцах веру" (Коран, 58.22). Вера (иман) не может достичь совершенства только в батине. Полное восприятие пророческой истины предполагает доступ к этой внутренней глубине и событиям ее составляющим. А это несколько иная вещь, чем эмпирическое восприятие, заключающееся в фактах внешней истории.

Описанное выше отношение между Пророком и вечной "Истиной мухаммедовой" (Хакикат мухаммадийа), мазхаром, эпифанической формой которой является небесный Антропос,

постулирует невозможность историзации божественного, на чем настаивает христианская идея Воплощения. Эпифаническое проявление (мазхарийа) различает, с одной стороны, атрибуты вечной Истины, проявление которых возможно только в сердце, с другой стороны, внешнее проявление, видимое всем, верующим и неверующим. Пророк как мазхар духовного и материального миров является "слиянием двух морей" (маджма аль-бахрейн). В то же время, говоря об истоках его "человеческого моря", он не мог не сказать: "Я ведь - человек, подобный вам; ниспослано мне откровение о том, что бог ваш - Бог единый" (Коран, 18.110). Вот почему нами уже было сказано о том, что если профетология и имамология нацеливали шиитских мыслителей на проблемы, аналогичные проблемам христологии, то идея мазхарийа (образа, отражающегося в зеркале без того, чтобы в нем воплотиться) приводила их к решениям, отличным от официальной христианской догмы. С идеей сверхчувственной реальности, превосходящей свой мазхар, соотносится идея циклов, а так как существует цикл, то существуют и два предела, с которыми соотносится каждое из событий духовной истории. Эти два предела служат порогами метаистории; такая метаистория, священная дает смысл истории; без метаистории, т.е. предшествования "на Небе" и без эсхатологии абсурдно говорить о "смысле истории".

Чувство истоков и конца, ориентированное на восприятие теофанических форм, глубоко отличается от "исторического сознания", приход которого совпадает с приходом христианства вместе с его идеей о фиксированной дате Воплощения Бога в истории. Проблемы, которые эта идея на протяжении веков ставила перед христианской религиозной философией, не были актуальны для исламского мышления. Вот почему наша философия может найти свою рефлексию в пророческой философии шиитского Ислама.

Выше уже было показано, что сознание христианина фиксировано на определенных фактах, датированных исторически (Воплощение, Вознесение). В то же время сознание правоверного, мумина, фиксировано на фактах реальных, но принадлежащих метаистории. Смысл своего происхождения он находит в вопросе, Заданном Богом в "День Завета" адамическому человечеству еще до того, как оно попало в земной план. Никакая хронология не может фиксировать дату этого "Дня Завета", события которого разворачивались во время предсуществования душ (это богословское положение признается шиитским Исламом). Другим пределом для шиита является присутствие скрытого Имама (Имама-Махди, причем шиитская идея Махди отличается от представления о нем в суннитском Исламе). Настоящее время, знаменателем которого является скрытый Имам является временем его сокрытия (гайбат). Его время протекает наряду с этим в другом измерении нежели наше историческое время. О нем может судить только профетическая философия с ее сущностно эсхатологической направленностью. Между этими двумя пределами, "прологом в Небе" и развязкой, совершающейся в "другом времени" и обусловленной присутствием ожидаемого Имама, разворачивается драма человеческого существования каждого правоверного. Развитие "времени сокрытия" вплоть до развязки пришествия составляет цикл валайат, последующий циклу пророчества.

Все сходятся в том, что пророк Ислама был печатью пророчества; после него уже не будет пророков; точнее уже не будет Посланника, призванного объявить новый шариат. В связи с этим встает дилемма. Или религиозное сознание из поколения в поколение концентрируется на этом пророческом прошлом, отныне закончившемся, и воспринимает Книгу как кодекс моральной и общественной жизни, т.к. в экзотерическом смысле цикл пророчества (заман аль-нубувват) закрыт. Или это пророческое прошлое остается одновременно ожидаемым, т.к. текст Книги содержит скрытый духовный смысл. Последний неизбежно постулирует необходимость инициации, являющейся функцией Имамов. Неоднократно повторяющиеся изречения 5-го и 6-го Имамов отсылают к принципу тавиль, позволяющему избежать ловушек юридизма и историчности. Например: "Если те, кому однажды был открыт тот или иной аят умерли, значит ли это, что этот аят также умер? Если да, то от Корана к нашему времени ничего не осталось. Нет, Коран жив. Его жизнь будет продолжаться до тех пор, пока будут существовать Небо и Земля, ведь он таит в себе знаки и водительство для каждой общины, каждого человека будущего".

Мы уже видели, каким образом систематизировал эти воззрения в своих комментариях Мулла Садра. Закончилось лишь законодательное пророчество (нубувват аль-ташри), отменено лишь понятие наби. Когда говорят о том, что пророчество носит временный характер, в то время как

валайат вечен, говорят именно об этом законодательном пророчестве. В то же время когда говорится о свойствах Посланника (не Наби в узком смысле слова) эти свойства являются также общими для Имамов и Авлийа. Под названием валайат в Исламе продолжается эзотерическое пророчество, которого земное человечество не может быть лишено, чтобы не погибнуть. Для суннитской ортодоксии это утверждение казалось революционным.

На этой фундаментальной интуиции шиитская профетология развивает грандиозную схему священной истории, "всеобщей теологии истории религий". Хайдар Амоли проиллюстрировал ее тщательными комплексными диаграммами; Шамсуддин Лахиджи подробно развил эту тему. Точкой отсчета для нее служит концепция, общая для двенадцатиричного шиизма и исмаилизма (идея валайата, вечного пророчества, начинающегося в Плероме). Абсолютное, сущностное и примордиальное пророчество принадлежит высшему Духу (небесному Антропосу, 1-му Интеллекту, вечной Истине мухаммедовой), которого Бог для того, чтобы возгласить свои Имена и Атрибуты посылает к мировой Душе перед тем как послать к душам индивидуальным (нубувват аль-тариф). Эта тема, по мнению исламских мыслителей, должна наполнить тему Подлинного Пророка, дух которого в иудеохристианской профетологии эбионитов "переходит от пророка к пророку, пока не найдет свой покой". Место покоя - это последний пророк, Пророк Ислама.

Полнота этого пророчества может быть представлена кругом, окружность которого составлена из точек, каждая из которых представлена пророком, особым моментом пророчества. Начальной точкой пророчества на Земле было существование земного Адама. От Наби к Наби (традиция насчитывает их 124000), от Посланника к Посланнику (их насчитывается 313), от великого пророка к великому пророку (их шесть или семь), цикл развивается вплоть до жизни Иисуса, последнего частного великого пророка. С пришествием Мухаммада цикл закрывается. В качестве Хатыма (Печати, закрывающей предыдущие пророчества), Мухаммад является эпифанией вечной пророческой Истины, высшего Духа, небесного Антропоса. Высший Дух отпечатывается в нем как сущность пророчества. Вот почему он мог сказать: "Я был первым пророком по сотворению, последним по времени послания на Землю". Каждый из пророков, от Адама до Иисуса был особым мазхаром, частной истиной этой вечной Истины. Что же касается истины-источника (хакикат), являющейся опорой пророческого качества в каждом из пророков, то это субтильный орган (латифа) сердца, порожденный иерогамией (издивадж) Духа и Души. В каждом пророке именно сердце является местом нисхождения Духа. Сердце одной стороной повернуто к Духу как средоточию своих видений, а другой к Душе как к месту их восприятия. "Сердце - это трон Духа в мире Тайны".

Конец цикла пророчества совпадает с началом цикла валайат. Иллюстрируя отношения между валайат и нубувват, диаграммы Хайдара Амоли представляют цикл валайат как внутренний круг, а цикл пророчества как внешний. Цикл валайат представляет собой интериоризацию пророчества, а мухаммедов Имамат - эзотерику всех предшествующих пророческих религий. Вот почему цикл валайат готовит не приход нового шариата, но пришествие Кайима, Имама Воскрешения.

Теперь мы знаем, что то, что сейчас в Исламе называется валайат, в предшествующий период пророчества называлось словом нубувват (без отсылки к миссии Посланника). У шести великих пророков-посланников (Адама, Ноя, Авраама, Моисея, Давида, Иисуса) так же как и у Мухаммада были свои 12 Имамов. Двенадцать Имамов Христа - это его двенадцать апостолов; в их задачу входило донести пророческое послание вплоть до прихода последнего Пророка. Так же как пророк Мухаммад как Печать пророчества был мазхаром абсолютного пророчества, так и 1-й Имам, его васи (наследник) был мазхаром и Печатью абсолютного валайата. Частные проявления валайата начались вместе с Сифом, сыном и Имамом Адама и закончились вместе с 12-м Имамом, Махди, пребывающим актуально в скрытом состоянии. Каждый из Авлийа находится в таком же отношении к Печати валайата, в каком к Печати пророчества находится каждый из пророков. Очевидно, что линия пророчества неотделима от линии духовного толкования; так осуществляется восхождение пророчества к своему истоку.

Мухаммедов Имамат, т.о., является местом завершения и интериоризации всех пророческих религий. Шиизм, будучи эзотеризмом Ислама, завершает все эзотерические учения. Дверь законодательного пророчества закрыта; дверь валайата остается открытой вплоть до дня Воскресения.

Корни этой темы очевидны. Однако даже когда они лежат на поверхности их еще надо опознать. Ниже мы еще коснемся ее, рассматривая теософию Ибн Араби, с самого начала вызвавшую живой интерес у шиитских богословов. Не все, однако, в схеме Ибн Араби было для них приемлемо. Качество Печати всеобщего и абсолютного валайата было перенесено Ибн Араби с Имама на Иисуса. Данное положение не совпадало со схемой, описанной выше, т.к. цикл валайат предполагает завершение цикла пророчества. Шиитские комментаторы затруднялись определить причины подобной попытки Ибн Араби. Во всяком случае, она дает понять, что функции имамологии и христологии совпадают. Однако в шиизме остается чувство эсхатологического ожидания 12-го Имама, то чувство, которое можно определить как этос этой традиции.

7. Скрытый Имам и эсхатология.

Эта тема, в которой священная история и имамология достигают своей кульминации, является любимой для пророческой философии. Несомненно, что идея скрытого Имама спроецирована на весь Имамат, но свое воплощение она могла найти только в личности Двенадцатого, в котором исполнилась плерома валайата. Литература, касающаяся этого вопроса обширна. Можно назвать источники: Саффар Кумми (ум. в 902 г.), свидетель-летописец 11-го Имама; Кулайни и его ученик Нугмани (X в.); Ибн Бабуйех (ум. в 991 г.), пользовавшийся информацией своего современника Хасана ибн Моктеба; Шейх Муфид (ум. в 1022 г.); Мухаммед ибн Хасан Туси (ум. в 1068 г.). Главные источники собраны в XIII томе энциклопедии Маджлиси. И в наши дни в Иране пользуются популярностью книги на эту тему: Эльзам аль-Насиб шейха Али Йезди; аль-Китаб аль-абкари Алламеха Негавенди и т.д.

Эта тема была осмыслена представителями шиитской теософии (ирфан-э шии) подобным образом: Печатью абсолютного валайата является личность 1-го Имама, Печатью мухаммедова валайата, эзотерики эзотерик, является личность 12-го Имама. Как сказал учитель иранского шиитского суфизма, ученик Саадуддина Хамуйеха Азиз Несефи (XIII в.): " Тысячи пророков, пришедших ранее, внесли свой вклад в становление теофанической формы пророчества, и Мухаммад ее исполнил. Сейчас пришла очередь валайата выявиться и показать эзотерические истины. Божьим человеком, в личности которого явится валайат, будет Сахиб аз-заман, Имам нашего времени".

Термин Сахиб аз-заман (тот, кто властвует над временем) является совершенной характеристикой скрытого Имама, "невидимого для глаз, но присутствующего в сердце правоверных", приковывающего к себе как внимание философов, так и молитвы благочестивых верующих. Им является сын 11-го Имама Хасана Аскари и византийской принцессы Наркес (Нарцисс). Его определяют также как ожидаемого Имама (Имам мунтазар), Махди, Кайим аль-Кийамат (Имама Воскресения). Агиография 12-го Имама касается его рождения и его сокрытия (гайбат) и изобилует символическими и архетипическими чертами. Сразу же скажем, что историческая критика не может здесь найти себе места, ведь речь идет о чем-то сущностно ином - о священной истории.

Вначале напомним предысторию вопроса. 11-й Имам Хасан Аскари содержался аббасидской стражей под арестом в военном лагере Самарра (в 100 км севернее Багдада), где и умер в возрасте 28 лет в 260/873г. В тот же день исчез его маленький сын, которому было 5 лет. Тогда началось малое Сокрытие (гайбат согра). Это совпадение обладает для мистика богатым смыслом. Имам Хасан Аскари для его последователей является символом духовной задачи. Его дитя покинуло мир, став невидимым, но в душах его адептов должно было зародиться ожидание "возвращения к вечному настоящему".

Сокрытие 12-го Имама свершилось два раза. Малое сокрытие длилось 70 лет, в течение которых Имама представляли четыре наиба, через которых правоверные могли с ним общаться. Последнему из них Али Самарри он письменно дал повеление не назначать себе преемника, т.к. пришло время Великого Сокрытия (гайбат кубра). Последними словами этого наиба (ум. в 942 г.) были: "Отныне дела находятся в воле Божьей". Так началась тайная история 12-го Имама. Здесь не идет речь о материальной истории. Несмотря на это, она господствует в шиитском сознании на протяжении десяти веков; она является историей этого сознания. Последнее послание Имама предостерегает от всякого обмана и мошенничества, от всяких попыток положить конец этому

эсхатологическому ожиданию его неизбежного прихода (в этом состояла драма бабизма и бахаизма). Скрытый Имам вплоть до времени своего Пришествия может быть увиден только во сне или в личных видениях (многочисленны рассказы на эту тему[16]). Подобные свидетельства не могут быть вплетены в ткань "объективной истории". Из тезиса о том, что Имамат есть эзотерика всех предыдущих пророческих Откровений, вытекает необходимость присутствия Имама в прошлом и в будущем. Нужно, чтобы он уже был рожден. Философское размышление разрабатывает смысл этого сокрытия и ожидаемого пришествия вплоть до наших дней, особенно в школе шайхи.

Идея скрытого Имама побудила учителей шайхитской школы углубить смысл и модусы этого скрытого присутствия. Необходимую функцию здесь приобретает мир образов (алам аль-митхаль). Видеть Имама на небесной Земле Хуркалья (ср. со Световой Землей, Terra lucida[17] манихейства) значит по-настоящему видеть его: в мире одновременно конкретном и сверхчувственном с помощью органа, приспособленного для восприятия этого мира. Шайхитская школа разработала в каком-то смысле феноменологию гайбат. Фигура 12-го Имама не обязана материальной историчности ни своим появлением, ни своим исчезновением. Это сверхъестественное бытие, смысл которого соответствуют идее чистого духовного тела Христова в христианстве. Явится ли Имам человеку, зависит от него самого. Его явление означает как обновление человека, так и удостоверяет глубокий смысл шиитской идеи сокрытия и пришествия. Именно люди скрывают от себя Имама, утрачивают способность видеть его, теряя или парализуя органы "теофанической перцепции", "сердечного знания", как определяет его гносеология Имамов. Бессмысленно говорить о Пришествии скрытого Имама до тех пор, пока люди неспособны его узнать. Пришествие - не единичное событие, которое свершится в один прекрасный день. Это нечто, происходящее изо дня в день в сознании верного шиита. Здесь эзотеризм взрывает неподвижность, свойственную законническому Исламу, а адепты шиизма вовлекается в восходящее движение цикла валайат.

В знаменитом хадисе Пророк объявил: "Если миру останется существовать всего один день, Господь продлит этот день до тех пор, пока не появится человек, наследующий мне, носящий мое имя и мою фамилию; он наполнит Землю гармонией и справедливостью, как до того она была наполнена насилием и угнетением". Этот день - время гайбат. Духовные люди знают, что пришествие Имама выявит скрытый смысл всех Откровений. Это будет триумфом тавиля, который позволит человечеству обрести свое единство, так же как на протяжении всего времени гайбат эзотеризм будет хранить тайну подлинного экуменизма. Вот почему великий суфийский шейх, иранский шиит Саадуддин Хамуйех сказал: "Скрытый имам не появится до тех пор, пока мы не будем способны понять вплоть до застежек на его сандалиях тайны тавхида", т.е. эзотерический смысл божественного Единства.

Главная тайна - это, прежде всего, он, ожидаемый Имам, Совершенный Человек, Целостный Человек, "ведь это он заставит все вещи говорить и каждую вещь сделает живой, станет порогом духовного мира". Будущее явление Имама предполагает изменение в сердцах людей; оно зависит от верности его адептов, поступательно готовящих это Пришествие собственными волевыми усилиями. Из этого вытекает этика джаван-мард, "духовного рыцаря", в идее которого скрывается этос шиизма, парадокс его пессимизма. В этом пессимизме безнадежность утверждает надежду, т.к. духовное зрение обнимает весь горизонт метаистории: от предсуществования душ до Воскресения (Кийамат), преображения вещей. Здесь наблюдается соответствие с этикой древнего зороастрийского Ирана.

Таким образом, время "Великого Сокрытия" является временем божественного присутствия инкогнито, и это инкогнито никогда не сможет стать предметом, объектом и избегает всякой социализации. Инкогнито пребывают и члены мистических эзотерических иерархий (Нуждаба и Нукаба, духовные дворяне и принцы, Автад, Абдал), хорошо известные в суфизме, однако никогда не следует забывать, что эти понятия развились в рамках шиитской теории валайата. Эти иерархии сосредоточиваются вокруг полюса полюсов, Имама; они содержат эзотерику пророчества, источником которой является Имам. Их имена фигурируют уже в беседах 4-го и 6-го Имамов. Уже

[16] См . H.Corbin En Islam iranien, v.4. Au temps de la grande Ocultation. Paris, 1978 с. 337-390
[17] Terra lucida - Световая земля (лат.)

1-й Имам, беседуя со своим учеником Комайлем, упоминает о последовательности Мудрецов Божьих, остающихся из века в век, неизвестными для масс. Сильсилят аль-ирфан, "цепь гнозиса", как скажут позднее. Все те, кто, начиная с Сифа, сына Адама вплоть до Имамов Мухаммада, Ведущих, передавали эзотерику вечного пророчества. Однако их сущностная реальность не принадлежит видимому миру, где властвуют темные силы принуждения; они составляют чистую Духовную Церковь, известную только Богу.

Как уже было сказано, пророк Мухаммад, как когда-то Мани, был отождествлен с Параклетом. Но, поскольку существует аналогия между Печатью пророчества и Печатью валайата, имамология переносит идею Параклета в будущее. Многочисленные шиитские авторы, в т.ч. Хайдар Амоли и Камаль Кашани, ссылаясь на Евангелие от Иоанна, идентифицируют пришествие 12-го Имама с чаемым пришествием Параклета. Наверное, потому, что приход Имама-Параклета положит начало царству чистого Духа божественных Откровений. Вот почему правление Имама является прелюдией к Великому Воскресению (Кийамат аль-Кийамат). Воскресение из мертвых, как говорит Шамс Лахиджи, является условием, которое позволит, наконец, реализоваться сокровенной цели экзистенции всех существ. Наши авторы знают, что с философской точки зрения уничтожение мира возможно. Но их имамология бросает вызов этой потенциальной возможности. Эсхатологический горизонт иранского мышления остается постоянным как до прихода Ислама, так и после него. В шиитской эсхатологии доминирует фигура Кайима и его соратников (как в эсхатологии зороастрийской доминируют Саошьянт и его компаньоны). Она не отделяет идею "малого воскресения" от идеи "Великого Воскресения", которое есть приход нового Эона.

Мы показали установленную шиитскими мыслителями идентичность ожидаемого Имама и Параклета.[18]

Эта идентичность вскрывает потрясающее соответствие между глубинной идеей шиизма и философскими тенденциями на Западе, начиная с иоахимитов XIII в. до наших дней вдохновлявшимися идеей Параклета и царства Святого Духа. Это скрывает в себе большие последствия. Как нами было показано, основная идея заключается в том, что ожидаемый Имам не принесет новую Книгу откровений, новый Закон, но откроет скрытый смысл всех Откровений, т.к. сам есть откровение всех Откровений в той мере, в какой является Целостным Человеком (Инсан Камиль, Антропос Телейос), эзотерикой "вечной пророческой истины". Смысл пришествия ожидаемого Имама - полное антропологическое откровение, расцвет Духа внутри человека. Т.е. откровение божественной тайны, принятой на себя человеком, ноши, от которой, согласно кораническому аяту (33.72), отказались Небо, Земля и горы. Самого начала, от учения первых Имамов, имамология понимала этот аят как содержащий тайну валайата. Т.о., божественная тайна и тайна человеческая, тайна Антропоса и тайна Хакикат Мухаммадийа совпадают.

Этот короткий очерк не может исчерпать всего богатства темы. Невозможно описать здесь все аспекты шиитского мышления. Мы постарались дать основные тенденции двенадцатиричного шиизма в свете пророческой философии, рассмотрев его как естественное продолжение пророческой религии Ислама. Однако очерк шиитского мышления будет неполным, если наряду с двенадцатиричным шиизмом, он не обозначит место исмаилизма и исмаилитского гнозиса.

Б. Фатимидский исмаилизм

1. Диалектика тавхида.

Для того чтобы понять глубокую оригинальность исмаилитской доктрины как формы гнозиса в Исламе, необходимо рассмотреть ее начальную интуицию. Древние гностики прибегали к чисто негативным определениям для того, чтобы сохранить божественую Бездну от отождествления со всяким объектом: Непознаваемое, Неименуемое, Недостижимое, Бездна. У этих выражений есть эквиваленты в исмаилитской терминологии: Принцип или Исток (Мобди), Тайна Тайн (гаиб аль-гуйуб), "то, чего не может достичь дерзость мысли". Ему нельзя приписать ни имен, ни атрибутов,

[18] Параклет - Утешитель (древнегреч.), термин, впервые появляющийся в Евангелии от Иоанна. Позже получил значительную популярность в гностических кругах. В трактовке Православной Церкви Параклет - третья испостась Троицы, Святой Дух. Манихейство отождествило Параклета с земным человеком, мессией - Мани.

ни качеств, ни бытия, ни небытия. Принцип есть сверх-бытие; он не существует; он заставляет быть; он призыв к бытию. В этом смысле исмаилизм действительно "первая философия". Все, что авиценновцы говорят о Первом Бытии (аль-Хакк аль-авваль), Необходимом Бытии, должно быть подвергнуто ревизии для того, чтобы стать истиной; их метафизика начинается с уже данного бытия в то время как существует заставляющее быть. Исмаилитская метафизика разворачиватеся с уровня побуждения к бытию; до бытия был предвечный императив КН (Будь!). За пределами Единого есть Объединяющее (муваххид), монадизирующее все монады. Тавхид принимает аспект монадологии; он одновременно выводит это объединяющее из всех единиц, которое то объединяет и утверждает его через них.

Тавхид, утверждение Единого, должен избегать двойной ловушки та"тиля (агностицизма) и ташбиха (отождествления Проявляющегося с проявлением, Манифестируемого с манифестацией). Отсюда диалектика двойного отрицания: Принцип не бытие и не не-бытие; он лежит не во времени и не не во времени и т. д. Каждое отрицание справедливо только до тех пор, пока само не подвергнется отрицанию. Истина состоит в одновременности этого двойного отрицания, выражающегося в двойной операции танзих (избежать приписывания божеству имен и качеств с тем, чтобы отнести их к ходуд, земным и небесным пределам его Манифестации) и таджрид (поместить божество за пределы его Манифестаций). Йеменский автор XII в. определяет сущность тавхида как "познать небесные и земные ходуд (мн. ч. от хадд, степень, предел) и признать, что каждый из них уникален в своем роде и не может ассоциироваться с другим".

Эзотерический Тавхид в таком изложении очень далек от монотеизма современных теологов. Для того чтобы его понять, необходимо уяснить всю важность понятия хадд (степень, предел). Это понятие обнажает связь между "монадологической" концепцией Тавхида и фундаментальным иерархизмом, присущим исмаилитской онтологии. Это понятие устанавливает соответствие между актом Тавхида (признание Единого) и таваххудом, процессом, конституирующим единство, монадизацией монады. Другими словами ширк, разлагающий божество на множество, в то же время разлагает и человеческую монаду. Ведь она является хадд между ходуд, границей, лимитирующей ее модус бытия. Возникает вопрос: каким пределом, каким хаддом открывается бытие, возникающее после Сверхбытия? Другими словами, что является Первым Бытием, где граница за которой божество поднимается из бездны своей абсолютной непознаваемости, граница на которой оно открывается как личность, что делает возможным личное отношение его познания и любви к нему? Как открываются ходуд в продолжение примордиальной божественной Эпифании? (слово ходуд часто переводят как достоинства, что правильно с лингвистической точки зрения, но затемняет его метафизическую сущность). Ответ на эти вопросы дает теория о вечном рождении Плеромы.

Наиболее древние авторы (упомянутые выше иранцы) описывали его как процесс эманации бытия из Первого Интеллекта. Йеменские авторы утверждали, что все Интеллекты, архангелические "световые Формы" Плеромы были установлены сразу же и равными друг другу. Однако это было "первым совершенством". "Второе совершенство" распределило их в бытии в зависимости от исполнения ими Тавхида, т.к. от этого зависит интеграция каждого существа (таваххуд). Именно посредством Тавхида происходят дифференциация, структурирование и иерархизация бытия. Заметим сразу же, что понятие Ибда, немедленное творение (наши авторы не говорят ни о творении из чего-либо, ни о творении ex nihilo) является вечным актом, призывом к небесной Плероме. Плерома определяется как алам аль-Ибда, алам аль-Амр (мир призыва, "Будь!"). Она контрастирует с алам аль-хальк (тварный мир, объект творения). В обеих схемах Эманация бытия начинается только с 1-го Интеллекта, Интеллекта интегрального или всеобщего (Акль-э колль).

В качестве первого Установленного (мобда авваль) бытие является актом вечного установления (Ибда), божественным Словом-создателем (Калам Аллах), т.к. это Слово-призыв, приводя Первый Интеллект к эпифании первого Бытия является с ним одной и той же Манифестацией. Йеменские авторы пишут о том, что 1-й Интеллект первым выполнил Тавхид и призвал к нему другие световые Формы. Отсюда данное ему имя Сабик (тот, кто предшествует, опережает). Древние авторы размышляли над первым изначальным случаем Тавхида как над космической литургией, отражением которой является исламский символ веры: ля илаха илла"ль

Лах. В данном Тавхиде исполняется ограничение бытия от первого Интеллекта, ограничение, делающее из него 1-й хадд, сущностную Эпифанию. Мысль, которой он распознал свой Принцип - единственная божественная Самость, доступная нашему знанию: Deus determinatus, Deus revelatus.

Тавхид в этих двух фазах означает тайну бытия первого Интеллекта. Ля илаха: нет Бога, абсолютное отрицание. Absconditum divinum не оставляет никакой возможности ни воспринять, ни утвердить божество, придать ему предикаты. За ним следует предлог "исключения" (илла=кроме), частное абсолютное утверждение, не вытекающее ни из каких логических предпосылок. Между ними пролегает узкий мост: между двумя безднами та"тиля и ташбиха. Т.к. первый Интеллект или первое Бытие признал божество в своей сущности и за ее пределами и т.к. это божество отказывается от самого себя, - первому Интеллекту даровано высшее Имя божества, и он превращается в высшую самость Принципа, какую мы только можем познать. В этом заключается мистерия откровения Бога. Утверждение илла"ль Лах является призывом к поклонению, который возвещает первый Интеллект, умаляя себя и одновременно вызывает к бытию второй Интеллект, мировую Душу, первую эманацию (мунбатих авваль), называемую Тали, "то, что следует". Или в йеменских терминах: Тавхид 1-го Интеллекта делает возможным существование 2-го в том смысле, в каком 1-й является пределом (хадд), горизонтом, Сабиком, соотнесенным со словами илла"ль Лах. Однако 1-й Интеллект с самого начала отбрасывает божественность за свои пределы, к своему Принципу. Таким же образом от хадда к хадду Тавхид становится возможным без ташбиха и та"тиля, в то время как буквалисты-ортодоксы попадают в ловушку идолопоклонства.

Избежать этого метафизического идолопоклонства, значит, признать, что единственной самостью Принципа, которую мы можем постичь, является первый Интеллект, архангел-Логос, последующий за Принципом. Однако это знание есть одновременно незнание: Интеллект знает, что не может достичь сущностной глубины Принципа. За этими пределами нет никакого смысла говорить о наличии или отсутствии божественной реальности, ведь Принцип не является ни бытием, о котором можно сказать утвердительно, ни небытием, которое можно признать несуществующим. Вот почему для исмаилитского гнозиса первый Интеллект - это Deus revelatus, одновременно завеса и опора высшего Имени Аль-Лах. К нему относятся коранические аяты, где это имя упомянуто. Необходимо сказать и о том ключе, в каком толковали этимологию этого имени исмаилитские мыслители (здесь не идет речь о том, правильным или нет было это толкование с лингвистической точки зрения). Они выводили это слово из корня влх, содержащего идею существа, погруженного в состояние грусти и тоски (подобно путнику в пустыне): илах=вилах. Так же и идеограмму, означающую божество (улханийа), арабская грамматика позволяет читать как аль-ханнийа, грусть, тоска. Здесь содержится пафос божественной тайны: идея о том, что самость божества осуществляется только в чистой негативности, тоска, которую испытывает 1-й Архангел или 1-й Интеллект, чувствуя свою неспособность достичь это божество, Имя которого от него ускользает. Оно становится для всех последующих эманаций объектом желания и ностальгии. На всех степенях (ходуд) небесных и земных иерархий повторяется тот же самый парадокс. Когда очередной предел (хадд) достигнут, тотчас же появляется следующий предел. Метафизическая иерархия исмаилитского гнозиса коренится в этом чувстве удаленности, вовлекающей весь мир в восходящий Да"ват.

Сначала устанавливается связь между 1-м хаддом и 1-м махдудом, т.е. между 1-м Интеллектом и 2-м, который происходит от 1-го и видит в нем свой предел, свой горизонт. Это диада Сабика и Тали, Калама и Скрижали (Лаух), имеющих в качестве земного аналога Пророка и его наследника (васи), 1-го Имама. Эта двоичная структура будет повторяться на всех ступенях небесных и земных иерархий, придавая специфический исмаилитский смысл формуле "Тот, кто познал самого себя, познал своего Господа". В то же время вместе с появлением 3-го Интеллекта в "прошлом", очень удаленном от появления земного человечества, разворачивается драма.

2. Драма в Небе и рождение времени.

Если исмаилитская община определяет себя как да"ват, "Призыв" к эзотерическому Тавхиду, то этот Призыв (или Воззвание, керигма) начался "в Небе" зовом, с которым 1-й Интеллект обратился до начала времен ко всем световым Формам архангелической Плеромы. Этот небесный

да"ват является вечным Призывом, земной формой которого, приспособленной к нынешнему пророческому циклу, является исмаилитский Призыв. На земле, т.е. в феноменальном мире, он начался вместе с первоначальным Адамом, которого нельзя смешивать с Адамом нашего цикла. В то время как 2-й Интеллект (1-я Эманация) отозвался на этот призыв, 3-й Интеллект, происходящий от диады двух первых, ответил на него отказом и отрицанием. Этим 3-м Интеллектом был Адам Рухани, духовный небесный Адам, ангел-архетип человечества; в его личности исмаилитская метафизика воплотила свое символическое видение священной истории.

Духовный Адам в своем ослеплении отказался от признания "предела" (хадда), который ему предшествовал, т.к. не узрел, что этот хадд отсылает к Единому за свои горизонты. Он задумал дойти до недостижимого Принципа без помощи этого промежуточного предела, потому что, не понимая тайну Deus revelatus , воплощенную в 1-м Интеллекте, отождествил его с абсолютным божеством, Принципом (Мобди). В своем стремлении достичь абсолюта он впал в идолопоклонство. Когда, наконец, он очнулся от этого заблуждения, подобно архангелу Михаилу, одержавшему победу над самим собой, далеко от него в нижние миры уже была отброшена демоническая тень Иблис (Сатана, Ариман). Самого же себя он увидел опоздавшим (тахаллуф), в некотором роде отставшим от самого себя. Из 3-го Интеллекта он стал 10-м. Этот интервал отмерил время его заблуждения, которое он должен был преодолеть. Он соотвествовал эманации семи других Интеллектов, называемых "семью Херувимами" или "семью божественными Словами", которые помогли Ангелу-Адаму вернуться к самому себе. Семерка означает символическое измерение его падения. Время, т.о., является в каком-то смысле опозданием, "опоздавшей вечностью". Вот почему 7 периодов составляют ритм цикла пророчества, 7 Имамов составляют ритм каждого цикла. Здесь скрываются метафизические корни семиричного шиизма или исмаилизма: число семь является числом опоздания вечности в Плероме, опоздания 3-го Ангела, ставшего 10-м и возвратившегося на свое место.

Это "опоздание" привело в световой мир чуждое ему качество, "помраченность". Здесь интересно провести параллели с древнеиранской теософией зерванизма. Мрак (Ариман) происходит от сомнения, возникшего в мысли верховного божества Зервана. В то же время для зерванитов и гайомартитов, описанных Шахрастани (XII в.), Зерван является уже не верховным божеством, но ангелом Плеромы. Можно сказать, что духовный Адам, 3-й Ангел исмаилитской космогонии является аналогом Ангела-Зервана этого позднего неозерванизма.

Каждый архангел Плеромы содержит в себе свою плерому бесчисленных световых Форм. Все они, составляющие плерому небесного Адама, были скованы вместе с ним тем же самым опозданием. В свою очередь, он побудил их услышать Да"ват, вечный Призыв. Однако большинство из них, движимые гневом и упорством, его отвергли. Это отрицание омрачило их бытие, бывшее до того чистым и светлым пламенем. Ангел-Адам понял, что пока они остаются в чисто духовном мире, они не смогут освободиться от Мрака. Вот почему он стал демиургом физического космоса. По существу наш космос является инструментом спасения Форм.

В этой символической истории можно проследить многочисленные манихейские следы. Впрочем, 3-й Интеллект в исмаилитской комогонии играет ту же роль, что и активный Интеллект у Авиценны и Ишракийун, отождествляемый со Святым Духом и Джебраилом, ангелом Знания и Откровения. Разница состоит в том, что исмаилитская теософия делает из него центральную фигуру "драмы в Небе", которая является прологом и объяснением нынешней истории человечества.

Все элементы плеромы были охвачены паническим движением, увидев Мрак, поглощающий их обитель. Из их движения в три стороны произошли три измерения космического пространства. Наиболее плотная масса сосредоточилась в центре, а космическое пространство разделилось на многочисленные регионы: небесных Сфер и Элементов. Каждая из планет осуществляла в свою очередь на протяжении одного тысячелетия после своего появления правление над миром, вплоть до 7-го тысячелетия, цикла Луны, произведшей из одного из земных растений первого человека Земли и его компаньонов.

3. Циклическое время: священная история и иерархия.

Этот земной Антропос определяется как целостный изначальный Адам (Адам аль-авваль аль-колли). Его следует отличать от небесного архетипа, 3-го Ангела, ставшего 10-м и от частного Адама (джузи), с котрого начался нынешний цикл. Ему дана характеристика "физической персонификации изначальной Плеромы". Этот человек не имеет ничего общего с первобытной человекообезьяной наших палеонтологов. Он появился на Цейлоне (Серендиб), острове с наиболее мягким и идеальным климатом, в окружении двадцати семи компаньонов, от которых он отличался так же как сами они отличаются от остального человечества, как "красный гиацинт отличается от простых булыжников". Эти двадцать восемь компаньонов являются физическим воплощением примордиальной архангелической Плеромы, т.к. они остались верны плероме 10-го Ангела, ответили на его да"ват. Их верность Небу была вознаграждена духовным и физическим превосходством над людьми других климатов (джазира).

Этот первый земной Адам является одновременно эпифанической формой (мазхар) и Завесой небесного Адама. Он - его первая мысль, предел его познания, субстанция его действия, отражение его света. Как и Адам иудеохристианской профетологии он является непорочным (анамартоменос, термин эквивалентный ма"сум), свободным от всякого греха, всякой нечистоты, и эта привилегия распространяется также и на Имамов всех циклов. Его цикл был циклом эпифании (давр аль-кашф), эрой счастья, райского существования человечества. Люди тогда могли воспринимать духовную реальность непосредственно, без помощи символов. Первый Адам провозгласил в этом мире "благородный призыв" (да"ват шарифа), именно он установил иерархию священного космоса (алам аль-Дин). Он распределил 12 из 27 своих компаньонов (12 Даи) по 12 климатам Земли и назначил 12 Ходжат, элиту компаньонов. Короче говоря, он был основателем постоянной эзотерической иерархии, не прерывающейся от цикла к циклу, от периода к периоду каждого цикла вплоть до Ислама и после Ислама.

Назначив своего преемника, 1-й Адам перенесся в Плерому, где занял место 10-го Ангела (небесного Адама), а вместе с нми сместились (получили повышение) все элементы иерархии. Это восходящее движение не прекращалось до тех пор, пока 3-й Интеллект, павший до места 10-го, не перешел на место 2-й эманации. То же относится и к каждому из Имамов, наследующих первоначальному Адаму. За этим циклом эпифании последовал цикл сокрытия (давр аль-сатр); затем новый цикл эпифании и так вплоть до последнего Воскресения (Кийамат аль-Кийамат), которое ознаменует завершение нашего Эона, восстановление человечества и его Ангела в изначальном состоянии. Все это вместе составляет Великий Цикл (кавр а"зам), состоящий из малых циклов по 360000 лет каждый, повторяющихся 360000 раз.

Эта теория ведет к постановке проблемы о роли нашего цикла сокрытия. Исмаилитский тавиль необычайно глубоко трактует историю библейского и коранического Адама, настаивая на том, что он является не абсолютным началом, но существом, появившимся вследствие ужасных катастроф. В течение последних трех тысячелетий эпифании, предшествующей нашей, значительные трудности заставили высших посвященных установить "дисциплину аркана". Высшие духовные науки стали закрытыми; профанное человечество стало недостойным посвящаться в мистерии. Необходимо было установить религиозный Закон, шариат, в то время как тавиль призван был вести избранных к новому духовному рождению через ночь символов. Это падение определяется исмаилитскими авторами как "уход из рая". Отныне рай возможен только в эзотерической общине, исмаилитском Да"вате.

Кораническая история Адама понимается как инвеститура, данная юному Адаму его отцом Хунайдом, последним Имамом предыдущего цикла эпифании. Все "земные Ангелы" (участники Да"вата) признали ее кроме Сатаны-Иблиса. Иблис был посвященным предыдущего цикла, в его личности на тот момент воплотился вечный Иблис, форма Мрака, окутавшего космос, после драмы небесного Адама. Целью Иблиса было взволновать Адама, играя на его великодушии, заставить его открыть людям "весть о воскресении", известную в предыдущем цикле. Адам подчинился этому импульсу, не понимая, что открыть это может лишь последний Имам нашего цикла, Имам Воскресения (Кайим аль-Кийамат).

Структура цикла сокрытия, открытого нашим Адамом, может быть понята через изначальную структуру, установленную первым Адамом, 1-м земным Имамом. Как нам уже известно, степени

небесных и земных иерархий определяются термином хадд (предел); хадд устанавливает для каждой степени горизонт знания; модус знания совпадает с модусом бытия. Каждый нижний предел "ограничивается" (махдуд) высшим хаддом. Эта структура справедлива и для исмаилитской антропологии.

Структура эзотерической иерархии исмаилизма очерчена уже Хамидом Кермани (ум. в 1017 г.). Есть небесная иерархия (ходуд сверху), но существует и земная иерархия (ходуд снизу), являющаяся символом первой. Совокупность каждой десятичленной формы осуществляется в триаде (высшие пределы) и гептаде. 1) На земле есть Натик, пророк, объявляющий шариат, Закон Божий, сообщенный Ангелом. Это буквальный текст, изложенный в экзотерической форме (захир), кодекс позитивной религии. Натик является земным аналогом 1-го Интеллекта (установившего да"ват в Небе. 2) Есть Васи, Имам и прямой духовный наследник пророка, основа (Асас) Имамата и 1-й Имам периода. Будучи хранителем тайны пророческого откровения, он осуществляет тавиль, духовное толкование, приводящее экзотерику к ее скрытому смыслу, архетипу (асль). Он является аналогом 2-го Интеллекта, 1-й Эманации, мировой Души (диада Наби-Васи, 1-го и 2-го Интеллектов соответствует здесь двум аспектом "вечной Истины мухаммедовой" в двенадцатиричном шиизме.) 3) Есть Имам-последователь Асас, наблюдающий на протяжении цикла за равновесием эзотерического и экзотерического. Он - аналог 3-го Интеллекта (духовного Адама). Вот почему в каждом периоде существует семерка или многочисленные семерки Имамов, символизирующих интервал "опоздания", время, которое должен был преодолеть небесный Адам, чтобы вернуться на свое место. Что же касается семи других степеней, то каждая из них соответственно является анлогом одной из нижних световых Форм Плеромы: Баб или "порог" Имама; Ходжат или Доказательство, Гарант (в исмаилизме Аламута он получит особое значение); три степени Даи или проповедников (буквально призывающих) и два нижних ранга: великий посвященный (мадхун мотлак), имеющий право возглавлять новых адептов и малый посвященный (мадхун махсур), привлекающий неофитов.

Такой представляется вертикальная структура эзотерической иерархии, которая согласно нашим авторам остается неизменной из цикла в цикл. Аналогом этого священного космоса в пространстве является священная история во времени. Каждый период или цикл пророчества открывается Натиком и Васи, за которыми следуют многочисленные гептады Имамов; закрывается же он последним Имамом, т.е. Кайимом, Имамом воскресения, кладущим конец предыдущему периоду. Кайим предшествует (муким) новому пророку. Совокупность этих семи периодов составляет полноту цикла пророчества (как и в шиитской профетологии). У шести великих пророков были свои Имамы: Сиф у Адама; Сим у Ноя; Исмаил у Авраама; Аарон у Моисея; Шамун (Симон-Петр) у Иисуса; Али у Мухаммада. 7-м Натиком будет Имам Воскресения (соответствующий 12-му Имаму двенадцатиричников). Он не принесет нового шариата, но откроет тайный смысл Откровения. Его приход будет сопровождаться потрясениями, но он подготовит переход к будущему циклу епифании.

4. Имамология и эсхатология

Для лучшего понимания смысла имамологии и эсхатологического настроя, доминирующего в шиитском сознании, необходимо помнить, что исмаилитская имамология как и шиитская имамология в общем сталкивалась с проблемами, аналогичными тем, что занимали христологию в первые века нашей эры. Но решались эти проблемы всегда в гностическом ключе, отвергаемом официальным христианством. Когда говорят о насут или человеческой природе Имама, исмаилитские авторы подчеркивают, что тело Имама непохоже на плотское тело других людей. Это тело является результатом космической алхимии, преображающей эфирные тела (нафс рихийа, "душа испарения") верных адептов. Эти эфирные токи поднимаются с одного Неба на другое, потом очищенные, невидимые для обычного зрения вместе с лунным светом вновь спускаются на землю и появляются на поверхности чистой воды или фруктов как небесная роса. Вода и фрукты принимаются в пищу Имамом и его супругой, и небесная роса становится семенем субтильного тела нового Имама. Оболочка или ножны (гилаф) определяется как джисм кафури, тело , нежное и белое как камфара. Это тело и составляет человеческую природу (насут) Имама. Если здесь и можно говорить о докетизме, то никак не о фантазии, но о мыслительном усилии для

того, чтобы представить то, что как в гностической христологии было названо caro spiritualis. Вот почему союз божественного (лахут) и человеческого (насут) в личности Имамов никогда не сводился к идее "ипостасного соединения двух природ" со всеми вытекающими отсюда философскими, историческими и социальными последствиями.

Если же говорить о том, что исмаилитский гнозис понимает под лахут (божественностью) Имама, то для его лучшего понимания целесообразно обратиться к понятию Виладат руханийа ("духовное рождение"), восходящему к манихейству. Уже цитировавшийся здесь йеменский автор пишет: "Когда новый адепт (мустаджиб) получает посвящение из рук ходуд, в тот момент, когда он произносит формулу, если его намерения чисты и правильны, в его душу проникает частица света, остающаяся в ней, но с ней не смешивающаяся". От его мыслей и действий зависит, вырастет ли эта точка в световую Форму или нет. Если да, то после исхода из тела Световая Форма правоверного, "притягиваемая Колонной света" устремится к световой форме Компаньона, предшествующего ему в мистическом пределе. Это напоминает договор мистического рыцарства, делающий адептов ответственными друг за друга даже по ту сторону жизни. Вместе они устремляются к хадду, стоящему над ними. Все вместе они выстраивают "Храм Света" (Хайкаль нурани), имеющий чисто духовную природу и человеческую форму. Этот Храм Света и есть Имамат, понятый как лахут, божественность Имама.

Это мистическое тело, составленное из всех световых Форм адептов. Каждый из Имамов имеет свой собственный "сакральный Храм Света" (Хайкаль нурани кудсани). Все Имамы вместе формируют "Высочайший Храм Света", в каком-то смысле купол Храма Света. Когда Имам покидает этот мир, его Храм Света возносится вместе с ним в обитель 10-го Ангела (духовного Адама, небесного Антропоса) и там души правоверных ожидают прихода Кайима, Имама-воскресителя, завершающего цикл, чтобы приветствовать его как наследника 10-го Ангела.

После каждого Великого Воскресения (Кийамат аль-Кийамат), завершающего цикл сокрытия или эпифании последний Имам, Кайим, поднимается вместе со своим Храмом ходуд в Плерому, где становится преемником 10-го Ангела, демиурга природного мира. Сам же 10-й Ангел поднимается на более высокое место в Плероме, вовлекая всех в свое восходящее движение. Каждое Великое Воскресение, каждое исполнение цикла позволяет Ангелу человечества приблизиться к своему законному и изначальному пределу. Последовательность циклов позволяет также освободиться от времени, этой "опоздавшей вечности", порожденной помрачением Ангела и готовит развязку небесной драмы. Космогония и сотериология - два аспекта процесса, ведущего к этой развязке. Творение комоса для небесного Адама - способ вернуть утраченное место. Он совершает это с помощью тех, кто в земных условиях откликнулся на "призыв" Плеромы, на да"ват пророков и Имамов.

Что же касается формы мрака злодеев и отрицающих, то она после своего исхода поднимается к региону, обозначенному в астрономии как "хвост и голова Дракона" (точки, в которых сходятся орбиты Солнца и Луны), регион мрака, в котором носится massa perditionis всех демонов человечества, масса всех злобных мыслей и проектов, нацеленных на то, чтобы произвести катастрофы, которые потрясут мир людей.

Вот почему земные события можно объяснить только исходя из эзотерических реалий, т.е. "драмы на Небе", развязку которой они готовят. В этой исамилитской философии истории воплощается и грандиозная трактовка пророческой философии. Фактически исмаилитская версия шиизма обладает чертами, общими для всех шиитских доктрин: эсхатологической этикой, господством личности Кайима, отождествляемого с Параклетом, предсказанным в Евангелии от Иоанна. Вот почему Абу Якуб Седжестани (X в.) увидел в четырех концах христианского креста четыре слова, составляющих исламский символ веры (Тавхид), символ той же самой тайны: пришествия Имама, которое произойдет на исходе Ночи Предопределения (лайлят аль-Кадр, сура 97), т.к. это и есть Ночь сокрытия для человечества.

В. Реформированный исмаилизм Аламута

1. Периоды и источники

Мы уже упоминали о "черном романе", который в отсутствие аутентичных источников, надолго омрачил репутацию исмаилизма и память об Аламуте. Причиной этому было прежде всего воспаленное воображение крестоносцев и Марко Поло. Однако еще в XIX в. австрийский писатель и востоковед фон Хаммер-Пургшталь, проецируя на несчастных исмаилитов свою ненависть к "тайным обществам", подозревал их во всех преступлениях, которые в Европе приписывались иезуитам и франкмасонам; результатом этого стала Geschichte der Assassinen (1818), долгое время воспринимавшаяся серьезно. В свою очередь С. де Саси в своем "Обозрении религии друзов" страстно защищал этимологическое происхождение слова "Ассассин" от слова Хашшашшин (те, кто употребляют гашиш). Все это происходит от извечной привычки обвинять религиозные меньшинства в преступлениях и извращениях. Самое странное, что востоковеды вместе с падкими на сенсацию публицистами в этом рвении солидаризируются с яростной антиисмаилитской пропагандой аббасидских халифов. И это сейчас, после исследований В. Иванова и публикаций Исмаилитского Общества в Карачи. Многозначительный пример: мы уже говорили, что исмаилитский Да"ват определялся как возможность достижения рая. Исмаилитское толкование "хадиса могилы" дает возможность понять, каким образом вхождение в Да"ват есть вхождение в рай (джиннат, парадиз, сад). В извращенном представлении враждебной пропаганды это превратилось в "оргии" в "садах Аламута". Напоследок нужно упомянуть и о феномене антитурецкого сопротивления, борьбе, которую в трагических обстоятельствах активно вели исмаилиты. Однако философия и духовная доктрина исмаилизма, конечно, не имеют ничего общего с "историями об ассассинах".

Как было уже кратко сказано выше, фатимидский халиф Каира Мустансир биллах перед смертью, наступившей в 1094 г., отнял инвеституру Имамата от своего старшего сына Низара и передал ее младшему сыну Мустали. После этого одни исмаилиты принесли присягу Мустали (мусталийан), другие же остались верны Низару, убитому в Каире вместе со своим сыном в 1096г. (низари, восточные исмаилиты Ирана).

Здесь под внешней историей скрываются сущностные разногласия, духовное противоборство. На самом деле, политический триумф, ознаменованный воцарением династии Фатимидов в Каире, воспринимался как парадокс. В какой мере эзотерическая общность совместима с официальной государственной организацией? Аламутские реформы были вызваны теми же мотивами, что и предыдущий раскол карматов. Это был дух первоначального исмаилизма, оживший после фатимидского политического перерыва.

С другой стороны, сильным было влияние личности Хасана Саббаха (ум. в 1124 г.).[19]

Его роль в образовании исмаилитских командорств в Иране была решающей. Мы не задаемся вопросом, действительно ли это было сделано верными адептами для того, чтобы укрыть в безопасности в крепости Аламут (в горах к юго-западу от Каспийского моря) внука Имама Низара. Вне зависимости от причин это событие имело исключительное духовное значение.

---

[19] Хасан ибн Саббах аль-Химйари. По одной из версий его семья происходила от химьяритских царей домусульманского Йемена; согласно другой она вела начало от крестьян Хорасана. Как и отец, Хасан сначала был шиитом-имамитом. Еще в юности, студентом медресе, он встретился с исмаилитским даи по прозванию Амира Зарраб ("чеканщик монет"). Затем по рекомендации даи Мумина, бывшего ходжатом, стоявшим во главе всех исмаилитских общин Азербайджана и Ирака Персидского, был принят в ряды общины. В 1078-1080гг. жил в Каире. При дворе халифа аль-Мустансира в это время боролись две партии - старшего сына халифа ан-Низара и младшего сына аль-Мустали (эта коллизия подробно описана А.Корбэном). Хасан ибн Саббах, принявший сторону проигравшей партии Низара, был вынужден покинуть Египет и возвратиться в Иран.

В 1090 г. Хасан ибн Саббах, войдя в доверие к владельцу неприступной крепости Аламут в горах Альбурса, умеренному шииту зейдитского толка, ввел в крепость своих вооруженных сторонников. Они неожиданно напали на гостеприимного владельца и заковали его в цепи. Так было положено начало неоисмаилитскому государству в Иране. Кроме Аламута исмаилиты владели крепостями Меймендиз, Лумбасар, Дерэ, Устунавенд, Вашмкух в горах Альбурса; Гирдикухом близ Дамгана; крепостями Тебес, Тун, Туршиз, Зузан, Хур в Кухистане; Шахдизом и Халанджаном близ Исфахана; Калат ат-Танбур в горах Фарса; Калат ан-Назир в Хузистане.

Его продолжением стала инициатива, предпринятая Имамом Хасаном ала дхикри-хи"с салам (его имя всегда употребляется в сочетании с этим приветствием), новым великим учителем (Худаванд) Аламута (родился в 1126 г., стал великим учителем в 1162 г., умер в 1166 г.). 17-го рамазана 559г.х./8 августа 1164 г., Имам провозгласил Великое Воскресение (Кийамат аль-Кийамат), перед сторонниками, собравшимися на высокой террасе Аламута.[20]

Протокол этого собрания дошел до нас. Это провозглашение было воспринято как приход чистого духовного Ислама, избавившегося от всяких юридических примесей, от рабской покорности Закону, личной религии Воскресения, раскрывающей и оживляющей смысл пророческих Откровений.

Крепость Аламут, как и другие командорства исмаилитов в Иране, была разрушена монголами в 1256 г. Исмаилизму осталось только уйти в подполье, накинув плащ (хирку) суфизма. Вопрос о том, какое влияние на происхождение и идеи суфизма оказали исмаилиты, еще даже не поставлен. А между тем из числа исмаилитов вышло большое количество суфийских мэтров: Санаи (ум. в 1151 г.); Аттар (ум. в 1230 г.); Джалаледдин Руми (ум. в 1273 г.), по отношению к которому роль Ходжата выполнял Шамс Табризи; Азиз Несефи (XIII в.); Касим-и Анвари (ум. в 1434 г.). Иногда вызывает сомнения, принадлежит ли текст суфию, подвергшемуся влиянию исмаилизма, или исмаилиту, на которого повлиял суфизм. Это, например, случай знаменитой поэмы Махмуда Шабестари (ум. в 1317 г.) "Цветник тайны" (Гульшан-э раз), путеводителя по иранскому суфизму, прокомментированного и дополненного исмаилитами.

Вопросы, поставленные в этих произведениях, стали известны благодаря работам В. Иванова, изучившего всю аламутскую литературу на персидском языке. К этим произведениям нужно отнести и литературу на арабском языке исмаилитов Сирии, действовавших под началом своего сильного руководителя Рашидаддина Синана (1140-1192 гг.) и имевших прямые связи с Аламутом (из-за роковой неприязни тамплиеров сорвалось соглашение между этими "тамплиерами Ислама" и королем Иерусалима). Говоря о произведениях на персидском, нужно упомянуть прежде всего великую книгу Тасаввурат, приписываемую Насиру Туси (ум. в 1273 г.), и произведения авторов XV и XVI вв. Сейида Сухраба Вали Бадахшани, Абу Исхака Кухестани и Хайра Хваха Герати. Более древние фрагменты принадлежат перу самого Хасана Саббаха (из книги под названием "Четыре главы"). Они говорят о ренессансе исмаилитской мысли, совпадающем с общим ренессансом шиизма в то время. Именно в этот период двенадцатиричный шиизм (в особенности это касается таких авторов как Хайдар Амоли и Ибн Аби Джомхур), вновь продумывал свои основания, используя работы Ибн Араби и оживляя свои связи с суфизмом и исмаилизмом.

Интересно проследить как значительный авторитет двенадцатиричного шиизма Хайдар Амоли (XIV в.) показывает глубинное различие между своим направлением шиизма и исмаилизмом. Судя по всему, сделать это его побудило именно провозглашение Великого Воскресения в Аламуте. В то время как гнозис двенадцатиричного шиизма стремится сохранить равновесие между захир и батин, исмаилитский гнозис однозначно говорит о превосходстве скрытого, внутреннего смысла, эзотерической реальности (батин) над всяким внешним, экзотерическим проявлением (захир), т.к. мера исполнения последнего зависит от духовного прогресса адепта. Вот почему для исмаилитов экзотерика - это скорлупа, которую надо разбить. Это выполняет тавиль, исмаилитское толкование, "выводящее" данные шариата к их гностическому основанию (хакикат). Если верный адепт находится в согласии с духовным смыслом, то исполнение законов шариата перестает быть обязательным для него. Это совпадает с философским смыслом "хадиса о могиле".

"Ведущий" толкователь этого духовного смысла, личность которого, являясь земным проявлением примордиальной Теофании, одновременно и есть этот самый смысл - это Имам. Следствием этого для поздних исмаилитов явилось утверждение превосходства Имама и Имамата с их вечной природой над временным пророчеством. Двенадцатиричный шиизм исповедует, что

[20] Собственно Алух-амут (перс.) Одни источники переводили это название как "Орлиное гнездо", но неизвестно, чтобы на каком-либо наречии Ирана слово амут значило бы "гнездо". Правдоподобнее другое объяснение. Аламут - искажение персидских слов алух амухт - "орлиная выучка", т.е. место, где орлы учат летать своих птенцов. Исмаилиты придавали большое значение тому, что сумма числовых значений (абджад) букв слова Аламут (1+30+5+1+40+6+400) составляет 483, а это дата захвата Аламута Хасаном ибн Саббахом (483 г.х. = 1090/1091 г. от Р.Х.)

превосходство валайат над нубувват возможно только в личности Пророка; он не говорит о превосходстве личности вали над Наби-Посланником. Исмаилизм, напротив, делает этот радикальный вывод. Т.к. валайат выше пророчества и является его источником, то и личность вали, т.е. Имама превосходит личность Пророка, а Имамат - пророческую миссию. То, что двенадцатиричный шиизм продумывает в эсхатологической перспективе, исмаилизм Аламута переносит в настоящее, выступая за восстание Духа против любого подчинения. Далее будет дан очерк вышеупомянутых текстов, взятых в их важнейшем аспекте: антропологии, вытекающей из философии воскресения и выражающейся в концепции Имама.

2. Концепция Имама

Выше было обрисовано исмаилитское учение об Адаме: с одной стороны, частный Адам, давший начало нашему циклу был первым пророком цикла сокрытия; с другой стороны, изначальный Адам, всечеловек, земной образ небесного Антропоса, давший начало первому циклу эпифании, был 1-м Имамом и основателем Имамата. Из этой идеи вытекает исмаилитская трактовка темы Имама как "Божьего человека" (по-персидски Мард-э Худа, ср. с антропос ту Тэу Филона) и как Лица Бога, Совершенного Человека (антропос телейос). "Тот, кто не понял, кто в его время был Совершенным Человеком, навсегда останется чужим. Именно в этом смысле было сказано: Тот, кто видел меня, видел Бога". Мы уже отметили похожую реминисценцию в Евангелии от Иоанна (14.9), включенную в структуру общую для шиитской имамологии и христианской христологии. Сущностью исмаилитской имамологии является то, что она помещает Имама как Совершенного Человека на самую высокую ступень и соответственно настаивает на превосходстве тавиля, т.е. эзотерического Ислама над Исламом экзотерическим, религии Воскресения над религией Закона.

Эта концепция Имама солидарна с учением о человеке. Т.к. человеческая Форма является "образом божественной Формы", она наделена теофанической функцией. Она заключает в себе также функцию космического спасения, т.к. возвращение в промежуточный мир, мир духовных сущностей - это переход к такому существованию, в котором все принимает человеческую форму. Ведь только человеческое существо обладает речью, логосом. Следовательно, только посредством Человека вещи находят путь к своему Истоку. Эта совершенная человеческая Форма, теофания, идущая из предвечности - Имам. Говорить о том, что Имам - это Божий Человек, Совершенный Человек - значит, признавать, что он является высшим инструментом сотериологии. Это обусловлено тахкиком, реализацией подлинного смысла всей экзотерики, обусловленного, в свою очередь, тавилем, который является прерогативой Имама. Эта имамология основывается не на эмпирической фигуре того или иного Имама, но на подлинной сущности вечного Имама, земным выражением которого является каждый индивидуальный Имам. К этому вечному Имаму относится кораническое выражение Мавля-на, "наш господин", о котором говорится, что он существовал, существует и будет существовать. Все варианты этого Явления различаются только в глазах людей. В божественной плероме (алам-э Худа), эти различия не существуют.

Первым следствием из этого является то, что познание Имама, Совершенного Человека, является единственным возможным богопознанием, возможным для человека. Вот несколько исмаилитских изречений. "Пророки приходят и уходят. Мы, именно мы - вечные люди". "Свет, исходящий из лампы, - это не сама лампа, если не будет света, как возможно определить, где эта лампа и существует ли она вообще". "Божьи люди - это не Бог, но они и неотделимы от Бога". Т.к. Имамат - это примордиальная теофания, откровением божественной Бездны и путем к этому Откровению, он является высшим Ходжатом, гарантом, ответственным перед непознаваемым божеством. Об этом говорит и великая проповедь, произнесенная Имамом Хасаном 8 августа 1164 г.: "Мавляна - это Воскрешающий (Кайим аль-Кийамат); он - господин всех существ; он - действие вечного бытия (вуджуд мотлак); он исключает всякое экзистенциальное предопределение, т.к. превосходит все; он распахивает дверь Милосердия светом своего Знания и делает так, что каждое существо будет видящим, слышащим и говорящим в вечности". Вечный Имам дает возможность всякой онтологии: будучи откровением, он одновременно и бытие как таковое. Он абсолютная Личность, вечное Лицо Бога (Чахрех-йе Худа по-персидски), высший божественный Атрибут и высшее Имя Бога. В своей земной форме он является эпифанией высшего Слова (мазхар-э

Калимех-йе ала), вход в истину для каждого временного цикла (Мухикк-э вакт), проявлением Вечного Человека и Лица Бога.

Вторым следствием из этого является то, что самопознание человека предполагает знание Имама. Это вытекает из изречения 4-го Имама: "Познание Бога - это познание Имама". Шиитские тексты повторяют: "Тот, кто умер, не узнав своего Имама, умер смертью невежд". Многие исламские духовные лица развили и дополнили эту формулу: "Тот, кто познал самого себя, познал своего Господа, то есть познал своего имама". Это знание обещано 1-м Имамом: "Будь верен мне, и я сделаю тебя подобным себе, как сделал Салмана". Из этих текстов вытекает, что знание Бога, знание Имама, самопознание являются аспектами оддного и того же фундаментального освобождающего знания.

Вот почему персидские тексты аламутской традиции говорят о четырех возможных способах узнать Имама. "Можно знать его личность в физической форме; это знание, на которое способны и животные. Можно знать его официальное имя и земную генеалогию; такое знание доступно и его врагам. Существует знание, которое есть узнавание своего Имама; оно доступно всем членам Да"вата. Наконец, существует знание его Сущности в соответствии с вечной реальностью его атрибутов, т.е. знание, превосходящее все другие формы знания; оно ведет к расцвету душ, и это знание есть привилегия Ходжата". Таким образом нисхождение Имама к своим адептам возможно четырьмя способами: во плоти; в духе; одновременно во плоти и в духе; наконец, одновременно во плоти, в духе и в соответствии с вечной подлинностью своей сущности. Духовным потомком Имама (фарзанд-э ма"нави) является Ходжат; архетипом этого случая является Салман Перс, который согласно обещанию Имама воплощается в каждом правоверном. Вместе с перемещением Ходжата на первое место, преобразуется и вся традиционная иерархия.

3. Имамология и философия воскресения

Можно говорить о радикальной перемене смыслов. Иерархия ходуд всегда обуславливала степень близости к Аллаху степенью близости к Имаму. Однако теперь эта иерархия интериоризирируется; ее пределы, означавшие до того степень согласия с Имамом, переносятся отныне внутрь человеческой души. Тавиль призван символизировать эзотерическую иерархическую общность микрокосма с макрокосмом. Соответственно, происходит снижение значения Натика, пророка, объявляющего шариат и разница в восприятии цикла пророчества. Пара Пророк-Имам замещается парой Имам-Ходжат.

Для теософии двенадцатиричного шиизма послание пророка Ислама осуществилось в точке полудня (равновесие между захир и батин). После этого начинается упадок (солнце клонится к вечеру), вхождение в ночь эзотеризма, в цикл валайат. Для исмаилитской теософии вхождение в ночь эзотеризма началось не с Мухаммада, Печати пророков, но уже с первого пророка, Адама, положившего начало нашему циклу сокрытия. На этом радикальном пессимизме строится вся исмаилитская философия Воскресения и бунт против шариата.

Шесть больших периодов "законодательного пророчества" всегда понимались как гексамерон, "шесть дней" творения религиозного космоса (иерокосмоса), где каждый день был тысячелетием. Однако согласно исмаилитам Аламута, в действительности все шесть дней являются ночью божественной религии (шаб-э Дин), ночью Имама, поскольку в течение этих шести дней писаный Закон пророков-законодателей, шариат, является завесой, скрывающей истину, солнце Имама. Как Солнце выступает в паре с Луной, освещающей ночь, так и Имам поддерживается своим Ходжатом, своим доказательством, своим гарантом (своим "Салманом"). Знание Имама в его подлинной Сущности будет возможно только на седьмой день, на исходе длящегося ныне гексамерона. Только этот седьмой день будет настоящим днем, когда выйдет Солнце (Йаум аль-Кийамат, день Воскресения).

Понижение ранга пророка-законодателя в этом контексте вполне логично. В то время как в двенадцатиричном шиизме и фатимидском исмаилизме он занимает первое место (земной аналог 1-го Интеллекта), исмаилизм Аламута признает за ним только 3-е место. Кажется, что имамология Аламута воспроизвела иерархию дофатимидского исмаилизма, представленную в порядке последовательности трех символических букв: айн (Али, Имам), син (Салман, Джебраил, Ходжат), мим (Мухаммад, пророк). Таким образом, Натик, глашатай шариата, получил место и функции

даи, "призывающего" людей к Имаму, являющемуся тайным смыслом и целью объявляемого шариата. Вот почему каждый пророк в качестве даи идет навстречу Имаму своего времени, который относится к нему также как Хизр-Илия относился к пророку Моисею (исмаилитское толкование интерпретирует в этом ключе данные истории пророков: рай для Адама, ковчег для Ноя, Неопалимая Купина для Моисея, Мариам для Иисуса, Салман для Мухаммада были фигурами встречи с Ходжатом). В свою очередь каждый адепт следует примеру пророка-даи, идя по направлению к той же встрече с Ходжатом, являющейся одновременно и духовным единением с ним: он становится гностиком (ариф). Вот каков смысл обещания Имама своему ученику сделать его подобным Салману. Уменьшение числа "ступеней" в иерархии Аламута соответствует не "сокращению численности", но метафизическому углублению концепции Имамата, которое достигается в философии воскресения.

Имам к своему Ходжату находится в том же отношении, что и "Будь" Творца к 1-му Интеллекту. Это привилегия Ходжатов (архетипом каждого из которых является Салман). Таким образом, духовная сущность (ма"на) его личности совпадает с духовной сущностью Имама. "Продвинуться до степени Ходжата" значит осуществить в себе "Салмана твоего бытия" ("Салмана микрокосма", как написано в древнем трактате Умм аль-Китаб). Что же до тайны этого достижения, то несколько строк, может быть, донесут до нас сокровенное послание исмаилитской философии: "Имам сказал: Я буду вместе с моими друзьями, ищущими меня, повсюду, на равнине, в горах, в пустыне. Тот, кому я открыл мою Сущность, то есть тайное знание меня самого, уже не нуждается в физической близости. И в этом заключается Великое Воскресение".

4. Исмаилизм и суфизм.

Исмаилитские тексты традиции Аламута показывают каким образом имамология развивется в мистическом опыте и как одновременно она является необходимым условием такого опыта. Сближение исмаилизма и суфизма после падения Аламута отсылает нас к проблеме, истоки которой все еще не ясны. Если принять шиитскую точку зрения, что суннитский суфизм представляет собой явление, связанное с шиизмом, но некогда отделившееся от него после переноса качеств имама на Пророка (вследствие чего валайат превратился в имамологию без Имама), то исмаилизм Аламута восстановил древний порядок вещей. Отсюда вытекает его важность для шиитского суфизма рассматриваемой эпохи и для всей ираноязычной культуры.

Можно увидеть, как замещение пары Наби-Имам на пару Имам-Ходжат отражается на процессе мистической интериоризации . В комментарии анонимного исмаилитского автора на "Цветник тайны" Махмуда Шабестари, мистическое соединение Имама и Ходжата осмысляется в виде волшебного символа оливы, выросшей на вершине Синая (Коран, 95.1-2). Есть две горы: гора интеллекта и гора любви. Размышляя над тайной земной человеческой Формы, в которой спрятано "Скрытое сокровище, желающее быть познанным", мистический странник открывает, что его свое собственное лицо подобно Моисею и есть Синай, на вершине (или в сердце) которого открывается теофаническая Форма вечного Имама. На этой вершине (или в этом святилище) "Душа душ" открывается душе как таинственная олива, выросшая на невидимых высотах Синая любви. Необходимо взойти на Синай любви, более высокий, чем гора интеллекта; если интеллект - проводник, ведущий к тайне теофании, то любовь - проводник, который является взору (как Вергилий и Беатриче у Данте).

Завершая это внутренне странствие, ученик повторяет путь каждого пророка в поисках Имама. Достичь Синая своей души для мистика значит реализовать состояние Салмана Чистого, состояние Ходжата: достичь Души душ (Джан-э джан). Эта Душа душ - Имам, олива, выросшая на вершине Синая любви. Душа мистика и есть эта любовь, т.к. Этот Синай и есть Синай его бытия. Тот, кого он видит на вершине (или в сердце) своего бытия и есть Имам как вечный возлюбленный. Пара Имам-Ходжат становится внутренним диалогом Возлюбленного и влюбленного. Душа его души - тот, кому он говорит ты, его я во втором лице. В присутствии Души душ "Моисей твоего бытия" обретает крылья. Созерцая Душу душ, душа сливается с созерцаемым, занимает ее место: "Я есмь Бог". Так знаменитое восклицание аль-Халладжа (Ана"ль-Хакк), повторяемое суфиями из века в век, приобретает чисто шиитское выражение.

Имамология позволяет ему избежать ловушки трансцендентального монизма, создающего столько трудностей для рефлексивного мышления.

В своем пределе мистический опыт превращается в метафизику, сбивающую с толку философов и богословов Калама. Описаное нами в данной главе позволяет понять ту форму исламской метафизики без которой невозможно объяснить зарождение и эволюцию суфизма. Эта форма представляет собой шиитский гнозис, восходящий к самим Имамам. Отвечая требованиям пророческой философии, он способствует одновременно ее творческому развитию. Будучи объяснением скрытого духовного смысла, он эсхатологичен, будучи эсхатологичным, он остается открыт для будущего.

Изучая диалектическое богословие суннитского Калама, мы попадаем в совсем другой "климат".

III. СУННИТСКИЙ КАЛАМ

А. МУТАЗИЛИТЫ

1. Истоки

Арабское слово Калам означает "слово", "дискурс". Слово мутакаллим означает того, кто говорит, оратора (грамматически в первом лице). Здесь невозможно проследить, каким образом слово Калам стало означать просто богословие, а слово Мутакаллимун (те, кто занимаются наукой Калама, ильм аль-Калам) "богословов". Одновременно надо детально анализировать зарождение вопроса о Коране как о Калам Аллах, "Слове Божьем", кратко затронутого ниже. Впрочем, наука Калама, как схоластическая теология Ислама, кончила тем, что это слово стало означать атомизм, хотя и в несколько ином контексте, чем атомизм Демокрита и Эпикура.

Калам, как исламская схоластика, характеризуется рациональной диалектикой, оперирующей с богословскими понятиями. Однако, как подчеркивали философы аль-Фараби, Аверроэс и Мулла Садра Ширази, Мутакаллимун - это, прежде всего, апологеты, стремящиеся не к тому, чтобы обнаружить истину, а к тому, чтобы доказать всеми средствами теологической диалектики свое кредо. Без сомнений, данная задача необходима для религиозной общины. У шиитов тоже есть свой Калам. Однако уже Имамы предостерегали своих учеников от чрезмерного увлечения Каламом. Они отдавали предпочтение мистической теософии ирфан, оперирующей более герменевтическими нежели диалектическими методами и держащейся насколько возможно дальше от всякого "интеллектуализма".

Мутазилиты являются наиболее древними Мутакаллимун. Несомненно, они образуют школу спекулятивного религиозного мышления первостепенной важности, а их мышление обусловлено фундаментальными религиозными предпосылками Ислама. Однако они лишь развили некоторые аспекты того, что мы назвали "пророческой философией". Здесь мы ограничимся тем, что кратко опишем доктрину мутазилитов, с тем, чтобы потом перейти к фигуре великого Абу"ль Хасана Ашари.

Словом "мутазилиты" называют группу мусульманских мыслителей, сформировавшуюся в 1-й половине 2-го века хиджры в Басре. Их движение вскоре приобрело такой размах, что вовлекло в свои ряды большую часть тогдашней мусульманской культурной элиты. Столица аббасидской империи Багдад стал на протяжении царствования нескольких халифов центром их школы, а их учение на некоторое время - официальной доктриной суннитского Ислама.

Было несколько попыток объяснить их название. Например, ересиограф аль-Багдади выводил происхождение слова "мутазилит" от секты, отделившейся от мусульманской общины из-за своей концепции "греха" и "грешника" (употребление этих слов в Исламе не совпадает с христианской концепцией греха со всеми ее последствиями). Грех расматривался мутазилитами как промежуточное состояние между верой (иман) и неверием (куфр). Шахрастани приводит другое мнение: Василь ибн Ата (ум. в 748г.), основатель школы мутазилитов, встал в оппозицию к своему учителю Хасану Басри (ум. в 728г.) по вопросу о тяжелых грехах. Выразив публично свою точку зрения, он покинул кружок Хасана Басри; его сторонники стали собираться у колонны Большой Мечети, где Василь ибн Ата проповедовал свое учение. Тогда Хасан Басри воскликнул: "Василь отделился от нас (и"тазала анна)". С этого времени Василя и его учеников стали называть мутазилитами, "отделившимися", сецессионистами. Навбахти (Фирак аль-шийа) приводит шиитскую точку зрения: "Саад ибн Аби Вакас, Абдулла ибн Омар, Мухаммед ибн Маслама, Усама ибн Зейд - вот те, кто отделился от 1-го Имама (Али); они отказались сражаться как за него, так и против него. Вот почему их назвали мутазилитами. Это предшественники современных мутазилитов".

Из этих различных мнений можно сделать два вывода: 1)термин "мутазилиты" был применен к адептам этой доктрины их противниками. Он означает отделившихся, сецессионистов, раскольников; 2)причина раскола лежит в политической сфере. В действительности, при серьезном рассмотрении учения мутазилитов, можно заключить, что причина их появления коренится как раз не в области политики.

Само же название "мутазилиты" применялось к ним не только их соперниками. Они с гордостью носили его на протяжении всей своей истории, не видя в нем никакого пренебрежительного оттенка. Не имело ли для них это имя какого-то другого значения? Их доктрина была центрирована двумя принципами: Богом, принципом трансцендентности и абсолютного Единства и принципом абсолютной индивидуальной свободы человека, влекущим за собой немедленную ответственность за свои действия. Только эти принципы они считали достойными развивать и отстаивать (что касается принципа человеческой ответственности, то здесь шииты были с ними полностью согласны). Заметим, что Коран, представляя "Семь Спящих" в качестве образца преданности и веры, характеризует их словом и"тизаль (18.15), т.к. в поклонении Единому они отделились от общества, впавшего в неверие. Мутазилиты полагали, что это качество не должно ставиться им в вину, наоборот, они отделились для того, чтобы сохранить чистоту Тавхида и защитить справедливость и человеческую свободу.

С другой стороны, политические события, происходившие в мусульманском сообществе, как бы серьезны они ни были, не могли служить достаточной причиной для появления мутазилизма. Естественно, избрание Абу Бакра халифом мусульман вместо Али, убийство 3-го халифа Османа, раскол мусульманской общины на множество фракций и, наконец, кровавая борьба между Муавийей и Али, все эти события затронули всех мусульман. Мыслители не составляли здесь исключения.

Однако глубинные проблемы этой борьбы выходят за рамки политики. Является ли назначение законного Имама чисто социальным вопросом и должно ли оно зависеть от простого голосования общины? Или Имамат имеет метафизическое значение, интимно сопряжен с судьбой общины не только в этом мире, но и за его пределами и поэтому не должен зависеть от простого голосования большинства. Такие вопросы ставил перед собой шиитский Ислам. Что же до тех, кто поднял восстание против законного Имама, то каков их богословский и юридический статус независимо от их борьбы за справедливость? Здесь речь шла не о теории, но о конкретной экзистенциальной реальности. Мутазилиты вынесли по этим вопросам, приемлемые на их взгляд решения.

4. На развитие их мышления повлияли и другие факторы. В частности, их отношение к немусульманским группам, живущим в исламской среде. Здесь имеются в виду маздеисты в Ираке, христиане и евреи в Сирии. Х.С. Нюберг основательно утверждал, что одним из факторов, определивших мутазилитскую мысль, была борьба с дуализмом иранских сект, распространившихся в Куфе и Басре. Это подтверждается и другими свидетельствами (например, Китаб аль-агани): Василь ибн Ата и Амр ибн Убейд часто присутствовали на диспутах, происходивших в резиденции наместника Азда, на которых некоторые участники отстаивали дуалистическое учение древнего Ирана.

Мутазилиты были столь же внимательны к некоторым еврейским и христианским идеям; противоречия здесь касались догматического богословия и морали, концепции Ислама и личности его основателя. Можно с полным правом заключить, что мутазилитская концепция божественного Единства была реакцией на христианский догмат о Троице. Мутазилиты отрицали возможность наличия атрибутов у божественной сущности; атрибуты же были ими приписаны всей позитивной реальности, отдельной от уникальной божественной Сущности и, таким образом, они пришли к выводу о наличии не троичного божества, но распадающегося на множество (мультиплицированного) божества с неисчислимыми атрибутами.

Точно так же и их учение о сотворенности Корана можно рассматривать как оппозицию христианскому догмату о Воплощении. По их мнению, говорить о том, что Коран является нетварным божественным Словом, явившимся во времени в форме дискурса на арабском языке, равнозначно тому, что говорят христиане о Воплощении, т.е., что Христос есть божественное нетварное Слово, явленное во времени в форме человека. По их мнению, различие в догмате о

несотворенности Корана и догмате о Воплощении состоит не в природе божественного Слова, но в модальности проявления: в то время как для христиан Слово облеклось плотью во Христе, для мусульман оно было объявлено в Коране. Выше уже было отмечено, каким образом это противоречие было разрешено философами-ирфани. Шиитская имамология не отделяет проблему Откровения от проблемы его духовного толкования. Отсюда пересечения имамологии с проблемами христологии, для которых, однако, она находила совсем другие решения.

2. Учение

Трудно однозначно говорить об учении мутазилитов, стараясь совместить единое систематическое изложение и отобразить различия во взглядах нескольких мыслителей. Тем не менее, существуют пять тезисов, общих для всех мутазилитов, и, не разделяя их, невозможно было стать членом этой школы. Из этих пяти тезисов первые два касаются концепции божественности, третий имеет эсхатологический аспект, четвертый и пятый относятся к теологии морали.

1) Тавхид (божественное Единство). Это фундаментальная догма Ислама. Она не была изобретена мутазилитами, однако в ее объяснениях они отличались от других богословов. Мутазилиты любили определять себя как "людей Тавхида" (ахль аль-Тавхид). Аль-Ашари (Макалат аль-Исламийин) объясняет мутазилитскую концепцию Тавхида: "Бог уникален, ничто не подобно ему; он - ни тело, ни личность, ни субстанция, ни акциденция. Он по ту сторону времени. Он не может обитать в определенном месте или в существе; ему нельзя приписать какие-либо тварные качества или атрибуты. Он ни обусловлен, ни детерминирован, ни порожден, ни порождает. Он не может быть воспринят чувствами. Глаза не видят его, взгляд не достигает его, воображение не схватывает его. Он - предмет, но не как другие предметы; он всеведущ и всемогущ, но его всеведение и всемогущество не могут сравниться ни с чем сотворенным. Он сотворил мир без предустановленного архетипа и чьей-либо помощи".

Эта концепция божественного Бытия и его единства не динамична, а статична; онтологически она ограничена планом необусловленного бытия, она не касается не-необусловленного бытия. Выводами из нее являются отрицание божественных атрибутов, утверждение о сотворенности Корана, отрицание всякой возможности узрения Бога. Эти выводы сыграли значительную роль в исламской догматической мысли.

2) Божественная справедливость (аль-адль). Для того чтобы понять божественную справедливость, мутазилиты рассуждали о человеческой свободе и ответственности (уже было отмечено их согласие с шиитами в этом пункте). Для них свобода и ответственность человека вытекали из принципа божественной справедливости. Без этого идея кары или наказания по ту сторону теряют свой смысл, а идея божественной справедливости лишается своей основы. В то же время как совместить идею человеческой свободы и тезис о том, что человек является хозяином своей судьбы с теми кораническими пассажами, где утверждается обратное? Например, Коран говорит о том, что все, что к нам приходит, приходит согласно божественной Машийа, а все, что мы делаем, уже написано в небесном списке. На это мутазилиты отвечали, что божественная Машийа (этот термин можно перевести как "источник божественной Воли"), обнимающая все вещи, не является ни актом пожелания (Ирада), ни актом приказа (Амр), но вечным намерением и творческим гением Бога. А утверждение о том, что "всякая вещь записана в небесном списке" метафизически выражает само божественное знание. Оно не противоречит человеческой свободе, по своей природе оно является бытием, а не действием, как пожелание или приказание.

Более того. Утверждая человеческую свободу, мутазилиты заявляли, что этот принцип не только вытекает из идеи божественной справедливости, но, прежде всего, находится в полном согласии с Кораном, т.к. последний говорит о том, что всякая душа несет ответственность за то, чего она достигает: "Тот, кто творит благо, творит это для себя самого; тот, кто вторит зло, творит его против самого себя". Этот аят, как и многие другие, утверждает человеческую свободу. Наконец, все мусульмане признают, что Богом на них наложены обязательства культурного, морального, социального порядка. Каким образом можно принимать идею обязательства, не признавая, что человек является свободным хозяином своих поступков?

3) Воздаяние в потусторонем мире (Ва"д и ваи"д). Всеми направлениями Ислама признается, что Аллах обещал награду правоверным и наказание неверным, однако мутазилиты связывали это

вероучительное положение со своей концепцией божественной справедливости и человеческой свободы. Божественная справедливость постулирует, что с теми, кто остаются верными и с теми, кто отпадает от веры, нельзя поступать одним и тем же образом. Что касается человека, то концепция свободы подразумевает, что он ответственен за свои деяния, как добрые, так и злые. Таким образом, идея божественной благодати проходит в учении мутазилитов очень дискретно; преобладающее же значение имеет идея справедливости.

4) Промежуточная ситуация (аль-манзиля байн аль-манзилятайн). Именно этот тезис, как уже было упомянуто выше, вызвал раскол, "разделение" между Василем ибн Ата, основателем школы мутазилитов, и его учителем Хасаном Басри. Причиной раздора послужило понятие "греха". Мутазилитский тезис богословски и юридически помещает грешника в ситуацию, отличную как от ситуации мусульманина, так и от ситуации немусульманина. В согласии со многими мусульманскими богословами и духовными лицами мутазилиты подразделяли грехи на два вида: сагаир (легкие грехи) и кабаир (тяжелые грехи). Грехи первой категории не ведут к отпадению от веры (конечно, если грешник не повторяет их постоянно). Что же до грехов второй категории, то они тоже подразделяются на два вида: куфр (неверие) и другие. Эти последние, согласно мутазилитам, выводят мусульманина за пределы общины, но в то же время не делают его кафиром (неверным в абсолютном смысле). Такой грешник находится в промежуточной ситуации, не будучи ни правоверным, ни неверным. Это промежуточное состояние заключает в себе дополнительные трудности.

5) Моральный императив (аль-амр би"ль ма"руф). Последний из пяти главных мутазилитских тезисов касается жизни общины; он предполагает применение принципов свободы и справедливости в социальной практике. Для мутазилитов справедливость заключается не только в том, чтобы лично избегать несправедливости и зла; она воплощается также в действиях всей общины по созданию атмосферы равенства и общественной гармонии, благодаря которой каждый индивидуум может наиболее полно раскрыть свои возможности. Точно также свобода и ответственность каждого конкретного человека не должны ограничиваться развитием различных способностей индивидуума; они должны быть направлены на благо всей общины. Этот принцип часто повторяется на страницах святой Книги Ислама. Однако обоснование морального и социального действия богословским принципом справедливости и человеческой свободы было мутазилитским изобретением.

Б. АБУ"ЛЬ-ХАСАН АЛЬ-АШАРИ

1. Жизнь и произведения аль-Ашари

Абу"ль Хасан Али ибн Исмаил аль-Ашари родился в Басре в 873 г. В молодости он принадлежал к школе мутазилитов. Их доктрину он изучал под руководством одного из признанных учителей этой секты аль-Джуббаи (ум. в 917 г.). До сорокалетнего возраста он разделял учение этой школы и принимал участие в защите мутазилитских доктрин, чему посвятил большое количество произведений. Потом в возрасте 40 лет Ашари, как свидетельствуют биографы, пережил духовный кризис, длившийся две недели. В час молитвенного собрания он внезапно ворвался в Большую Мечеть Басры и громко провозгласил: "Тот, кто меня знает, знает меня. А того, кто меня не знает, я еще заставлю себя узнать. Я Али ибн Исмаил аль-Ашари. Еще недавно я разделял учение мутазилитов, веря в сотворенность Корана, отвергая возможность узрения Бога, отказывая Аллаху во всех позитивных качествах и атрибутах. Будьте же свидетелями того, что сейчас я решительно отвергаю эту доктрину".

Биографы объясняли этот резкий поворот разными причинами. Кажется, что главная из них коренилась одновременно в нем самом и в его окружении. В то время суннитская община была разделена на два крайних лагеря. Сначала о личной причине: аль-Ашари был глубоко уязвлен чрезмерным рационализмом мутазилитов, проявившимся в их концепции Бога и человеческого спасения. Не стало ли божество в их спекуляциях чистой абстракцией, никак не соотносящейся с миром и человеком? Какой смысл и какое метафизическое значение имеют человеческое знание и ритуалы, если все предопределено простой причинностью творения? Абу"ль Хасан страдал, видя, как сунниты раскалываются на два лагеря с экстремистскими тенденциями. С одной стороны,

мутазилиты с их абстрактными спекуляциями, с другой, буквалисты, которые, возражая против рационализма мутазилитов, лишь ужесточали их позицию. Таким образом, причиной столь радикального поворота аль-Ашари были желание решить свою собственную проблему и намерение показать разделенному мусульманскому сообществу выход из тупика, в котором оно оказалось.

Ашари написал множество произведений как в мутазилитский период, так и после разрыва с мутазилитами. По его собственным словам, он создал около 90 произведений, составивших теологический компендиум эпохи. Он написал комментарий к Корану, сборник трактатов по шариату, сборник хадисов и рассказов, трактаты против материалистов, хариджитов и после своего обращения произведения, содержащие критику мутазилитов. Среди его произведений два имеют для нас первостепенное значение.

В первом, Макалат аль-Исламийин, Ашари объективно и точно излагает все известные в его время исламские доктрины. Этот трактат можно рассматривать в качестве первого труда по истории исламских догм и учений. Он состоит из трех частей: первая содержит детальное описание различных сект и учений; вторая излагает учение буквалистов, "людей хадиса"; последняя касается различных ветвей Калама.

Второй труд, Китаб аль-Ибана, содержит строгое изложение доктрины суннитского Ислама. Он начинается с анализа трудов Ибн Ханбаля (основателя ханбалитского мазхаба, ум. в 855 г.) Далее идет освещение различных богословских тем в свете новой ориентации автора. Данная книга определенно написана во второй период жизни автора, чего нельзя с абсолютной точностью сказать о Макалат аль -Исламийин.

Ашари умер в Багдаде в 935 г., прожив удивительно наполненную жизнь.

2. Учение аль-Ашари.

1) Две, на первый взгляд, противоположные, а на самом деле взаимодополняющие тенденции доминируют в системе аль-Ашари. С одной стороны, когда он излагает учение той или иной юридической школы Ислама, будь то шафииты, малекиты или ханбалиты, кажется, что его личные взгляды близки этой школе. С другой стороны, его главной заботой является согласование мнений различных школ суннизма, которые, на его взгляд, различаются не принципах, а в способах их применения. Ибн Асакир приписывает ему такое суждение: "Каждый муджтахид по-своему прав, и все муджтахиды находятся на твердой почве истины. Их разногласия не касаются принципов, но вытекают из применения принципов". В догматической области или, если быть более точным, в области догматического доказательства, Ашари, в отличие от буквалистов, не пренебрегает рациональными доводами. Однако, не считая использование рациональных доводов ересью на том основании, что они не практиковались ни Пророком, ни его соратниками, он в то же время не рассматривает разум в качестве абсолютного критерия веры и фундаментальных данных религии.

Ашари занимает антимутазилитскую позицию, мотивированную двумя сущностными обстоятельствами.

а) Приписать разуму абсолютную ценность, значит, не поддержать религию разумом, как считают мутазилиты, но подчинить веру разуму. Как верить в Бога и его откровения, если мой разум выше религиозных данных?

б) В Коране часто говорится о том, главным принципом религиозной жизни является вера в гаиб (невидимое, сверхчувственное, тайну). Без гаиба вера лишится своего фундамента. В то же время гаиб - это то, что ускользает от рационального рассмотрения. Брать разум в качестве абсолютного критерия догматики несовместимо с принципом веры в гаиб.

Главной заботой аль-Ашари является совмещение двух крайностей. Эта тенденция проявляется практически во всех предлагаемых им решениях, вот почему его доктрина так внимательно изучалась в суннитском Исламе на протяжении веков. Для примера мы осветим подход Ашари к трем значительным богословским проблемам: проблеме божественных Атрибутов, проблеме Корана и проблеме человеческой свободы.

2) Божественные Атрибуты. Уже было сказано о том, что мутазилиты придерживались тезиса о том, что Бог лишен всех позитивных Атрибутов, а качественное определение божества должно быть сформулировано как сущность в себе. Напротив буквалисты со своей наивной концепцией

божественных Атрибутов представляли божество как комплекс имен и качеств, неотделимых от самой сущности. Позиция мутазилитов в догматической истории известна под названием та"тиль, это означало, что она отделяет Бога от возможности всякого познания и заканчивается агностицизмом (необходимо отметить, что корень тл, откуда происходит слово та"тиль в староарабском языке означал женщину без украшений и колодец, из которого ушла вода). Напротив, позиция буквалистов-экстремистов известна под названием ташбих (антропоморфизм).

Решение, предложенное аль-Ашари, заключается в признании того, что Бог обладает Атрибутами и Именами, упомянутыми в Коране. Будучи реальными, эти Имена и Атрибуты отличны от сущности, но в отрыве от нее не обладают ни реальностью, ни существованием. Удачная догадка аль-Ашари состояла, с одной стороны, в том, чтобы определить атрибут как концепт, а, с другой стороны, в том, чтобы вынести дихотомию сущности и атрибутов с количественного на качественный план, до чего не додумались мутазилиты.

Когда Коран и некоторые хадисы представляют божество в антропоморфной форме (Аллах обладает руками, лицом, восседает на Троне и т.д.), мутазилиты рассматривают это как метафоры. Рука метафорически означает могущество, лицо - сущность; восседание на Троне является метафорическим образом царства божия и т.д. Для буквалистов эти образы обладают конкретной реальностью феноменов. Ашари согласен с буквалистами в возможности реально приписывать эти атрибуты Богу, но предостерегает против их принятия на веру в материально-физическом смысле. Он считал, что мусульманин должен верить в то, что у Бога действительно есть руки и лицо, но "не спрашивая как". Это и есть знаменитая би-ла кайфа или вера, не подтверждаемая разумом. Короче говоря, мутазилиты говорили о посредствующих метафорах, Ашари же попытался столкнуть разум и веру лицом к лицу.

3) Догмат о несотворенности Корана. Мутазилиты считали Коран тварным божественным Словом, не делая различия между Словом как вечным божественным атрибутом и его арабской манифестацией, представленной в Коране. Буквалисты категорически этому оппонировали, однако они, в свою очередь, смешивали божественное Слово с его человеческим проявлением во времени. Более того, некоторые из них считали вечными не только содержание Корана и составляющие его слова, но также и его материальный состав, например, страницы, чернила, переплет и т.д.

Решение проблемы, предлагаемое Ашари, находится между двумя этими крайностями. Он считал, что природа слова, является ли оно божественным или человеческим, не сводится, как полагали мутазилиты, к сочетанию произносимых звуков; слово является также дискурсом души (хадис нафси) и как таковое не зависит от вербальной манифестации (хадис лафази). Поэтому, говоря о вечности и несотворенности Корана, он подразумевал под ним божественный атрибут Калам, вечно существующий у Аллаха и свободный от всякой вербальной и звуковой артикуляции. Однако Коран также состоит из слов. Он написан. В этом аспекте Коран находится во времени и является фактом творения. Но каким образом эти антиномические аспекты сотворенности и нетварности могут совпадать в одном и том же Коране? Здесь Ашари снова советует применять свой известный принцип: "Верить, не спрашивая как".

4) Человеческая свобода. Для того чтобы разрешить эту проблему, Ашари обращается не к понятию кудра (творческое могущество в понимании мутазилитов), но к понятию касб (достижение). Здесь снова ему необходимо было найти решение, промежуточное между двумя крайностями, представленными мутазилитами, сторонниками кудра, и фаталистами, сторонниками джабр. Ашари не без причины рассудил, что мутазилитский тезис ведет к дуализму в трактовке божественной активности. Действительно, согласно мутазилитам, человек не только свободен и ответственен; он также обладает кудра, т.е. творческим могуществом, способностью творить. Для того чтобы избежать риска установить еще одно творческое могущество наряду с божественным, совпадающее со свободой человека, которая делает его ответственным за свои поступки, Ашари наделяет человека не кудра, "творением", но касб, "достижением" своих дел. Он признает мутазилитское различие между двумя видами человеческого действия: действием связанным и действием свободным. Он также признает их тезис о том, что человек обладает способностью к различению. Однако он рассматривает кудра, творческое могущество человеческих дел, как нечто внешнее по отношению к человеку, не имманентное ему. В каждом

свободном акте человека Ашари также различает творческий акт, являющийся делом Бога и акт достижения, являющийся делом человека. Вся человеческая свобода состоит в этом со-впадении между Богом-творцом и человеком достигающим.

Все решения, предлагаемые Ашари, подчинены не спекулятивным и рациональным, а духовным и религиозным целям. Прежде всего, он искал способ придать смысл вере в Бога, причем в Бога, наделенного качествами, являющегося одновременно сущностью и атрибутом, могущего быть объектом поклонения и любви верующего. Расценивать ли его труды как достижение или как серьезный метафизический провал, нужно отметить, что Ашари, отстаивая одновременно два аспекта Корана (сотворенность и несотворенность), честно искал таинственное совпадение вечного и эфемерного.

В. АШАРИЗМ

1. Колебания ашаритской школы.

Ашаритская школа, сформировалась в X в. из прямых учеников этого выдающегося богослова. На протяжении многих веков эта школа полностью господствовала в суннитском Исламе. В некоторых регионах в определенные эпохи ашаризм ассоциировался с суннизмом.

К концу жизни Абу"ль Хасан Ашари собрал вокруг себя многочисленных учеников, восхищавшихся его замечательной жизнью, его мышлением, центрированным вокруг религиозных ценностей и его заботой о сохранении этих ценностей. Они видели в нем оплот веры, защиту от буквализма, стеснявшего мусульман и от излишнего рационализма мутазилитов.

Однако, к сожалению, утверждение ашаризма пришлось на тот момент, когда он стал мишенью для всевозможных атак со стороны других школ. Прежде всего это были мутазилиты, державшие обиду на своего бывшего ученика аль-Ашари; они обвиняли ашаритов в желании привлечь массы своим оппортунизмом и называли их подход "синкретизмом". Буквалисты и, прежде всего, ханбалиты также удивлялись этому новому подходу, претендовавшему на то, чтобы избежать ловушки и"тизаля, но не имевшему смелости вернуться к источникам, т.е. к буквальному тексту Откровения и первоначальной традиции суннитского Ислама.

Была и другая сложность. В то время, когда Ашари проповедовал свое учение в Басре и Багдаде, поисками решения тех же самых проблем занимался другой мыслитель, также сформировавшийся в лоне суннизма, Абу Мансур аль-Матуриди (ум. в 944 г. в Самарканде, на востоке исламского мира). Его ученики рассматривали усилия ашаритской школы как попытку отсрочить реформы; они критиковали консерватизм и конформизм ашаритов. По мнению учеников Матуриди ашаризм остановился на пол-дороги, сами же они претендовали на то, чтобы стать обновителями и восстановить интегральный суннизм.

Несмотря на все потуги критиков, школа развивалась и расширялась. Через некоторое время она уже выступала от лица большей части исламского мира. Но к середине 11в. это развитие столкнулось со значительными трудностями. Иранские князья из династии Буидов[21] были в то время настоящими хозяевами Аббасидской империи.[22]

---

[21] Буиды - династия, правившая в Фарсе и Ираке, в 932-1055 гг. Родоначальник династии, правивший в Дейлеме (на южном побережье Каспийского моря) князь Бувейх возводил свою генеалогию к Сасанидам, любил покрасоваться, сидя на троне в короне древних шаханшахов Персии. Как и прочие дейлемиты, обладал воинственным и честолюбивым характером. Около 930 г. отложился от Саманидов. Сын Бувейха Али (дейлемиты приняли Ислам в шиитской версии сравнительно поздно, в конце IX в.) с помощью дейлемских и гилянских отрядов занял Исфахан (932 г.). В то же время его брат Хасан (Рукн ад-Дауля) выгнал арабский гарнизон из Казеруна. В 934 г. войска Буидов заняли Шираз. Халиф был вынужден признать их своими наместниками. Наконец Муизз ад-Дауля, проложив себе путь на Запад от Кермана и покорив Хузистан, в 945 г. вступил в Багдад. Халиф Мустакфи вынужден был возвести его в достоинство эмир аль-умара, т.е. главнокомандующего; тот же титул носили многие будущие представители династии. Их власть в Багдаде была неограниченна, как власть любого султана. Халифы в их руках были только подставными лицами, хотя Буиды, несмотря на шиитские симпатии, оказывали им внешний почет. "Солдатская империя" Буидов рухнула под давлением восстаний наемников и династических склок. Государство досталось Газневидам и сельджукам.

[22] Аббасиды - династия арабских халифов в 750-1258 гг. Вели свое происхождение от дяди Пророка Мухаммада Аббаса ибн аль-Муталиба. Во время халифата Омейядов Аббасиды, хотя и отстраненные от власти, были богатыми крупными землевладельцами и как родичи Пророка пользовались почетом. К середине VIII в. недовольство властью

Это были шииты, поощрявшие в философии своего рода синтез некоторых аспектов мутазилитской мысли с некоторыми аспектами шиизма. Однако когда власть захватили турки-сельджуки, сунниты по вероисповеданию, ситуация изменилась. Ашаризм занял привилегированное место в суннитской общине; школа получила поддержку высших государственных лиц, в частности, знаменитого сельджукидского визиря Низама аль-Мулька (ум. в 1093 г.) Вот против чего безнадежно боролись исмаилиты Аламута.

Низам аль-Мульк основал два больших университета в Багдаде и Нишапуре. Образование здесь велось на основе ашаризма, ставшего официальной доктриной аббасидской империи. Именно в это время представители школы стали выступать от лица всех суннитов. Ободренные такой ситуацией, ашариты начали наступление против всех сект и учений, не согласующихся с их "ортодоксией" не только на идеологическом, но и на политическом направлении, т.к. зачастую их противники пользовались поддержкой государств, враждебных аббасидскому халифату. Атака на "батинитов" (т.е. против исмаилитского эзотеризма) и на философов, предпринятая Газали, была одновременно атакой на фатимидское правительство в Каире, исповедовавшее батинитское учение и поддерживавшее философию.

В XIII в. ашаризм столкнулся с серьезными противниками в лице Ибн Таймийи из Дамаска и его ученика Ибн аль-Кайима аль-Джаузийи. Ибн Таймийа, основатель салафитского движения, продолжающегося и по сей день, оспаривал право ашаризма на реформу суннитского Ислама. Он провозгласил интегральную реформу суннизма, основанную на абсолютной ценности буквального текста Откровения и Традиции Соратников Пророка (из которой был изъят богословский корпус, восходящий к шиитским Имамам). Несмотря на ценность замечаний Ибн Таймийи и убедительную мощь его критики, ашаризм сохранил свое господствующее место в суннитском Исламе до наших дней. Ренессанс суннитского Ислама, на который повлияли различные элементы (например, мутазилизм и салафизм), слившиеся в мусульманском сознании, только подтвердил господство ашаризма.

Среди выдающихся деятелей ашаритской школы должны быть упомянуты: Абу Бакр аль-Бакиллани (ум. в 1013 г.), автор Китаб аль-Тамхид, первого системного изложения ашаритской доктрины; Ибн Фурак (Абу Бакр Мухаммед ибн аль-Хасан, ум. в 1015 г.); Абу Исхак аль-Исфараини (ум. в 1027 г.); Абд аль-Кахир ибн Тахир аль-Багдади (ум. в 1037г.); Абу Джафар Ахмад ибн Мухаммед аль-Семнани (ум. в 1052 г.); Имам аль-Харамейн (аль-Джувейни, ум. в 1085 г.), в книге которого Китаб аль-Иршад ашаризм обрел законченную форму; знаменитый Газали (ум. в 1111 г.); Ибн Тумарт (ум. в 1130 г.); Шахрастани (ум. в 1153 г.); Фахраддин Рази (ум. в 1210 г.); Ададуддин Иджи (ум. около 1355 г.); Гургани (ум. в 1413 г.); Санусси (ум. в 1490 г.).

Необходимо подчеркнуть, что, несмотря на всевозможную критику, ашаризм не только выжил, но и занял в суннитском Исламе господствующее место, особенно на Ближнем Востоке. Это место было занято им неслучайно. Какие бы внешние обстоятельства (политические или какие-либо другие) не благоприятствовали ему в тот или иной момент, он обязан своим успехом решению двух значительных проблем. Эти проблемы в противоположность упомянутым в

Омейядов в Арабском халифате приняло массовый характер. Против их власти выступили крестьяне, городские низы, часть бедуинских племен, шииты, иранские землевладельцы (дикханы). Восстание, разгоревшееся в 747 г. в Хорасане возглавил бывший раб Абу Муслим. К нему присоединилось много рабов. Когда господа рабов, бывшие в лагере, стали протестовать против приема рабов, Абу Муслим через глашатая велел объявить рабам: "Эмир приказывает вам возвратиться к своим господам". Когда же рабы в свою очередь запротестовали, Абу Муслим заявил: "Справедливо объявил глашатай о том, чтобы рабы возвратилис к своим господам. Но скажи: господа ваши - род Мухаммада (т.е. Аббасиды)". Восстание продолжалось 3 года и закончилось победой в 750 г. Первым халифом этой династии стал Саффах (750-754 гг.). Эпоха ранних Аббасидов являлась периодом наивысшего политического могущества и культурного расцвета Арабского халифата (на эту тему см. А.Мец "Мусульманский ренессанс", М., 1997 г.). Пика своего расцвета халифат достиг при Харуне аль-Рашиде (786-809 гг.). Начиная с 60-х гг. IX в., стали наблюдаться признаки политического упадка. Аббасиды все более и более подчинялись влиянию тюркских наемников-гулямов. Ослабляли государство и восстания чернокожих рабов-зинджей в конце IX в., а также вооруженные выступления карматов (одна из исмаилитских сект). Произошло отпадение от халифата Северной Африки и Средней Азии. Местные властители, признавая халифов своими духовными владыками, держали в своих руках всю светскую власть и прекратили посылать подати в Багдад. В 945 г. все оставшиеся за халифами области были заняты Буидами (см. выше). В 1055 г. Буидов сменили сельджуки, фактически управлявшие государством при номинальном суверенитете бесправных халифов. Последний аббасидский халиф Мустасим был убит монголами, захватившими Багдад в 1258 г.

предыдущих главах заданы исключительно экзотерическим сознанием. Первая касается космологии; это классический атомизм, сформулированный ашаритской школой. Вторая проблема касается религиозной психологии индивидуума.

2. Атомизм

Выше уже было показано, каким образом исмаилитский гнозис сочетал идею Эманации с принципом немедленного Творения (ибда). Эманационизм в Исламе был представлен, главным образом, эллинизированными философами. Факт творения был понят последними в свете этой фундаментальной идеи. Множество миров и феноменов они считали исходящими из абсолютного Единого. Бог находится в верхней точке Проявления; все существа, составляющие это Проявление, от Первого Интеллекта до неодушевленной материи, органически связаны между собой

Другие философские школы, а именно мутазилиты, обращались к идее универсальной причинности для того, чтобы объяснить творение и отношение Бога к миру. По их мнению, феномены творения подчинены совокупности причин, значение которых постепенно возрастает, начиная с причин второго порядка, управляющих миром материии заканчивая причинами первого порядка и Причиной причин.

Ашариты не были удовлетворены ни идеей Эманации, ни идеей универсальной причинности. Эманационистская концепция в понимании ашаритов исключала идею свободы и воли, характеризующие сущность божественного бытия. Им казалось, что эманационизм смешивает Принцип и его проявление как в плане сущности, так и в плане существования, экзистенции. В эманировавших сущностях они не видели ни сотворенные сущности (как об этом говорит Коран), и ни множественные состояния одной и той же сущности, но множество сущностей, столь тесно и интимно связанных со своим Принципом, что их можно с ним отождествить.

В мутазилитской идее универсальной причинности они видели разновидность детерминизма (причина онтологически связана со своим следствием). Этот детерминизм в их глазах не сочетался с фундаментальной идеей Корана, утверждающей наряду со всемогуществом абсолютную божественную свободу. С их точки зрения, мутазилиты напрасно пытались оправдать каузальность, связывая ее с принципом божественной мудрости, которая есть основание причинности. Для ашаритов божественная мудрость, равно как и божественные могущество и воля, абсолютны и превышают всякое обусловленное бытие и всякую детерминацию.

Из идеи о творении мира вытекает необходимость установить отношения между Богом и миром. Ашариты пытались найти оправдание своих взглядов в теории неделимости материи или атомизме. Конечно подобное учение уже было известно в Элладе и древней Индии, однако ашариты развили ее в согласии со своими предпочтениями для того, чтобы защитить свою идею всемогущества и свою идею творения.

Очень кратко их аргументацию можно обозначить следующим образом. Признание неделимости материи ведет к утверждению трансцендентного принципа, который дает этой материи и всем составляющим ее существам детерминацию и спецификацию. Действительно, если материя делима сама по себе, она несет в себе возможность и причину детерминации. Тогда само существование принципа избыточно. Напротив, если признать, что материя сама по себе неделима (атом), то для ее детерминации, спецификации и придания ей количественных характеристик в том или ином существе необходимо вмешательство трансцендентного Принципа. Идея Бога-творца тогда становится вполне очевидной и обоснованной.

Кроме того, идея неделимости материи несет в себе и другой вывод, а именно идею о возвращающемся (непрерывном) творении. Действительно, если материя не имеет в себе самой достаточной причины для дифференциации и различных последующих сочетаний, то, следовательно, необходимо, чтобы каждое сочетание атомов, составляющее то или иное существо, имело привходящий характер. Т.о., эти сочетания, находящиеся в вечном изменении, нуждаются во вмешательстве трансцендентного принципа, творящего и поддерживающего их. Напрашивается вывод: необходимо, чтобы материя и ее сочетания творились каждое мгновение. Мир в целом каждое мгновение поддерживается всемогущей божественной Дланью. Согласно ашаритской концепции, вселенная непрерывно расширяется, и только божественная Длань сохраняет ее

единство и ее сплоченность, в то время как слабость нашего разума и чувств мешают нам воспринять истинное положение дел.

3. Вера и разум

Кроме вопроса, разрешенного с помощью атомистской космологии, ашаризм столкнулся и с другой проблемой, а именно проблемой соотношения между верой и разумом. Здесь ашариты не изменили своей привычке противостоять обеим крайностям: подходу мутазилитов, не желавших признавать ничего кроме разума и рациональных доводов и подходу буквалистов, не желавших даже говорить об этом предмете. Если признать мутазилитский тезис, выставляющий человеческий разум в качестве абсолютного арбитра, как в практической, так и в духовной сфере, простой верующий может задаться вопросом: "Почему я должен обязательно выполнять религиозный Закон?" Мутазилит несомненно ответит, что религия обязательна для масс вследствие этических и социальных причин, т.к. человечество в целом неспособно прийти к самостоятельному различению добра и зла. Пусть так. Но, когда сознательный индивидуум достигает своей зрелости, почему он должен брать на себя религиозные обязательства? Ведь он сам в меру своего персонального опыта способен узнать истину и действовать в соответствии с ней..

Таким образом, и те, для кого кроме человеческого разума ничего не существует, и те, для которых он - все, заканчивают одинаково - отделением разума от веры. Мутазилиты отбрасывают религиозную веру, потому что сознательный индивидуум в ней не нуждается; буквалисты, со своей стороны, отбрасывают разум на том основании, что он бесполезен в религиозной жизни, для которой требуется только вера. Но тогда почему Коран предлагает обдумывание и рассуждение? Почему он побуждает наш интеллект к сосредоточению на религиозных объектах: божественном существовании, божественном провидении, откровении и т.д.?

Ашаризм стремился следовать серединному пути между двумя крайностями, стараясь определить область, предназначенную для господства разума, и область, зарезервированную за верой. Если правда, что одна и та же духовная реальность может воспринята и разумом и верой, то, тем не менее, в каждом конкретном случае речь идет об одном из способов восприятия, которые нельзя ни смешивать, ни подчинять один другому, ни обосновывать один другим.

Если сравнить ашаризм с пророческой философией или шиитским гнозисом, мы получим картину полную контрастов. В битве с мутазилитами и буквалистами ашаризм не выходит за пределы их собственного поля. На этом поле невозможно открыть восходящие перспективы тавиля и переход от захира к батину. В этом заключается контраст между рациональной диалектикой Калама и тем, что мы определили как хикмат илахийа (теософия), ирфан (мистический гнозис), ма"рифат калбийа (сердечное познание), т.е. той формой сознания, для которой каждый познавательный акт является формой самопознания. Рассматривая решение, данное Ашари, дилемме о сотворенности или несотворенности Корана, складывается впечатление, что порыв этого богослова не достигает своих целей. Но могло ли быть по-другому? Для нахождения правильного решения нужно было поднять всю профетологию, углубив понятия "времени" и "события". Между тем некоторые шиитские авторы уже дали нам понять, что ашаритский атомизм является отрицанием опосредующих причин, делающим профетологию невозможной.

Нужно признать, что ашаризм выжил после стольких ожесточенных атак критиков, благодаря тому, что в нем воплотилось самосознание суннитского Ислама. И именно это привело к тому, что философия никогда не чувствовала себя в суннитской ортодоксии "как у себя дома". Мутазилиты являются современником шиитских Имамов (ученики которых провели не одну дискуссию с мутазилитскими докторами). Ашари родился в тот год, когда началось "малое сокрытие" 12-го Имама (873г.). Он умер в Багдаде несколькими годами ранее Кулайни, великого шиитского богослова, проработавшего в этом городе давдцать лет. Имена этих двух учителей символизируют очень разные пути. Те пути, которыми пошла философия в шиитском и суннитском Исламе.

IV. НАТУРФИЛОСОФИЯ И НАУКИ О ПРИРОДЕ

1. Герметизм

Выше уже было сказано о том, что сабеи Харрана возводили свою преемственность к Гермесу и Агатодаймону. Наиболее знаменитый из их учителей Табит ибн Корра (ум. в 901 г.) написал на сирийском и сам перевел на арабский книгу "Установления Гермеса". Для манихеев Гермес был одним из пяти великих пророков, предшествующих Мани. Из манихейской профетологии его образ перешел в профетологию исламскую, где он был отождествлен с Идрисом и Енохом (Охнох).

Нет ничего удивительного в том, что первыми мусульманами, занявшимися герметизмом, были шииты. С одной стороны, шиитская профетология допускает существование той категории пророков, к которой принадлежал Гермес. Это не пророк-законодатель, посланный для того, чтобы открыть людям шариат. Его предназначение в священной истории пророков состояло в том, чтобы организовать жизнь первых оседлых земледельцев и научить людей техническим и научным знаниям. С другой стороны, шиитская гносеология говорит о существовании общего способа познания для простых Наби, предшествующих Исламу (таких как Гермес), и Имамов (Авлийа), приходящих во время цикла валайат, следующего за циклом пророчества. Это прямое божественное вдохновение (ильхам). Исходя из этого, герметическая философия определяет себя как хикмат ладонийа, вдохновенная мудрость, т.е. пророческая философия.

Сунниты, по свидетельству Шахрастани, напротив, отказывали сабейскому герметизму в статусе пророческой религии, т.к. он был несовместим, по их мнению, с пророком-законодателем шариата: вознесение духа на Небо, которому Гермес учил своих адептов, делает необязательной веру в Ангела, нисходящего для того, чтобы открыть пророку божественный текст. В оптике шиитской профетологии и гносеологии такой несовместимости нет. Это имело далеко идущие последствия. Данное обстоятельство объясняет, почему герметизм, проникший в Ислам через ворота шиизма, получил признание еще до знакомства мусульман с логикой и метафизикой Аристотеля. Этот факт также делает понятным причины шиитской позиции по отношению к этому явлению и ее последствия для будущего исламской философии. В то же время со стороны суннитов шиитская, а также исмаилитская и герметическая позиции однозначно рассматривались как враждебные пророчеству и разрушающие юридический шариатский Ислам.

Как и многие "сильные личности" эпохи, ученик философа аль-Кинди иранский философ Сарахши (ум. в 899 г.) был шиитом или по крайней мере слыл им. Он написал труд (к сожалению, утерянный) по религии сабеев. Его учитель аль-Кинди прочел в "Поимандре" то, чему учил Гермес своего сына, говоря о тайне божественной трансцендентности, и сказал после этого, что ни один мусульманский философ не может сказать по этому вопросу больше. К сожалению, у сабеев не было "Книги", принесенной пророком-законодателем. Поэтому они не могли рассматриваться в качестве ахль аль-Китаб. Члены общины мало-помалу переходили в Ислам. Их последний известный руководитель Хокайм ибн Иса ибн Марван умер в 944 г. Тем не менее, их влияние оставило нестираемые следы. Их убежденность в бесполезности силлогизма для различения божественных атрибутов повлияло на замечания Имама Джафара по поводу диалектики (науки Калама). Кое-что из их терминологии, восходящей к манихейству, мы находим у Шальмагани (ум. в 934 г.), трагической фигуры ультра-шиизма. Что-то из их учения при посредничестве египтянина Зу"ль Нуна Мисри, мистика и алхимика (ум. в 859 г.), проникло в суфизм (Харраз, ум. в 899 г.; Халладж, ум. в 922 г.). Исламские неоплатоники, осуществившие синтез спекулятивной философии и духовного опыта возводили к Гермесу свою инициатическую цепь (иснад). Среди них нужно упомянуть Сухраварди (ум. в 1191 г.), Ибн Сабина (ум. в 1270 г.). В XIII в. иранский философ-шиит Афзал Кашани перевел на персидский язык герметический трактат. Гермес не

перестает фигурировать в историях пророков, написанных в XVII в. в Иране Маджлиси и Ашкевари.

Можно выделить следующие основные черты герметического мышления, повлиявшие на исламскую философию: убеждение в том, что божество недоступно силлогизмам, нисходит на землю посредством эманаций, что его можно достичь с помощью молитвы, аскезы и заклинаний. Идея циклического времени солидарна с концепцией герметической астрологии (эта идея является основой учения о времени в исмаилитском шиизме; у нусайритов Гермес является теофанией второго "купола"; у друзов Охнох отождествляется с Евой, второй эманацией, мировой Душой). Как писал Массиньон, "Существует синтетическая физика, которая не противопоставляет подлунный мир Небу эмпирея, а четыре элемента - квинтэссенции. Она утверждает единство вселенной"... Отсюда происходит то, что Л. Массиньон назвал "каузальными аномалистическими сериями", т.е. тенденция всегда рассматривать не только общие законы, но и индивидуальные случаи, в том числе отклонения. Это отличает герметизм от аристотелизма и сближает с конкретной и эмпирической диалектикой стоиков. Данный принцип характерен не только для школы арабских филологов из Куфы, но и для всей совокупности шиитской науки, склонной к рассмотрению индивидуальных случаев (у Ибн Бабуйеха, например). Апогеем этого стала метафизика существования, противопоставленная Муллой Садра Ширази, метафизике сущностей.

Здесь невозможно назвать все произведения герметической традиции в Исламе: трактаты, приписываемые Гермесу, его ученикам (Останесу, Зосиме и т.д.), переводы ("Книга Кратеса", "Книга Друга"), работы, принадлежащие Ибн Вахшье и приписываемые ему (среди них знаменитое "Земледелие набатеев", являющееся на самом деле трудом шиита Абу Талиба Ахмада ибн аль-Зайата из семьи визирей, ум. в 951 г.). В то же время необходимо особо отметить два больших герметических арабских произведения: 1) "Книга тайны Творения и техники Природы (сирр аль-халика)", написанная в правление халифа Мамуна (ум. в 833 г.) мусульманским анонимом и опубликованная под именем Аполлония Тианского. Этот трактат завершается знаменитой "Изумрудной скрижалью", Tabula smaragdina (что сближает его с "Книгой сокровищ", энциклопедией естественных наук, написанной в ту же эпоху Иовом Эдесским, врачом-несторианином, лечившим при дворе Аббасидов); 2) "Цель мудреца" (Гайат аль-Хаким, безосновательно приписывалась Масламе Маджрити, ум. в 1007г.). Этот трактат содержит ценную информацию по астральной литургии сабеев и учению Сократа о "Совершенной Природе".

Тема "Совершенной Природы" (аль-тиба аль-тамм) является одной из самых распространенных в этой литературе. Совершенная Природа - это "духовная сущность" (руханийат), "Ангел философа", его личный проводник, посвящающий его в мудрость. Это другое имя Даэны, небесного Alter ego, световой Фигуры души, являющейся избраннику в момент его исхода из тела согласно учению зороастрийцев и манихеев.[23] Видение Совершенной Природы у Гермеса комментировалось Сухраварди и всей школой ишраки вплоть до Муллы Садра и его учеников. Из темы "Совершенной Природы" Абу"ль Баракат Багдади выводил дополнения к авиценновской доктрине об активном Интеллекте. Можно проследить следы "Совершенной Природы", появляющейся под другими именами: именно на ее поиски направляется странник мистических персидских поэм Аттара. Наджм Кубра определил ее в своих творениях как "Небесного Свидетеля", "невидмого проводника". Даймон Сократа, личный даймон Плотина - это тоже она. Именно герметизм натолкнул мудрецов Ислама на поиски этого "небесного я", "я во втором лице", цели внутреннего путешествия и личной реализации.

2. Джабир ибн Хайан и алхимия

Огромный корпус герметических сочинений приписывается авторству Джабира ибн Хайана. Вопрос об их настоящем авторе остается открытым. Бертело, ссылаясь на мифологичность фигуры Джабира (Гебер латинских источников), это авторство полностью отрицал. Хольмъярд, напротив, собрал массу аргументов в пользу этой традиции: Джабир действительно жил во второй половине 8в., был учеником 6-го Имама Джафара и автором огромного собрания сочинений. Ему приписывают около трех тысяч трактатов (что не так уж и невероятно, если сравнить с

[23] Световой фигуре души, ангелическому двойнику, посвящена одна из глав прекрасной книги А.Корбэна L"homme de lumiere dans le soufisme iranien. Paris, 1984.

количеством произведений Ибн Араби или Маджлиси). Руска предлагал промежуточный вывод: исключая прямое влияние Имама (что определенным образом подтверждает шиитская традиция), он признавал, что эти произведения были написаны в Иране. Пауль Краус, опираясь на тщательные и кропотливые исследования, сделал вывод о том, что этот корпус принадлежит множеству авторов: вокруг первоначального ядра были сгруппированы позднейшие произведения. Он датировал их написание IX-X вв., но никак не VIII.

Тем не менее хочется заметить, что несмотря на различие в "технических" и "гуманитарных" произведениях собрания, между всеми ними прослеживается органическая связь, и все они написаны в одной тональности. Даже если считать, что данный корпус написан под влиянием "Тайны творения", приписываемой Аполлонию Тианскому, нет никаких оснований утверждать, что он обязан этому произведению своей лексикой и тематикой. Антиджабировское свидетельство философа Сулеймана Мантики Седжестани (ум. в 981 г.) противоречит само себе. Откровенно говоря, мы думаем, что в этой сфере (учитывая, что большое количество произведений той эпохи безвозвратно утеряны) намерение дать объяснение традиции более плодотворно, чем историческая гиперкритика. Если не обесценивать и не игнорировать систематически сведения, почерпнутые из хадисов шиитских Имамов (нехватка исследований по шиизму здесь ощущается очень сильно), и если вспомнить, что исмаилизм возник среди окружения Имама Исмаила, сына Имама Джафара, то связи Джабира с исмаилизмом и с Имамом станут вполне очевидными. Нет никакого основания оспаривать сведения алхимика Джалдаки, утверждавшего, что алхимик Джабир ибн Хайан был учеником 6-го Имама и адептом 8-го Имама Али Реза и умер в Тусе (Хорасан) в 804г. Утверждение о множестве авторов также не дает права сомневаться в существовании реального исторического Джабира ибн Хайана.

Пауль Краус в своих исследованиях пытался показать, что джабировская теория Взвешивания (мизан) "представляла наиболее решительную попытку установить строгую количественную систему естественных наук в Средневековье". Остается еще показать связи алхимии Джабира с религиозной философией исмаилизма. Ведь "количественная" наука Джабира - это не просто эпизод в главе о примитивном периоде истории наук (наук в том смысле, какой вкладывается в это слово в наши дни). Это целая картина мира. Наука Взвешивания стремилась объединить все данные человеческого знания. Она применима не только к трем царствам "подлунного мира", но также и к движению звезд и к процессам в мире духовном. Как сказано в "Книге Пятидесяти", есть Весы для того, чтобы измерить "Интеллект, мировую Душу, Природу, Формы, Сферы, звезды, четыре природных Качества, животный и растительный мир, мир минералов, наконец Весы для букв, наиболее совершенные из всех". Нужно опасаться, как бы термин "количественная", примененный к джабировой науке, не вызвал каких-нибудь двусмысленностей или иллюзий.

Цель "науки Взвешивания" состояла в том, чтобы открыть в каждом теле соотношение между проявленным и скрытым (захир и батин, экзотерическим и эзотерическим). Алхимическая операция предстает таким образом как частный случай тавиля (духовного толкования): спрятать явное, вывести на свет скрытое. Как долго объясняется в "Книге о рыночной площади Интеллекта" (Китаб майдан аль-акль), измерить качества вещи (жар, холод, сухость, влажность) значит измерить соответствующее ей количество мировой Души, т.е. интенсивность желания Души, падающей в материю. Принцип Весов (мавазин) основывается именно на желании, которое Душа испытывает к Элементам. Можно сказать, что трансмутация Души, возвращющейся в исходное состояние обуславливает трансмутацию тел: Душа есть место этой трансмутации. Алхимическая операция, таким образом, оказывается операцией душевно-духовной по преимуществу, не потому, что алхимические тексты являются "аллегорией Души", но потому что фазы этой операции, реально выполняемой на реальном материале, совпадают с фазами возвращения Души к самой себе.

Сложные способы и порой колоссальные цифры, столь тщательно приводимые Джабиром, лишены смысла для наших лабораторий. Принципом и целью науки Взвешивания является измерение желания мирвой Души, заключенной в каждой субстанции. В ней трудно углядеть предвосхищение современной количественной науки. Напротив, в ней можно увидеть предвосхищение той "энергетики души", которая так необходима в наши дни. Взвешивание Джабира - вот та единственная алгебра, которой можно измерить степень духовной энергии Души,

заключенной в Природе. Освободить эту энергию является задачей алхимика, который освобождая Природу, освобождает и собственную душу.

Мы уже узнали, что Джабир считал Весы для букв самыми совершенными из всех. Мусульманские мистики заимствовали теорию античного гнозиса, рассматривавшего буквы алфавита как основу для Творения, представляющего собой материализацию божественного Слова (Марк-гностик, шиитский гностик Мугира). Имам Джафар рассматривался ими как основатель "науки букв". То же можно сказать и о суннитских мистиках, подвергшихся влиянию шиитов во второй половине 9в. Эту теорию плодотворно применяли Ибн Араби и его школа. Исследования божественного Имени исмаилитами соответствуют с аналогичными штудиями тетраграмматона в еврейском гнозисе.

"Взвешивание букв" является главной темой трактата Джабира "Книга Славного" (Китаб аль-Маджид). Эта книга поможет нам лучше раскрыть связь его алхимической доктрины с исмаилитским гнозисом и, может быть, приоткроет тайну его личности. В этом трактате долго анализируются ценность и смысл трех символических букв: айн (символизирует Имама, Молчаливого, самит, Али); мим (символизирует пророка, Натик, объявляющего шариат, Мухаммада); син (Салман, Ходжат). Выше уже было отмечено, что порядок старшинства, по которому располагаются эти буквы, различен в двенадцатиричном шиизме и фатимидском исмаилизме (мим, айн, син) и в протоисмаилизме (периода "Семи боев Салмана" и трактата Умм аль-Китаб) и исмаилизме Аламута (айн, син, мим): во-втором случае мы видим превосходство Салмана, Ходжата, над мим. Этот порядок старшинства Джабир мотивирует строгим применением своей науки Весов.

Кто такой син, Славный? Джабир ни разу не говорит о том, что речь идет об ожидаемом Имаме, Эликсире (аль-Иксир), который, эманируя из божественного Духа, изменит положение дел в нашем мире (эта идея свойственна шиитской эсхатологии, которую западные исследователи слишком часто политизируют). Син - это Странник, Изгнанник (гариб), Ятым (сирота, одиночка, посторонний), тот, кто благодаря собственному усилию находит дорогу к Имаму; тот, кто показывает чистый свет айн (Имама) таким же странникам, как и он, чистый свет, отменяющий Закон, "сжигающий" души и тела, Свет, который передавался по очереди, начиная с Сифа, сына Адама и до Христа, от Христа к Мухаммаду, от Мухаммада к Салману. Итак, понять "Книгу Славного" значит понять весь корпус сочинений Джабира. Говоря о химьяритском (южноарабском) языке и таинственном шейхе, преподающем его, он пишет: "Читая Книгу Морфологии, ты узнаешь о достоинстве этого шейха, так же как и о твоем собственном достоинстве, о читатель. Аллах знает, что ты - это он". Личность Джабира - не миф и не легенда, но Джабир больше, чем историческая личность. Славный - это архетип; каждый из редакторов корпуса получал частицу архетипа Джабира.

Алхимическое влияние в исламской философии представлено несколькими именами. Муайадуддин Хуссейн Тугpаи, знаменитый поэт и алхимик из Исфахана (казнен в 1121 г.). Мухиддин Ахмад Буни (ум. в 1225 г.), изучивший сотни произведений Джабира. Великий алхимик Айдамир Джалдаки (ум. между 1342 и 1360 гг.) часто обращался к Джабиру; среди его многочисленных произведений "Книга, демонстрирующая тайны науки Взвешивания", состоящая из четырех объемных томов (в произведении уделяется большое внимание духовной трансмутации, связанной с алхимической операцией). Финальная глава книги Натаидж аль-фикар, "Сон жреца", знаменует соединение Гермеса с Совершенной Природой). В Иране XV в. суфийский учитель из Кермана Шах Нигматулла Вали оставил собственноручные комментарии на полях книги Джалдаки (Нихайат аль-талиб). На рубеже XVIII и XIX вв. деятели суфийского ренессанса в Иране Нур Али-Шах и Музаффар Али-Шах применяли алхимические понятия к фазам мистического соединения. Наконец, в шайхитской школе алхимические представления связаны с теософской доктриной "тела воскресения".

3. Энциклопедия "Ихван ас-Сафа"

Принято переводить название этого философского общества с центром в Басре как "Братья чистоты и Друзья Правоверия" ("чистота" в данном случае означает не "целомудрие", но антоним слова "кадура", "невежество, помраченность". Оптимальный вариант перевода - "Братья,

обладающие чистым сердцем и Стойкие перед любым испытанием". Текст энциклопедии принято датировать 10в. Несмотря на псевдонимы, принятые в братстве, благодаря некоторым философам и историкам (Тавхиди, Ибн аль-Кифти, Шахразури) нам известны имена некоторых авторов данной книги: Абу Сулейман Бости, Мукаддаси, Али ибн Харун Занджани, Мухаммед ибн Ахмад Мехрджани, Ауфи.

Фактически данное общество представляло собой не группу мыслителей, симпатизировавших шиитам, но тайное исмаилитское общество. Одной из его целей была пропаганда исмаилитских взглядов, но пропаганда не среди "народа", а среди людей с особым душевным и психическим складом. Правда, копии этой книги иногда тайно распространялись в мечетях, но делалось это в согласии с исмаилитской педагогикой для того, чтобы "разбудить" людей, способных воспринять истины, лежащие выше юридической буквалистской религии. По мнению братьев, шариат представлял собой лекарство, необходимое для излечения слабых и больных душ, но не для гностиков. Здесь неверно было бы говорить о "примирении" между религией и философией. Эзотеризм подразумевает наличие нескольких уровней значений, соответствующих способностям каждой души. Таким образом, целью Братьев было духовное освобождение, не базировавшееся на рационализме или агностицизме, т.к. данные течения мысли, по их мнению, как раз не несли в себе никакого "освобождения". Речь шла о том, чтобы побудить адепта жить согласно божественным истинам. Общество было инициатическим.

В энциклопедии была предпринята попытка обобщить все знания и поставить их на службу человечеству. Она состоит из 51-го трактата. Трактаты сгруппированы по четырем большим разделам: 14 посвящены пропедевтике, математике и логике; 17 касаются естественной философии, в том числе психологии; в 10 рассматриваются вопросы метафизики; 10 (или 11 вместе с дополнительным трактатом) посвящены вопросам мистики и астрологии.

Важным в свете заимствования мусульманами некоторых древнегреческих теорий о свойствах каждого числа является количество трактатов. Неслучайно оно составляет 51, ведь пифагорейской аритмологии в энциклопедии отводится значительное место. Неслучайно и то, что 17 трактатов посвящены физике (17*3=51). Число 17 играет значительную роль в еврейском гнозисе. К тому же, согласно шиитскому гностику Мугире, 17 человек, каждому из которых сответствует одна из 17 букв Имени Божьего, воскреснут в день пришествия Имама-Махди. 51 избранный, каждый из которых утолил жажду из моря Айн-Мим-Син, бодрствуют у ворот Харрана, восточного центра пифагорейской школы.

У Братьев, как и у Джабира ибн Хайана, наблюдается тенденция возводить принцип Весов в ранг метафизического. Каждая наука и каждая философия, говорил Джабир, - это Весы. Взвешивание (созерцание чисел и идей) - это самый возвышенный вид философии. Согласно Братьям из Басры, для каждой науки и каждой технической дисциплины существуют свои весы (мавазин), а "высшие Весы" упомянуты в Коране (21.48, о дне Воскресения). Термин "Весы" приобретает специфически шиитское и исмаилитское звучание. Речь идет о "правильных Весах" (Коран 17.37 и 26.182), находящихся в нерасторжимой связи с термином адль, означающим гармонию и справедливость.

В энциклопедии упомянуто идеальное устройство ордена Братьев. Оно включает в себя четыре степени согласно духовным способностям каждого, развивающимся со временем (идея паломничества в Мекку превращается в символ странствия по жизни). 1) Молодые люди в возрате от 15 до 30 лет, воспитанные в духе естественного Закона. 2) Люди в возрасте от 30 до 40 лет, обладающие профанным знанием и способностью к аналогиям. 3) Только в возрасте старше 40 лет адепт получает способность приобщаться к духовной реальности, спрятанной под оболочкой экзотерики шариата, его модус знания приближается к пророческому. 4) В возрасте старше 50 лет он воспринимает духовную эзотерическую реальность во всей совокупности вещей, его модус знания отныне - модус ангелический. Он одинаково хорошо читает и в Книге мира (Liber mundi) и в Книге откровения. Такая организация базируется на внутренних способностях адептов и духовной иерархии. Это типичное сочетание сабейских и исмаилитских концепций. Братья учили, что члены их общества, как и их предшественники будут подвергаться во время "цикла сокрытия" (давр аль-сатр) гонениям и преследованиям.

Сомнения в исмаилитской принадлежности авторов окончательно рассеиваются при чтении большого "Итогового Трактата" (аль-Рисалат аль-джамийа), 52-го трактата энциклопедии. Этот трактат раскрывает суть вопросов, затронутых в книге. Он открывается историей Адама (эзотерическим смыслом ухода из Рая), совпадающей с исмаилитским видением этого вопроса. Исмаилитская традиция приписывает этот трактат второму из трех "потаенных Имамов" (Имам мастур), промежуточных между Мухаммедом ибн Исмаилом, сыном Имама Исмаила и основателем фатимидской династии Убайдуллой (родился в 874 г.). Не нужно смешивать эту потаенность с сокрытием (гайбат) 12-го Имама двенадцатиричников. Имам Ахмад, младший внук Имама Исмаила, должен был достичь зрелого возраста на рубеже VIII и IX вв. Традиция рассматривает его в качестве автора и редактора энциклопедии Ихван. Устранить хронологические несоответствия помогает гипотеза В. Иванова о том, что во время этого Имама было написано ядро произведения, которое позже вместе с дополнениями составило энциклопедию Раса"ил Ихван ас-Сафа.

Говоря об отношении суннитской ортодоксии к Братьям и их энциклопедии, необходимо упомянуть о том, что халиф Мустанджид в 1150 г. распорядился сжечь все ее экземпляры в общественных и частных библиотеках вместе с творениями Авиценны. Произведение, несмотря на это, выжило; оно было переведено на персидский и турецкий языки и оказало огромное влияние на всех философов и мистиков Ислама.

4. Разес (Рази), врач и философ.

Знаменитый врач и философ очень независимого склада, "сильная личность" из Ирана, Мухаммед ибн Закария Рази родился в 864 г. в Рее (в 12 км от современного Тегерана). Он много путешествовал; известно, что он был начальником госпиталя в Рее и выполнял ту же работу в Багдаде. Умер он в Рее между 925 и 932 гг. Мы будем называть его Разесом (как фигурирует он в латинских источниках) как для того, чтобы подчеркнуть его происхождение (Рей - это Рага "Авесты", Раги древнегреческих историков), так и для того, чтобы отличать его от многих других "Рази" (уроженцев Рея). Долгое время была известна только его научная деятельность, касающаяся медицины и алхимии. Что же до его философских трудов (Разес слыл пифагорейцем), то в течение долгого времени они считались утерянными. Их удалось восстановить благодаря стараниям Пауля Крауса и открытию исмаилитских работ.

Все исмаилитские авторы, начиная с его земляка и современника Абу Хатыма Рази, находились в полемике с Разесом. Многие полемические произведения были написаны уже после его смерти: Мухаммеда Сурха из Нишапура (комментировал касыду своего учителя Абу"ль Хайтама Гургани), Хамида Кермани, Насира-и Хосрова. В этой полемике встречаются отрывки из его утерянных работ. Не взирая на то, что эти иранцы, обладавшие высочайшей культурой, имели и других противников (схоластов и буквалистов "ортодоксального" Ислама) они уделили опровержению взглядов Разеса особое внимание. Антагонисты были достойны друг друга. В лице исмаилитов Разес столкнулся ни с благочестивыми буквалистами, ни с фанатичными врагами философии. Напротив, это были люди, защищавшие (порой как Насир-и Хосров с неистовством и убедительной силой) права философского мышления.

Найти причины этого противостояния поможет алхимическая концепция Разеса. Она отличается от теории Джабира. Игнорирование Разесом "науки Взвешивания" подразумевает непонимание, если не враждебность по отношению к фундаментальному принципу тавиля, частным случаем которого была алхимическая операция. Этим объясняется общая тенденция Разеса отказывать природным феноменам в эзотерических и символических объяснениях. Здесь сталкиваются два типа мировосприятия. Но т.к. сам автор чаще всего не подозревает о потенциальных возможностях своих трудов, то его последователи, например, псевдо-Маджрити в книге Рутбат аль-хаким, пытались соединить алхимию Джабира с алхимией Разеса. Главными вопросами, по которым исмаилиты критиковали Разеса, являются темы времени, Природы, Души, пророчества. Критике, прежде всего, подвергалось установление Разесом пяти вечных Принципов: Демиурга, мировой Души, Первоматерии (Materia prima), Пространства и Времени. Первый вопрос дискуссии, приводимый Абу Хатымом Рази, таков: нет ли противоречия в том, что Время становится вечным принципом? Большой интерес представляет различие, проводимое Разесом,

между временем, измеряемым движением Неба, и временем неизмеримым, независимым от неба и Души. Последнее относится к уровню вселенной, превосходящему Душу. Насир-и Хосров замечает: время - это вечность, измеренная движением Неба; вечность - это неизмеримое время без начала и конца.

Дискуссия не имела конца, т.к. собеседники говорили о разных временах. Различие, проводимое Разесом, между временем абсолютным и временем ограниченным соответствует в терминологии неоплатоника Прокла различию между делимым временем и неделимым временем. Можно вспомнить и дифференциацию между "временем без берегов" и "временем долгого господства" в древнеиранской зерванитской космологии. Бируни говорит о том, что в этом пункте Разес был наследником иранского философа IX в. Ираншахри, произведения которого до нас не дошли. Последний тоже был "сильной личностью", т.к. по свидетельству Бируни восставал против всех существующих религий для того, чтобы создать собственную.

Говоря о философии Природы, или, точнее, о "науке о природных свойствах вещей", Разес подвергает критике философ-физиков: "Каждый раз они ничего не говорили о самом природном свойстве; они только констатировали, что оно существует. Никто ни исследовал активной или действующей причины, ни говорил, почему он о ней умалчивает. Таким образом, эта причина непознаваема". Эту расписку в бессилии критиковал исмаилит Мухаммед Сурх из Нишапура: "Можно доверять Разесу как врачу, но нельзя следовать ему как философу". Споря с ним, Насир-и Хосров создал исмаилитскую концепцию философии Природы. Природа рождается в Материи с помощью взгляда, который бросает на нее Душа. Душа же происходит из самосозерцания Интеллекта. В этом смысле Душа - дитя Интеллекта, а Природа - дитя Души и ее ученица и воспитанница. Вот почему Природа может действовать, имитировать акты Души и, таким образом, быть причиной движения (то, что отрицал Разес). Природа - это зеркало Души. Исходя из этого, природная красота есть одновременно красота духовная, а наука о природных свойствах вещей есть продолжение науки о Душе.

Еще одно различие проходит между двумя различными концепциями Души и ее гностической истории. Пессимизм Разеса отличается от исмаилитского пессимизма. Разес описывает драму Души в символической истории, позволяющей его считать скрытым манихеем и представляющей собой гностическую реминесценцию. Душа пылала страстью проникнуть в мир, не ведая о том, что она ввергнет Материю в беспорядочные и грозные потрясения и отклонится от своей цели. Мировая Душа стала несчастной пленницей мира. Тогда Творец послал Интеллект (Акль, Нус), созданный из его собственной субстанции для того, чтобы пробудить душу от летаргии и показать ей, что дольний мир - не ее родина. Таким образом, задача философов состоит в освобождении душ с помощью философии, т.к. только последняя дает представление об истинном мире Души.

Для того чтобы понять довольно суровый ответ исмаилитов на этот тезис Разеса, нужно вспомнить вышеупомянутый рассказ о победе, которую одержал над самим собой третий Ангел Плеромы, Ангел человечества, ставший Десятым благодаря собственному заблуждению и создавший физический мир для того, чтобы помочь световым сущностям достичь освобождения. К тому же, замечает Насир-и Хосров, Душа, вторая ипостась Плеромы, не "падала" в Природу для того, чтобы сотворить Формы; она проецировала их своим созерцанием Природы, своим взглядом на нее. Частные индивидуальные души, члены ее плеромы действительно пали, но она с ними нетождественна. Не о ней ли Аристотель в конце своей Liber de Pomo говорит как о "госпоже душ философов"? Каким образом мировая Душа переходит в совокупность частных душ? Природа для исмаилита - это зеркало Души. Душа нуждается в Природе как в своем необходимом органе для самопознания. В ситуации, когда она постигает себя, ее бытие раздваивается. Но при этом ее зеркальное отражение не является Злом. Природа - не Зло. Она инструмент, позволяющий избавиться от Зла, проникшего в нее в предвечности. Ритм мировых периодов и циклов подчиняется этому закону бытия. Он является тайной эсхатологии и тайной периодов пророчества.

Мы переходим к рассмотрению последней причины антагонизма: антипрофетизму Разеса. Он говорит о том, что пробуждение душ, погруженных в летаргию, является задачей философов. Исмаилит отвечает, что эта задача превышает силы философа. Для ее выполнения нужны пророки. Разве философы не являются часто объектом презрения для властей и насмешки для масс? По

Разесу, души, не откликнувшиеся на призыв философии, после смерти становятся демонами, а затем, вновь приходят на землю в облике пророков, соблазняя людей своей надменностью. Разес с небывалой яростью настаивает на "демонической" одержимости пророков (быть может, этот его пыл повлиял в будущем на известный памфлет "Три самозванца", пользовавшийся такой популярностью у западных рационалистов, начиная с Фридриха II Гогенштауфена). Но тогда, спрашивает исмаилит, почему каждый из пророков был с такой яростью преследуем, ненавидим, мучим Иблисом и почему все пророки боролись с демонами, врагами рода человеческого?

Разес является пылким сторонником эгалитаризма. Все люди равны: немыслимо, чтобы Бог отличил некоторых из них для того, чтобы доверить им пророческую миссию. Пророчество ведет к разрушительным последствиям: войнам и погромам, развязываемым из-за догматических споров и суеверий. Исмаилит отвечает, что задача пророков заключается в том, чтобы вести людей за пределы догмы. Если бы люди были способны принять духовное эзотерическое толкование (тавиль), они бы поняли, что все религии говорят об одном и том же, но разными словами. Между ними нет антагонизма. И потом разве Разес с его пафосом эгалитаризма не претендует на то, чтобы быть вождем и учителем? Не утверждает ли он, что открыл то, что проигнорировали его предшественники? И разве философы не находятся в раздоре между собой? Разве они застрахованы от ошибок и обмана? Здесь речь идет о высокомерной реплике Разеса: "Речь не идет ни об ошибке, ни об обмане. Каждый из философов проделал определенное усилие, а все эти усилия вымостили дорогу к истине". (Как сказал позже Лессинг, поиск истины более драгоценен, чем истина).

Эта дискуссия крайне интересна тем, что противостояние между ее участниками - не банальное проитвостояние между философией, богословием и рационализмом в обычном смысле этого слова. Это более радикальное противостояние между духом эзотерической религии и волей, враждебной ко всему, что несет этот дух. Эгалитарный пафос Разеса противоречит сам себе, поскольку несет в себе сознание превосходства. Его антагонистами выступают не теологи или правоведы. И даже не благочестивые философы, находящиеся в согласии с последними, но люди, обладающие инициатическим сознанием духовной истины, которая может быть понята во всей целостности только элитой. Исмаилитский эмиссар (да"и) не проповедует в общественных местах; он ведет индивидуальную работу. Существуют духовные истины, ведущие к воскресению (кийамат). Такова уж сила вещей современного мира, что большинство людей в нем могут воспринять философские идеи только как буквальное послание, а их восстание против религиозных норм ведет к установлению тирании гораздо более жестокой, чем господство шариата, объявленного Пророками.

Одновременно именно в пророческой философии заключается весь смысл "эзотерического Ислама", предельным выражением которого стал шиизм. Противостояние между Разесом и исмаилитами является одним из знаковых моментов истории исламской мысли.

5. Философия языка

Нужно отметить и еще одну оригинальную область философского мышления в Исламе. Еще до начала исламской эры сирийцы и персы изучали герменевтику (пери герменейас) Аристотеля, переработанную стоиками и неоплатониками. Благодаря дружбе знаменитого зороастрийца Ибн Мукаффы, обратившегося в Ислам, с филологом Халилем (ум. в 791 г.) мусульманам стали доступны труды на среднеперсидском языке (пехлеви), касающиеся логики и грамматики. В то же время структура собственно семитских языков располагала к неисчерпаемым философским размышлениям. Согласно арабской традиции, грамматическая наука восходит к 1-му Имаму шиизма Али ибн Аби Талибу. Труд Сибуйеха (арабы произносят "Сибавайх"), ученика Халиля, представляет собой законченную грамматическую систему, сравнимую с медицинским Каноном Авиценны. Замечательно, что Сибуйех, выстроивший здание арабской грамматики, был иранцем (ум. в 786 г., похоронен в Ширазе).

Первые шаги арабской филологической науки нам неизвестны. Для истории философии особенно важно как на их основе в IX в. развернулась работа школ Басры и Куфы. В своем противостоянии они представляли собой две различные философии, два различных мировосприятия.

В восприятии Басрийской школы язык является зеркалом, точно отражающим феномены, объекты и концепции. Басрийцы считали, что он функционирует по тем же законам, что и мышление, природа и жизнь. Для них было важно, что каждый звук, каждое слово, каждая фраза строго обоснованы и во всем многообразии своих вариантов все же восходят к общим правилам. Главной и наиболее сложной задачей филологов Басрийской школы было показать взаимоотношения языка и интеллекта. Они стремились дать описание языка с помощью рациональных и логических категорий и показать, что исключения и отклонения тоже имеют разумную мотивацию. Не отделяя морфологию от синтаксиса, арабские филологи подчиняли язык тем же универсально значимым законам, которым подчиняются природа, логика и общество.

Естественно, что живой разговорный язык с его цветущей сложностью сопротивлялся этой всеобщей телеологии и вносил в нее диссонанс. Вот почему выработка грамматической схемы была очень сложной задачей, ведь нужно было отдавать себе отчет в иррегулярности языковых конструкций. Вначале было необходимо выявить базовые формы (парадигму, схему, асль). Филологи Басры взяли за правило держаться этих форм и отбрасывать все, что не поддавалось рациональному объяснению. Также и другие формы подгонялись под эту схему путем аналогий.

В противоположность безаппеляционной строгости басрийцев школа Куфы развивала науку о языке, укладывающуюся в общую парадигму шиитской науки (см. IV.1), проявляя глубокий интерес к "аномалистическим" сериям. Куфа была одним из главных центров шиитского брожения. Для школы Куфы традиция со всем ее богатством и цветущей сложностью была первым и главнейшим источником грамматики. Школа также признавала закон аналогий, но при условии, что ему не приносились в жертву формы, подтвержденные традицией. Вот почему можно сказать, что система филологов Куфы была менее строгой, чем система басрийцев. Это скорее сумма решений по каждому частному случаю, т.к. каждый случай рассматривался как знаковый. Эта система отмечена также боязнью всеобщих законов и единообразных мотивировок и вниманием к индивидуальному, исключительному, к уникальным формам. И в связи с тем, что куфийцы также стремились установить парадигмы и начальные схемы, последние множились до бесконечности. Филологи Басры отбрасывали любую форму, в которой аномалия не могла быть объяснена рационально. Куфийцы не осмеливались делать выбор в рамках традиции, которую они рассматривали в качестве источника грамматики. Каждая форма, встречавшаяся в староарабском доисламском языке и в литературе, уже в силу самого факта своего существования признавалась обоснованной и имеющей нормативную ценность. Каждое исключение становилось аслем и, таким образом, само понятие исключения теряло смысл.

Готтхольд Вайль предлагал сравнивать разногласия между школами Басры и Куфы с разногласиями между Александрийской и Пергамской школами, борьбой между "аналогистами" и "аномалистами". Данное сравнение верно только, если говорить об общем духе, т.к. лингвистический материал коренным образом отличается. Впрочем, борьба между греческими филологами происходила только в рамках научного сообщества. В исламском мире ставки в борьбе были неизмеримо выше. Она влияла не только на каноническое право и на юридические решения, но от нее могла зависеть интерпретация отрывка из Корана. А тем самым и религиозная традиция. Необходимо показать связь между духом школы Куфы и парадигмой шиитской науки. Подчеркнем также его связь с наукой стоиков, получившей название "герменевтики индивидуального". Дух басрийской школы, в конечном счете, одержал верх и это показывает, что спор выходил далеко за пределы философии языка.

Базовый элемент этой философии языка схож с основным принципом "взвешивания букв" Джабира. Этот аспект сближает теорию Джабира с исламской гностической традицией, которая в свою очередь многим обязана неопифагорейской традиции и античному гнозису. Мы уже упоминали о близости теории шиитского гностика Мугиры и Марка-гностика (тело Алетейи, состоящее из букв алфавита). В старом персидском трактате Умм аль-Китаб конфигурации и порядок букв обозначают иерархию небесных сущностей и Имамов шиизма (тот же смысл придавался загадочным буквам, помещенным в заглавиях некоторых сур Корана). Можно сказать и о зафиксированном в традиции взгляде на Имама Джафара как на основоположника науки букв, джафр. Много позднее Буни (ум. в 1225 г.) высказал следующее замечание: "Знай, что тайны Господа и объекты его науки, тонкие и плотные реалии, вещи наверху и вещи внизу делятся на две

категории: числа и буквы. Тайны букв заключаются в числах, а сами буквы, в свою очередь, - эпифании чисел. Числа суть горние реалии, принадлежащие к духовным сущностям. Буквы принадлежат к сфере материальных реалий и становления".

Наука букв, джафр, основывается на перестановке. Перестановка арабских корней с самого начала практиковалась в шиитских гностических кругах, учение которых было продолжением науки Весов. Ее применение мы уже видели на примере "Книги Славного" Джабира. Значимость проделываемой над корнями работы базируется на принципе, который характерен не только для Джабира, но и в целом для исмаилизма: объединяясь с Природой (которая для Насира-и Хосрова есть зеркало Души), мировая Душа сообщает Природе свойственную ей гармонию; она творит тела, подчиняя их закону гармонии с помощью чисел и количественных соотношений (эта тема получила значительное развитие в трудах Абу Якуба Седжестани). Таким же образом душа запечатляет свою гармонию в музыке и в языке. Из этого следует отношение аналогии и согласия между структурой тела и структурой языка (так же как музыка есть согласие между гармоничным звуком и пощипыванием струны). Вот почему Джабир отвергает идею о том, что язык может быть конвенциональным образованием. Появление языка неслучайно. Он не мог быть выдуман людьми, но вытекает из интенции мировой Души.

Вот почему джабирово Взвешивание букв как философия языка, понятая в гностическом аспекте, повлияло на убеждения филологов школы Куфы. Это было прекрасно показано еще Паулем Краусом. Все, что мы знаем об усвоении исламскими мыслителями греческой философской традиции, позволяет увязать лингвистические спекуляции Джабира со спекуляциями Платона. Краус показал сходство между джабировым Взвешиванием, включающим в себя анализ слов языка, и "Кратилом". В этом диалоге философия языка, вкладываемая Платоном в уста Сократа, основывается на тех же принципах, что и у Джабира. Много общего у теории Джабира и с "Тимеем", где физические элементы сопоставляются со слогами. Общая тенденция прослеживается и в попытках восстановить первоначальное слово (асль, архетип, Urwort[24]).

Цели Джабира, повлиявшего на труды арабских филологов выходят за узкие рамки грамматики. Джабир уделял большое внимание перестановке согласных в корнях (двухбуквенных, трехбуквенных, четырехбуквенных, пятибуквенных).

Нужно иметь в виду, что расчленение слов в семитских языках, несмотря на жесткость и абстрактность их корней, происходит легче, чем в греческом (арабская письменность содержит только согласные, гласные играют лишь промежуточную роль между словом и его написанием в противоположность греческим гласным, обязательно зафиксированным на письме). Отсюда вытекает то, что большая часть корней, полученных путем перестановок реально существует. Арабские филологи своими спекуляциями старались "возвести перестановку букв в принцип новой лингвистической дисциплины, которая была, по их мнению, единственно способна объяснить этимологическое сходство слов".

Эти спекуляции стали возможны благодаря структуре семитских языков. Эта попытка завершилась появлением "высшей этимологии" (иштикак акбар), т.е. "теории, объединяющей все возможные перестановки одного и того же корня в одном значении". Ее выработал Ибн Джинни (ум. в 1001 г.), филолог, философ и богослов, перестроивший здание арабского языка.

Эти построения оказали большое влияние на теософскую и мистическую мысль в Исламе на протяжении веков. Проблемы языка и письменности привлекали внимание знаменитых философов. Ахмад ибн Тайиб Сарахши, ученик аль-Кинди, изобрел фонетический алфавит из 40 букв для транскрипции иностранных языков (персидского, сирийского, греческого). Фараби, изучавший грамматику у филолога Ибн аль-Сарраджа, которому он взамен преподавал логику и музыкальную теорию, осветил законы, управляющие "языками всех народов" и установил связь между лингвистикой (ильм аль-лисан) и логикой. У Абу Хамзы Исфахани встречается термин "философы-грамматики" (фаласифат аль-нахвийун), служащий для определения философов, для которых логика стала в некотором роде международной грамматикой. Лингвистические достижения мусульманской цивилизации, к сожалению, очень плохо изученные, оказали влияние и на исламскую философию.

[24] первоначальное слово (нем.)

6. Бируни

X и XI столетия были золотым веком математики и естественных наук в исламском мире. Одной из наиболее ярких фигур этого золотого века был Абу Рейхан Мухаммед ибн Ахмед Бируни. Его труды по истории, хронологии, математике, астрономии, сравнительному религиоведению пользовались большим авторитетом как на Востоке, так и на Западе. Он был выходцем из т.н. "внешнего Ирана". Бируни родился в 973 г. в Хорезме, где и провел первую половину жизни, занимаясь изучением разных наук, прежде всего математики, которую ему преподавал Абу Наср аль-Мансур. Позже странствия привели его в Гурган. После завоевания Хорезма Махмудом Газневи Бируни перешел к нему на службу. Бируни сопровождал Махмуда во время его завоевательного похода в Индию.[25] Позже он вернулся в Газну, где и провел остаток своей жизни. Умер Абу Рейхан в 1030г.

Единственным, если конечно так позволено выразиться, положительным итогом кровавого завоевания Индии Махмудом было появление шедевра Бируни. Его большой книге об Индии не было равных в исламском мире. Все, кто позднее писали об индийской религии и философии использовали ее как ценный источник. В этом произведении автор констатирует единодушие между философией Платона и Пифагора, индийской мудростью и некоторыми концепциями суфизма.

Произведением колоссальной значимости можно назвать и "Летоисчисление древних народов", уникальную в своем роде книгу. Среди работ Бируни также огромный трактат по математике и астрономии, написанный частью на арабском, частью на персидском языках и завершенный им к концу жизни. На протяжении веков эта книга служила учебником для математиков. Его Китаб аль-джамахир является первым трактатом по минералогии, написанным по-арабски. В нем Бируни проделал большую работу, обобщив минералогические сведения Греции, Индии, Ирана и исламского мира. Книга Китаб аль-Тахдид посвящена географии. Монументальный труд Канун аль-Масуди имел для космографии и хронологии то же значение, что и Канун Авиценны для медицины, и не приобрел в западном мире той же известности лишь потому, что не был переведен на латынь. Нужно также упомянуть трактат по фармакологии Китаб аль-Сайдала и работу, представляющую собой обмен мнениями с Авиценной по натурфилософии перипатетиков. Утрачены, к сожалению, многие другие его произведения, среди которых несколько философских трактатов.

Переписка с Авиценной свидетельствует о том, что Бируни был не только основателем геодезии, глубоким математиком и астрономом, географом и лингвистом, но и философом. В натурфилософии он был склонен к наблюдениям и выводам, приведшим его к несогласию со многими тезисами философии Аристотеля и взятию под защиту некоторых положений философии Разеса. Бируни попытался составить каталог произведений Разеса, восхищаясь его натурфилософской доктриной, но при этом не соглашаясь с религиозными взглядами.

Следствием многих естественнонаучных наблюдений Бируни явилась его философия истории. Поняв характер многих ископаемых и осадочных горных пород, он пришел к выводу о значительных катаклизмах, имевших место в предыдущие эпохи, осушивших моря и озера и воздвигших горные хребты на месте равнин. Экстраполируя это наблюдение на уровень человеческой истории, он пришел к ее делению на периоды, аналогичные югам[26] индийской

---

[25] Махмуд Газневи (ум. в 1029 г.) султан Газны, основатель династии Газневидов, талантливый полководец. Сын гуляма (тюркского воина-раба) Себук-тегина, захватившего в 994 г. Хорасан. В 996 г. совершил первый поход в Индию. В 1004-1010 гг. совершил еще три вторжения в Пенджаб. Завоевание северо-западной Индии Махмудом сопровождалось невероятными жестокостями, массовым геноцидом немусульман и разграблением индийских городов. В 1008 г. Махмуд разгромил тюрков-караханидов, вторгшихся в Хорасан. В 1011 г. покорил Гур. В 1017 г. покорил Хорезм. В 1029 г. умер в походе на запад (имел намерение захватить удельные владения князей-Буидов и Багдад, став властелином всего исламского мира).

Столицей своих владений Махмуд сделал Газну - небольшую и ничем не примечательную крепость в Афганистане. Несмотря на жестокий и властолюбивый характер, первый Газневид покровительствовал наукам и искусствам. В Газне в это время, кроме Бируни, жили и творили историки Утби и Абу"ль Фазл Бейхаки, поэты Унсури и Фаррухи, молодой Насир-и Хосров.

[26] Юга - мировой период. Согласно циклической доктрине индуизма большой цикл развития человечества (Манвантара) проходит через ряд этапов (юг). Развитие Манвантары происходит по нисходящей от состояния полноты и света к состоянию помрачения, оскудения, раздоров, падения и гибели человечества. Даже длительность

философии. Он был убежден в том, что к концу каждого такого периода условия существования человечества ухудшаются, оно погружается в материализм и моральное разложение до тех пор, пока великий катаклизм не разрушит цивилизацию и Бог не пошлет нового пророка для того, чтобы открыть новый исторический цикл. Существует глубокое соответствие между этой концепцией и историософским учением исмаилитов.

7. Хорезми

Необходимо упомянуть также соотечественника и современника Бируни, Мухаммеда ибн Юсуфа Катиба Хорезми (ум. в 997 г.), знаменитого благодаря огромной энциклопедии Мафатих аль-улум. Она состоит из двух больших частей. В первой рассматриваются мусульманские науки (каноническое право, Калам или диалектика, грамматика, наука о стилях письма, хадисы). Вторая посвящена логике, философии, медицине, арифметике, геометрии, астрономии, музыке и химии.

8. Ибн аль-Хайтам

В начале XI в. творил один из наиболее значительных математиков и астрономов Средневековья Абу Али Мухаммед ибн аль-Хасан ибн аль-Хайтам (Альхазен латинской схоластики), прозванный вторым Птолемеем (Ptolemaeus secundus). Он родился в Басре, прожил большую часть жизни в Каире и умер в 1038 г. в возрасте 76 лет. Чрезмерно уверенный в практической ценности своих математических знаний, он объявил, что может предсказать разлив Нила и тем самым минимизировать вызванные им разрушения. 6-й фатимидский халиф аль-Хаким (996-1021 гг.) заинтересовался этим и предписал ему выполнить обещание. Попытка Ибн аль-Хайтама однако закончилась полной неудачей. Математик попал в немилость и до самой смерти так и не дождался публикации своих произведений.

Ему принадлежит значительная роль в развитии физики небесных тел, астрономии, оптики и науки о перспективе. Он был также человеком высокой философской культуры, внимательным читателем Аристотеля и Галлиена (его философское произведение Китаб тамарат аль-хикма, "Плод философии", к сожалению, утеряно).

Ему принадлежит нововведение в астрономической теории. В течение долгого времени восточные астрономы ориентировались на концепцию небесных сфер, изложенную в "Альмагесте" Птолемея. Это справедливо в отношении иранского астронома из Трансоксании Абу"ль Аббаса Фергани (Альфрагануса латинского Средневековья) и Абу Абдаллы аль-Баттани (Альбатегниуса), уроженца Харрана, принадлежавшего к старой сабейской семье. Они рассматривали Сферы в математическом аспекте в качестве идеальных окружностей, воспроизводящих движение небесных тел.

В то же время сабейский астроном Табит ибн Корра в одном из своих трактатов приписал небесам физическую структуру, согласующуюся с системой Птолемея. Наконец, Ибн аль-Хайтам первым ввел в абстрактные астрономические теории аристотелевскую концепцию небесных Сфер. Особенно интересно в данной ситуации то, что Ибн аль-Хайтам поставил проблему в рамках небесной физики, имеющей качественный характер, продолжая Hypotheses Planetarum Птолемея, также обращавшегося к небесной физике, стремясь уловить природу субстанции, из которой состоит небо. Он лишь заменил физическую теорию De Caelo Аристотеля своей собственной.

Однако, с другой стороны, птолемеева небесная физика, основанная на теории эпициклов и концентрических кругов, напрочь разрушала небесную физику Аристотеля. Последняя постулировала систему гомоцентрических Сфер, имеющих общим центром Землю.

В исламском мире была предпринята попытка возврата к физике перипатетиков, что вызвало ожесточенную борьбу с доктринами Птолемея. В Андалузии эта борьба породила систему аль-Бироги (Альпетрагиус латинского Средневековья), исполнившего пожелание Аверроэса. Вплоть до XVI в. предпринимались попытки заменить систему Птолемея системой аль-Бироги. Эта проблема в своей основе имеет философский характер. Речь идет о двух картинах мира, двух различных мировосприятиях, двух различных чувствах вселенной и нашего положения в ней. И та, и другая система постулировала фиксированное количество ангелических Интеллектов,

---

юг постепенно уменьшается. Крита-Юга длится 25920 лет, Трета-Юга - 19440 лет, Двапара-Юга - 12960 лет, Кали-Юга - 6480 лет.

движущих звезды. Это количество соответствовало числу Сфер, по которым проходило движение каждой планеты. Децентрализация, предлагавшаяся системой Птолемея, отразилась и на ангелологии. Далеко идущие последствия повлекло за собой и признание Ибн аль-Хайтамом вслед за александрийцами и неоплатоником Симплицием факта существования 9-й Сферы. Такое признание стало настоятельно необходимым после открытия прецессии равноденствий. Это Сфера Сфер (фалак аль-афлак), Сфера, покрывающая остальные, лишенная звезд и отвечающая за суточное движение Земли с востока на запад.

Перипатетики, так же как и мусульманские ортодоксы в Андалузии отнеслись к такой небесной физике чрезвычайно враждебно. В 1192 г. один из учеников Маймонида присутствовал при сожжении библиотеки одного местного врача, прослывшего атеистом и записал позднее, что видел как благочестивый факих бросает в огонь книгу Ибн аль-Хайтама по астрономии.

Напротив, иранские Ишракийун не могли согласиться с существованием единой для множества неподвижных звезд Сферы (восьмой). В их доктрине астрономию определяла ангелология, и именно ее структура побуждала их к признанию существования бесчисленных астрономических миров. Таким образом, их концепция тоже разрушала классические схемы, но бесчисленные вселенные Ишракийун были непредставимы без населяющих их духовных существ.

Связь с теорией о духовных существах прослеживается и в трактате Ибн аль-Хайтама по оптике, известном в средневековой Европе как "Перспектива" Альхазена (Opticae Thesaurus[27] в семи книгах плюс трактат De crepusculis[28] о преломлениях света под влиянием атмосферы). Ибн аль-Хайтам рассматривался в качестве автора, нашедшего решение проблемы нахождения на поверхности сферического зеркала точки отражения, в которой сходятся объект наблюдения и глаз наблюдателя. Во всяком случае, его теория оптической перцепции, подразумевавшая процесс, несводимый только лишь к органам чувственного восприятия, оказала значительное влияние на научные взгляды тех лет. Можно скаать, что на средневековом Западе учение Дионисия Ареопагита об иерархиях и оптика Ибн аль-Хайтама, теория иерархических озарений и метафизика света рассматривались в совокупности (Э. Жильсон). То же самое можно сказать по поводу "рассветной теософии" Сухраварди, делавшей акцент на метафизике света и на системе ангельских иерархий, и вытекавшей одновременно из позднего неоплатонизма и маздеистской теософии древней Персии. Есть нечто общее в концепции света у Сухраварди и у Роберта Гроссетеста. Нечто общее и одновременно различное, поскольку Роджер Бэкон, всем обязанный Альхазену, сделал науку перспективы главной среди наук о природе, и, заключив свет в геометрические измерения, лишил его всякого символизма. Возвращаясь к Альхазену, можно применить к его законам оптики и перспективы духовную интерпретацию, основанную на космогонии света. Можно также признать значимость его диаграмм, создающих топографию духовных миров.

9. Шахмардан Рази

На рубеже XI и XII вв. жил Шахмардан ибн Аби"ль Хайр Рази (уроженец Рея), великий иранский физик и астроном. Его жизнь протекала на северо-западе Ирана, в Гургане и Астарабаде. Нужно упомянуть два его произведения: "Сад астрономов" (Раудат аль-мунаджимин) и интересную энциклопедию естественных наук на персидском языке (Нузхат-намэ Ала"и), где кроме всего прочего содержится большая биография Джабира ибн Хайана.

[27] "Сокровище оптики" (лат.)
[28] "О сумерках" (лат.)

V. ЭЛЛИНИЗИРОВАННЫЕ ФИЛОСОФЫ

ВВЕДЕНИЕ

Здесь речь пойдет о группе фаласифа (мн.ч. от файласуф, арабская транскрипция греческого слова философос), изложением учений которых обычно ограничиваются западные учебники по исламской философии. Мы настаиваем на том, что такое ограничение совершенно неверно. Трудно провести терминологическую границу между фальсафа (философия) и хикмат илахийа (теософия). Кажется, однако, что со времен Сухраварди именно последний термин более предпочтителен для обозначения мудреца, являющегося одновременно философом и мистиком.

Что касается фаласифа, то они перенесли на арабскую почву и переработали произведения Аристотеля и его комментаторов, тексты Платона и Галлиена. Одновременно, приписывая Аристотелю такие произведения как "Теология" и "Книга о чистом благе", эти мыслители оказались под влиянием неоплатонизма. Термин Машшаун (буквальный эквивалент слова "перипатетики") в арабском языке вплоть до настоящего времени употребляется как антоним термину Ишракийун ("платоники"), однако и те и другие являются фактически неоплатониками исламского мира. Конечно, в Андалузии имела место "перипатетическая" реакция под руководством Аверроэса. Она была направлена одновременно против авиценновского неоплатонизма и богословской критики Газали. Но и она не была чистой перипатетикой. К тому же аверроизм укоренился только на Западе, в то время как на Востоке, а именно в Иране, неоплатонический настрой остался преобладающим. Он помог Сухраварди реализовать проект возрождения теософии древней доисламской Персии. Позже произошло его слияние с гнозисом Ибн Араби, метафизикой суфизма и традиционным учением шиитских Имамов (этим Ислам обязан трудам Хайдара Амоли и Ибн Аби Джомхура в XIV-XV вв.), приведшее в эпоху сефевидского ренессанса (XV-XVI вв.) к расцвету исламской мысли в произведениях Мир Дамада, Муллы Садра, Кази Саида Куми и их учеников вплоть до шайхитской школы. Этот процесс завершился появлением цельной и герметичной структуры, к которой невозможно применить термин "синкретизм", часто употребляющийся либо для того, чтобы дискредитировать какую-либо доктрину, либо для того, чтобы скрыть приступ неосознанного догматизма.

1.Аль-Кинди и его ученики

Абу Юсуф ибн Исхак аль-Кинди хронологически занимает в этой группе философов первое место. Он родился в Куфе в 796 г. в аристократической арабской семье из племени Кинда (выходцы из Южной Аравии) и заслужил почетный титул "философа арабов". Кинди провел детство и получил образование в Басре, где его отец занимал должность наместника. Позднее он переехал в Багдад, где пользовался покровительством аббасидских халифов аль-Мамуна и аль-Мутасима (833-842 гг.). Сын последнего, принц Ахмад был другом и меценатом Кинди. Философ посвятил ему многие трактаты. Однако в правление халифа аль-Мутаваккиля (847-861 гг.) аль-Кинди вместе со своими друзьями-мутазилитами впал в немилость. Он умер в полном одиночестве в Багдаде в 873г. (этот год знаменит тем, что именно в нем родился аль-Ашари и началось "малое сокрытие" 12-го Имама).

В Багдаде философ оказался вовлечен в бурно развивавшийся тогда в научном мире процесс перевода греческих текстов на арабский язык. Обласканный судьбой аристократ, сам он не занимался переводами античных текстов, используя для этого многочисленных помощников из числа христиан, но часто редактировал переводы для того, чтобы приспособить их к арабской терминологии. В это время Абдул-Масихом аль-Химси (уроженцем Эмесы) была переведена "Теология" псевдо-Аристотеля, книга, оказавшая глубокое влияние на мышление Кинди. Евстафий перевел для него "Географию" Птолемея и часть "Метафизики" Аристотеля. В каталоге

Ибн аль-Надима Фихрист содержится библиография 260 работ аль-Кинди, большая часть которых, к сожалению, утеряна.

В средние века на Западе были переведены на латынь несколько его трактатов:Tractatus de erroribus philosophorum, De quinque essentiis (Материя, Форма, движение, пространство, время), De Somno et visione, De intellectu[29]. Несколько лет назад в Стамбуле случайно были найдены тридцать книг Кинди, среди которых трактат "О первой философии", трактат "О классификации книг Аристотеля" и арабский оригинал трактата "Об интеллекте", имевшего исключительное значение для гносеологии его последователей.

Произведения аль-Кинди позволяют нам судить о нем не только как о математике и геометре, как это делал, например, Шахразури, но как о философе в полном смысле этого слова. В круг интересов аль-Кинди входили метафизика, астрономия, астрология, музыка, арифметика и геометрия. Ему принадлежал трактат о платоновской теории пяти тел, озаглавленный "О причине, по которой древние проводили соответствие между пятью фигурами и Элементами". Он интересовался различными естественными науками, например, фармакологией. Его трактат "О знании свойств составных лекарств" близок к идеям Джабира об энергетических степенях Природы. Он, как и Фараби, Авиценна, Насир Туси, принадлежал к типу философов-энциклопедистов.

Будучи тесно связан с мутазилитами, находившимися до правления халифа Мутаваккиля в фаворе у Аббасидов, аль-Кинди, тем не менее, не принадлежал к их кружку. Его цели отличались от подходов диалектиков Калама. Кинди чувствовал согласие между философскими изысканиями и пророческим откровением. Его целью было дать аутентичное философское выражение пророческой религии Ислама. Аль-Кинди был убежден, что доктрины о сотворении мира ex nihilo, телесном воскресении и пророчестве не вытекают из рациональной диалектики и не могут быть ею доказаны. Вот почему в его гносеологии проводится различие между человеческой наукой (ильм инсани), включающей логику, квадривиум и философию, и наукой божественной (ильм илахи), открытой только пророкам. В то же время он говорил о двух формах или степенях знания, не противостоящих друг другу, но находящихся в совершенной гармонии. В своем трактате о продолжительности существования арабской империи, философ предсказывал ей срок в 693 года, основываясь на греческой астрологии и интерпретации текстов Корана.

Принимая идею о творении ex nihilo[30], аль-Кинди рассматривал создание (ибда) мира скорее как божественный акт, чем как эманацию. Лишь после творения актом божественной воли 1-го Интеллекта произошла дальнейшая иерархическая эманация умных сущностей на неоплатонический манер (эта схема точно соответствует исмаилитской космогонии). Он также различал мир божественной деятельности от мира деятельности природной, который представляет собой пространство становления и изменения.

В некоторых аспектах философские теории Кинди восходят к Иоанну Филопону, в некоторых - к афинским неоплатоникам. Различие, проводимое Кинди между первичными и вторичными субстанциями, его вера в действенность астрологии, интерес к оккультным наукам, дифференциация, проводимая им между рациональной философской истиной и истиной откровения, которую он трактовал на манер иератического искусства (ars hieratica) последних неоплатоников сближают "философа арабов" с Проклом, а также имеют немало общего с учением сабеев Харрана.

Аль-Кинди в равной мере испытал влияние "Теологии" псевдо-Аристотеля и Александра Афродисийского, комментарий которого к книге Аристотеля "О душе" подвиг его к созданию трактата "Об интеллекте" (Фи"ль акль). Четвертичное деление интеллекта в этой книге поставило проблемы, над решением которых бились в течение долгого времени как мусульманские, так и христианские философы. Важное значение, которое он придавал математике, несомненно свидетельствует о влиянии неопифагорейцев. В Фихристе упоминается его трактат о необходимости изучать математику для постижения философии. Эти влияния вписывались в исламскую перспективу. Ведь сам Кинди говорил о частных истинах как о лампах, озаряющих путь философа. Было бы правильно рассматривать его как первопроходца, первого среди

[29] "Трактат об ошибках философов", "О пяти сущностях", "О снах и видениях", "Об интеллекте" (лат.)
[30] из ничего (лат.)

"перипатетиков", в том смысле, какой вкладывался в это слово в Исламе. На латинском Западе его знали не только как философа, но и как математика и учителя астрологии. Джеромо Кардано в своей книге De subtilitate[31] говорит о нем как об одной из двадцати личностей, оказавших наибольшее влияние на ход человеческой истории.

У него были ученики. Среди них два бактрийца: известный астролог Абу Машар Балхи и Абу Зейд Балхи, стяжавший скандальную славу тем, что утверждал, что божественные Имена, встречающиеся в Коране, заимствованы из сирийского языка.

Из его учеников-философов наиболее известен Ахмад ибн Тайиб Сарахши (уроженец Серахса на границе Ирана и Туркестана). Сарахши (833-899 гг.) был выдающейся личностью. Его трактаты, к сожалению, утеряны, но цитаты из них встречаются в самых разных произведениях. Выше уже было сказано об изобретении им фонетического алфавита. Это изобретение было успешно применено Абу Хамзой Исфахани. В то время как память о стоиках была в исламской традиции весьма туманной, он переоткрыл эту философскую школу для арабов. Мы уже упоминали о том, что большое количество стоических идей попало в исламскую философию и часто использовалось противниками перипатетиков для борьбы с последними. Стоики определялись то как асхаб аль-ривак или ривакийун (слово ривак означает галерею, перистиль); то как асхаб аль-остован (слово остован означает портик, стою); то как асхаб аль-мазалль (мн.ч. от мазалла, палатка, что привело в латинских средневековых переводов к появлению термина philosophi tabernaculorum). Сарахши провел различие между этими тремя определениями. По его мнению, эти три термина относились к трем школам: первая базировалась в Александрии; вторая в Баальбеке; третья в Антиохии. Стоицизм оказал большое влияние на философскую мысль в Исламе. Теория Элементов Джабира основана на стоическом переосмыслении взглядов перипатетиков. Сухраварди часто рассматривался в качестве риваки. Джафар Кашфи проводил духовное толкование Корана со стоических позиций.

2. Аль-Фараби

Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узалаг аль-Фараби родился в Васидже близ Фараба в 872 г., незадолго до смерти аль-Кинди. Он происходил из знатной семьи. Его отец был военачальником на службе у Саманидов[32]. Биография Фараби также хорошо известна, как и биография его предшественника аль-Кинди. Еще в юном возрасте он отправился в Багдад для получения образования. Первым учителем Фараби был христианин Йоханна ибн Хайлам. Здесь он изучал логику, грамматику, философию, музыку, математику и другие науки. Согласно легенде, полиглот Фараби понимал 70 языков, достоверно известно, что он владел кроме арабского персидским и тюркским. На средневековом Западе Фараби был удостоен почетного титула Magister secundus, Второй учитель. Первым учителем был Аристотель. Кроме того, его долго рассматривали в качестве первого мусульманского философа. В Иране распространено стойкое мнение о том, что Фараби был шиитом. На это косвенно указывает и тот факт, что в 941 г. он покинул Багдад и перебрался в Алеппо, где пользовался милостями государей из шиитской династии Хамданидов. Сейф уд-Давля Хамдани относился к нему с искренним уважением и глубоко почитал философа. Это уважение со стороны шиитов было неслучайным. Оно было вызвано "пророческой философией" Фараби, имевшей много общего с учением шиитских Имамов.

---

[31] "О точности" (лат.) Джеромо Кардано - известный итальянский маг эпохи Ренесснаса. Подробнее о нем см. в книге Lynn Thorndike. History of magic and experimental science in Middle Ages. N.Y., 1923, т.3 в текст

[32] Саманиды - династия в Мавераннахре (Средней Азии), правившая в 875-999 гг. Возводила свое происхождение к знатному иранскому вельможе доисламской (сасанидской) эпохи Бахраму Чубину. В 819 г. халиф Мамун за усердие, проявленное на службе, пожаловал четырем братьям Самани уделы в Мавераннахре: Нуху - Самарканд, Ахмеду - Фергану, Яхье - Шаш (Ташкент), Ильясу - Герат. Сын Ахмеда Исмаил в 903 г. отнял у эмиров Саффаридов Хорасан, основав могущественное государство со столицей в Бухаре. Эпоха Саманидов характеризовалась экономическим процветанием данного региона (численность населения торговых городов Мерв и Самарканд приблизилась к полумиллиону человек), а также бурным развитием наук и искусств. В государстве Саманидов родились и сформировались уже упомянутый ученый Бируни, Авиценна (Ибн Сина), поэты Рудаки и Фирдоуси. Медресе Бухары в тот же период стали центрами мусульманской образованности. Саманидов погубило формирование армии по наемному принципу. Постоянные восстания тюркских гулямов подорвали государство. В 992-999 гг. тюрки-караханиды из Синьцзяна захватили Среднюю Азию.

После пребывания в Алеппо Фараби совершил еще несколько путешествий, съездил в Каир, и умер в Дамаске в 950 г. в возрасте 80 лет.

Этот великий философ отличался мистическим духом и глубокой религиозностью. Он жил очень просто и носил одеяние, напоминающее хирку суфия. Человек созерцательного склада, он избегал мирских радостей и наслаждений. Единственным удовольствием Фараби была музыка. Будучи отличным исполнителем, он любил участвовать в небольших "концертах". Его перу принадлежит большая книга о музыке, свидетельствующая о математических познаниях философа и оказавшая влияние на музыкальную теорию Средневековья. Философ-музыкант искал консонанс и в любомудрии, стремясь достичь согласия между учениями Платона и Аристотеля, между философией и пророческой религией. Magister Secundus был убежден в том, что первыми обладателями мудрости были халдеи Месопотамии, от них знание перешло в Египет, затем в Грецию, где оно было зафиксировано письменно, и, что на его долю выпало вернуть это знание в страну, где оно зародилось.

Его обширное наследие включает в себя утерянные комментарии к произведениям Аристотеля: "Органону", "Физике", "Метеорологии", "Метафизике", "Никомаховой этике". В числе других его произведений: большой трактат "О согласии между учениями двух мудрецов, Платона и Аристотеля"; трактат "Объект иследования различных книг Метафизики Аристотеля"; комментарии к Диалогам Платона; трактат "О том, что нужно знать прежде, чем изучать философию"; введение в философию Аристотеля; трактат "О науках" (Ихса аль-улум), имевший большое влияние на классификацию наук в западной схоластике; трактат "Об интеллекте и размышлении"; "Геммы мудрости" (Фосус аль-хикам), глубоко изучавшиеся на Востоке. Наконец, группа трактатов, которые можно условно объединить в корпус "политической философии" Фараби, прежде всего, "Трактат о мнениях граждан совершенного Города" (идеального Города); "Книга об управлении Городом"; "Книга об обретении счастья"; комментарий к "Законам" Платона.

Нужно особо остановиться на "Геммах мудрости". Нет никаких серьезных причин для того, чтобы ставить под сомнение авторство Фараби данной книги. Недавний выход в Каире сборника, в котором часть данного трактата помещена под другим заголовком и под именем Авиценны, не выдерживает никакой критики. Пауль Краус полагал, что Фараби обладал антимистическим настроем, а стиль и содержание "Гемм" не согласуется с его остальными произведениями, что его теория пророчества носит исключительно "политический" характер.

Несмотря на это, суфийские термины рассеяны по всем произведениям Фараби; кроме "Гемм" существует еще один его текст, содержащий отголоски знаменитого рассказа об экстазе плотиновского характера ("Часто, просыпаясь в самом себе..."); теория озарения у Фараби содержит мистические элементы, которые невозможно игнорировать. К тому же мистика не обязательно настаивает на иттихаде (слиянии в одно целое) между человеческим интелектом и активным Интеллектом[33], но часто постулирует иттисаль (совпадение без идентификации), также являющийся мистическим опытом. Авиценна и Сухраварди, так же как и Фараби, отрицают иттихад, т.к. он влечет за собой противоречивые последствия. Не так уж трудно уловить связь между " мистицизмом" Фараби и остальными его доктринами. Здесь нет ни разрыва, ни диссонанса. Если в "Геммах" усматривают термины исмаилитского происхождения (общие, впрочем, для всего гнозиса ирфан), то это еще не повод отказывать им в аутентичности. Данное наблюдение лишь указывает нам на возможные источники, вдохновившие Фараби, ведь пророческая философия находится в согласии с профетологией шиизма. Наконец, неправомерно "политизировать" в современном смысле этого слова учение об идеальном Городе; оно не имеет ничего общего с политической программой. В этом пункте мы совершенно согласны с великолепным исследованием философии Фараби, выполненным г-ном Ибрагимом Мадкуром.

---

[33] Мы предпочли именно такой вариант перевода корбэновского термина Intelligence agente. Слово "Интеллект" здесь употребляется в значении неоплатонического термина "Ум", Нус. Однако оно ни в коем случае не обозначает рассудок, ratio. Имеется в виду именно сверхрассудочный ум. Активный подразумевает то, что по отношению к человеческому интеллекту, являющемуся лишь зеркалом перцепции, ангельский интеллект обладает самостоятельной природой. Автор перевода выражает благодарность Гейдару Джемалю, натолкнувшему его на эти размышления.

В данном очерке мы затронем только три ключевых пункта философской доктрины Фараби. Во-первых, ему принадлежит не только логическая, но и метафизическая дистинкция между сущностью и существованием сотворенных существ. Существование не имеет для существа определяющего характера; оно является лишь его предикатом, акциденцией. Можно сказать, что этот тезис явился своеобразной вехой в истории метафизики. Авиценна, Сухраварди и многие другие также отстаивали метафизику сущности. И только Мулла Садра в XVII в. совершил переворот в данной теории. Мулла Садра утверждал превосходство существования, дав "экзистенциалистскую" версию метафизики Ишрак. Из этой позиции вытекает различие между необходимым Бытием и возможным бытием, которое не может существовать само по себе, т.к. его существование и несуществование индифферентны. Существование тварного существа становится возможно благодаря Необходимому Бытию. Этот тезис, столь важный в философии Авиценны, уже содержался, но в менее артикулированном виде у Фараби.

Второй характерной доктриной философа является его теория Интеллекта и исхождения Интеллектов, которое Фараби поставил в зависимость от принципа: Ex Uno non fit nisi unum ("Из одного может исходить только одно"; этот принцип был оспорен Насиром Туси, вдохновлявшимся, в свою очередь, схемой исхождения Световых сущностей у Сухраварди). Эманация 1-го Интеллекта из первого Бытия, три акта созерцания, повторяющиеся на каждом уровне иерархии, порождают всякий раз триаду из нового Интеллекта, новой Души и нового Неба вплоть до 10-го Интеллекта. Тот же самый процесс космогонии был описан и дополнен Авиценной. Первые божественные Сущности, звезды-боги Аристотеля, становятся у Фараби "отдельными Интеллектами". Авиценна первым назвал их "Ангелами", вызвав обвинение Газали в том, что они не соотвествуют образу коранического ангела. Разрушают ли эти порождающие архангелические формы монотеизм? Несомненно, если речь идет об экзотерической версии монотеизма и поддерживающей его догматике. Напротив, эзотерические мыслители и мистики убедительно доказали, что монотеизм в его исключительно экзотерической форме попадает в ловушку метафизического идолопоклонства, которой он стремится избежать. Фараби был современником первых великих мыслителей исмаилизма. Его теория Десяти Интеллектов смотрится в новом свете при сравнении ее с исмаилитским эзотеризмом. Кратко проанализировав структуру плеромы Десяти у исмаилитов фатимидской традиции, мы указали на то, что она отличается от схемы философов-эманационистов, т.к. устанавливает в качестве Принципа Сверх-бытие, лежащее по ту сторону бытия и небытия. Эманация же начинается только с уровня 1-го Интеллекта. К тому же исмаилитская космогония содержит в себе драматический элемент, отсутствующий в схемах Фараби и Авиценны.

Тем не менее, фигура 10-го Ангела (небесного Адама) исмаилитов совершенно совпадает с 10-м Интеллектом, которого эллинизированные философы называют активным Интеллектом (Акль фааль). Это соответствие позволяет нам лучше понять роль последнего в профетологии Фараби, т.к. в своей теории Интеллекта, так же как и в учении о Мудреце-пророке Фараби выходит за рамки "эллинизированной философии". Ему принадлежит крылатое сравнение: "активный Интеллект для человеческого интеллекта является тем же, что солнце для глаза, он дает возможность видеть даже, когда человек находится во мраке". Этот Интеллект, находящийся в иерархии духовных существ ближе всего к человеку и человеческому миру всегда актуален, а не потенциален. Его называют "Подателем Форм" (Вахиб аль-сувар, Dator formarum), т.к. он дает материи форму, а человеку - способность познавать эти формы.

Человеческий интеллект подразделяется на интеллект теоретический или созерцательный и интеллект практический. Теоретический интеллект проходит через три стадии: интеллект возможный или потенциальный по отношению к знанию; актуальный интеллект, когда он познает что-либо; достигнутый интеллект, когда знание достигнуто. Это разделение привносит нечто новое в гносеологию Фараби. Достигнутый интеллект не тождествен Нус эпиктетос Александра Афродисийского, являющемуся промежуточным состоянием между потенциальным и актуальным интеллектом. Для Фараби это высшее состояние человеческого ума, состояние, в котором он может с помощью интуиции и озарения постигать Формы, распространяемые активным Интеллектом, не прибегая к помощи чувств. Короче говоря, понятия активного Интеллекта и достигнутого интеллекта отличают теорию Фараби от чистого аристотелизма и отмечают

проникновение в его учение неоплатонических элементов, возможно через посредство "Теологии" псевдо-Аристотеля.

Необходимо остановиться и на третьем интересном пункте этого эллинизированного философа: его теории пророчества, венчающего творчество Фараби. Его учение об "идеальном Городе" носит греческий отпечаток, т.к. вдохновлено работами Платона, но отвечает философским и мистическим чаяниям мусульманина. О ней часто говорят как о "политологии" Фараби. На самом деле, Фараби никогда не был, как сейчас принято выражаться "человеком действия"; он никогда не участвовал в политических делах. Его "политика" базируется на космологии и психологии и неотделима от них. Понятие "совершенного Города" охватывает всю обитаемую землю, всю ойкумену. Здесь нет никакой актуальной политической программы. Его т.н. "политическая" философия является скорее профетической.

Фигура правителя города, пророка и Имама в одном лице, как и его теория промежуточного мира, говорят о мистическом вдохновении Фараби. Его профетология сущностно близка пророческой философии шиизма. К сожалению, здесь нет места для того, чтобы развить эти положения. Аргументы, которыми он обосновывает необходимость существования пророков, определения внутреннего существа пророка, ведущего, Имама, имеют соответствия в шиитской профетологии, основанной на учении святых Имамов. Пророк-законодатель является одновременно Имамом. Вслед за Пророком идет цикл Имамата (или цикл валайата, как называется в Исламе пророчество, не несущее с собой новый шариат). И если мудрец-пророк у Фараби и устанавливает законы (навамис), то они не являются шариатом в теологическом смысле этого слова. Совпадение двух профетологий позволяет увидеть в новом свете фигуру наместника-философа идеального Города, которым фактически является Имам.

С другой стороны, мы видели, что шиитская гносеология различает степени знания Пророка и Имама. Также и у Фараби Имам-пророк, правитель идеального Города, должен иметь доступ к высшей степени человеческого счастья, состоящей в единении с активным Интеллектом. Из этого союза вытекает пророческое откровение и всякое вдохновение. Как мы уже упоминали, речь не идет об объединяющем слиянии или идентификации (иттихад), но о достижении и совпадении (иттисаль). Важно понять, что в противоположность Мудрецу Платона, который должен спуститься от созерцания интеллигибельного мира на грешную землю для занятий общественными делами, Мудрец Фараби должен соединиться с духовными сущностями. Его главная обязанность состоит в том, чтобы увлечь этой целью и своих сограждан, потому что такое соединение и есть абсолютное счастье. Идеальный Город, предлагаемый Фараби, - это город "святых последних дней"; он соответствует положению вещей, которое согласно шиитской эсхатологии наступит во время пришествия Имама-Махди, готовящего Воскресение. Можно ли назвать все это "политикой" в современном смысле этого слова?

Напротив, "принца" Фараби, обладающего всеми человеческими и философскими добродетелями можно назвать "Платоном, одетым в плащ пророка Мухаммада". Или выражаясь точнее, можно сказать вместе с Фараби, что союз с активным Интеллектом может быть осуществлен с помощью интеллекта человеческого. Это случай философа, т.к. данный союз есть источник всех философских знаний. Этот союз может быть осуществлен и с помощью воображения, являющегося источником откровений, вдохновения и пророческих снов. Выше уже было отмечено, каким образом пророческая философия шиизма вызвала к жизни теорию Воображения, придав ценность образному знанию и миру, постигаемому при ее помощи. У Фараби теория Воображения также занимает значительное место. Интересно, что теория пророчества у Фараби повлияла как на еврейскую схоластику (у Маймонида), так и на пророческую философию шиизма (в трудах Муллы Садра посеянные ею семена пышно расцвели).

Шиитская гносеология основывается на различении степеней видения или слушания Ангела в состоянии сна, бодрствования или в промежуточном состоянии. По Фараби, Мудрец соединяется с активным Интеллектом с помощью спекулятивного размышления, а пророк соединяется с ним с помощью Воображения, являющегося источником его откровений. Этот процесс возможен только благодаря мухаммедову архангелу Джебраилу, Святому Духу, отождествляемому с активным Интеллектом. Как уже было отмечено, это ни в коем случае не рационализация Святого Духа. Идентификация Ангела Знания с Ангелом Откровения дает смысл всей пророческой философии.

Все учение Фараби ориентировано в этом ключе. Вот почему недостаточно говорить о том, что он философски обосновал Откровение, так же как неточно говорить о том, что он ставил философа выше пророка. Это было бы непониманием пророческой философии. Философ и пророк соединяются с одним и тем же Интеллектом-Святым Духом. Случай Фараби помогает нам лучше понять уже описанную ситуацию. Может быть, между законническим Исламом и философией существует неразрешимое противоречие. Но существует и неразрывное родство между философией и эзотерическим Исламом. Говоря о роли философии в Исламе, нужно выбирать между первым и вторым.

Идеальный Город, каким бы совершенным он ни был, не является самоцелью для Фараби. Он - средство для того, чтобы привести людей к неземному счастью. Когда они проходят через врата смерти, когорты живых соединяются с когортами тех, кто опередил их, оказавшись по ту сторону, "и они мысленно объединяются с ними, каждый на свой манер". Посредством этого соединения души с душой сладость и благоухание ушедших первыми возрастают. Это видение очень близко к эсхатологическим ожиданиям исмаилитов, описанных в объединении световых Форм, сооружающих Храм Света Имамата.

Мы знаем лишь небольшое количество учеников Фараби. Прежде всего, необходимо упомянуть Абу Закарию Яхья ибн Ади (ум. в 974 г.), христианского философа-яковита, переводившего работы Аристотеля. Сохранилась интересная философская переписка между Яхьей ибн Ади и еврейским философом из Мосула Ибн Аби Саидом Мавсили. Ученик Яхьи ибн Ади Абу Сулейман Мухаммед Седжестани (ум. в 981 г., не путать с исмаилитом Абу Якубом Седжестани) собрал вокруг себя в Багдаде во второй половине X в. кружок, проводивший культурные и философские собрания. О нем известно из книги ученика Абу Сулеймана Абу Хайана Тавхиди (ум. в 1009 г.), содержащей массу интересных сведений (Китаб аль-мукабасат). Дискуссии о логике Фараби здесь приняли характер разговорного философствования. На этих собраниях говорилось много вещей, которые нельзя принимать всерьез (например, Абу Сулейман утверждал, что именно он написал работы, приписываемые Джабиру ибн Хайану). Настоящим же духовным учеником Фараби был Авиценна, признававший его в качестве своего учителя. В Андалузии идеи Фараби повлияли на Ибн Бахью, в Иране - на Сухраварди и всех Ишракийун вплоть до Муллы Садра Ширази.

3. Абу"ль Хасан аль-Амири

Имя Абу"ль Хасана Мухаммеда ибн Юсуфа аль-Амири вплоть до нашего времени плохо известно на Западе. Тем не менее, этот иранец из Хорасана занимает важное место между Фараби и Авиценной в цепи философов, о которых идет речь в этой главе. Он родился в Нишапуре, а первым его учителем был другой выдающийся уроженец этой области Абу Язид Ахмад ибн Сахль Балхи. Он прекрасно изучил философию и метафизику, написал комментарии к нескольким текстам Аристотеля и состоял в философской переписке с Авиценной (эта переписка составила "Книгу четырнадцати вопросов", ответы к которым дал Авиценна). Он совершил две поездки в Багдад (перед 970 г. и после 974 г.), где был шокирован нравами столичных жителей. Вернувшись в Иран, он прожил пять лет в Рее под покровительством визиря Ибн аль-Амида, занимаясь преподаванием. Затем вернулся в Хорасан, где и умер в 999 г.

У аль-Амири было много друзей и учеников, например, Абу"ль Касим Катиб, тесно связанный с Ибн Хинду; Ибн Маскуйех, цитирующий аль-Амири в Джавидан Харад и особенно часто ссылающийся на него Абу Хайан Тавхиди. Авиценна также цитирует его в своей Китаб аль-Наджат, но при этом критически переосмысливает многие его положения. Дошедшие до нас произведения аль-Амири, как и цитаты из него в произведениях других философов, характеризуют его как мыслителя, не лишенного оригинальности. Перу философа принадлежат: трактат о счастье (са"ада), главы (фосуль) о метафизических вопросах (ма"алим илахийа), трактаты об оптическом восприятии, о превосходстве Ислама, о понятии вечности (абад), о предопределении и свободе воли (джабр и кадар), а также произведение на персидском языке Фаррух-намэ. В Фосуль он пишет о единстве интеллекта, мысли и мыслимого. Позже эта тема вдохновляла ученика Насираддина Туси Афзала Кашани (XIII в.).

Тавхиди сообщает нам о множестве дискуссий, в которых принимал участие Абу"ль Хасан. Он вспоминает о беседе с маздеистом Мани (Мани аль-Маджуси, не путать с манихейским пророком), во время которой аль-Амири показал себя настоящим платоником ("все чувственное лишь тень умопостигаемого... Интеллект - халиф Господа в этом мире"). Мулла Садра Ширази обращается к этим доктринам в своей большой Сумме философии (Китаб аль-асфар аль-арба"а). Одна из лекций того же автора, посвященных Сухраварди, начинается очень любопытным экскурсом. Он касается "Книги о понятии вечности", в которой Абу"ль Хасан аль-Амири приписывает Эмпедоклу учение, согласно которому даже если Творцу, стоящему выше всех атрибутов приписываются такие качества, как великодушие, сила, могущество, то это не значит, что силы и способности, означенные данными Именами, на самом деле содержатся в нем.

Тезисы нео-Эмпедокла встречаются у Ибн Масарры в Андалузии. Повлияли они и на Сухраварди (оппозиция господства и любви, кахр и мухаббат). Кажется, что "политическая" философия аль-Амири сложилась под влиянием иранских произведений, переведенных с пехлеви Ибн Мукаффой. Его социальная доктрина менее зависима от эллинско-платонических источников, чем теория Фараби.

Здесь нужно также упомянуть Бакра Ибн аль-Касима аль-Мавсили (т.е. из Мосула), философа, известного своим трактатом о душе. Живя в бурную эпоху, когда христиане в Багдаде комментировали Аристотеля, Фараби трудился над доктриной, имевшей решающие последствия для философии Ислама, Разес провоцировал скандалы, Бакр умудрился пройти мимо увлечений всех своих современников. Из всех авторов исламской эпохи он цитирует только сабейского философа Табита ибн Корра. Это показывает, насколько значительным было влияние сабеев Харрана.

4. Авиценна и авиценнизм

Абу Али Хуссейн ибн Абдалла Ибн Сина родился в селении Афшина неподалеку от Бухары в месяце сафар 370 г.х./ августе 980 г. (в процессе перевода на латынь в XII в. испанское произношение его имени "Абен" или "Авен Сина" трансформировалось в Авиценну, под этим именем он и стал известен на Западе). Его отец был крупным чиновником в правительстве Саманидов. Благодаря автобиографии Авиценны, дополненной его преданным учеником Джузджани, нам известны наиболее важные вехи его жизни.

В детстве он был не по годам развитым ребенком. Ибн Сина получил энциклопедическое образование, включавшее в себя изучение грамматики и геометрии, физики и медицины, юриспруденции и богословия. Авиценна столь рано завоевал репутацию отличного врача, что в возрасте 17 лет был приглашен саманидским принцем Нухом ибн Мансуром стать его придворным медиком. При изучении "Метафизики" Аристотеля он столкнулся со значительными трудностями и 40 раз перечитывал это произведение, ничего в нем не понимая. "Шоры упали с его глаз" после прочтения трактата Фараби. Радость этого понимания была с удовольствием зафиксирована им в своем дневнике. К 18 годам он получил знания всех наук, ему лишь осталось их углублять. После смерти отца Ибн Сина путешествовал по Хорасану. Никогда, однако, этот уроженец Трансоксании не переходил границ иранского мира. Вначале он поселился в Гургане (на юго-восточном побережье Каспийского моря), где дружба с принцем Абу Мухаммедом Ширази позволила ему начать преподавание. Здесь Авиценна начал составлять свой медицинский "Канон" (Канун), служивший на Западе в течение нескольких веков, а на Востоке остающийся до нашего времени фундаментом для изучения медицины.

После пребывания в Рее (городе, часто упоминаемом в данной книге, в нескольких километрах от современного Тегерана), где философ находился на службе у королевы-регентши Сайеды и ее юного сына Маджд уд-Давля, Авиценна переехал в Казвин, а затем в Хамадан (на западе Ирана). Вначале хамаданский князь Шамс уд-Давля (его имя переводится как Sol regni, "Солнце царства") предложил ему должность визиря, однако философ столкнулся со значительными трудностями в отношениях с военными и отказался от должности. Когда князь, которого он лечил, во второй раз настойчиво попросил его занять ее, он согласился. Ученик Ибн Сины Джузджани правильно выбрал этот момент и попросил учителя прокомментировать работы Аристотеля. Т.к. день был полностью посвящен политическим делам, для серьёзных занятий оставалась ночь. Джузджани

перечитывал и переписывал наброски к физике книги Шифа ("Книга излечения", большое философское произведение), другой ученик переписывал наброски к Кануну (медицина). Это продолжалось допоздна, затем работа прерывалась для небольшого отдыха: во время перерыва они беседовали на свободные темы, выпивали немножко вина, музицировали...

После смерти князя Авиценна начал секретную переписку с исфаханским князем Ала уд-Давля; эта опрометчивость обернулась для него тюремным заключением, во время которого он сочинил первый из своих мистических рассказов, "Рассказ Хайй ибн Якзана". Он сумел освободиться, достиг Исфахана, где стал близким человеком князя и вместе с компанией единомышленников стал вести прежний, изнуряющий образ жизни.[34]

В 1030 г., за семь лет до смерти Авиценны, сын Махмуда Газневи Масуд захватил Исфахан. Вещи учителя были разграблены. Исчезла огромная энциклопедия, озаглавленная Китаб аль-Инсаф ("Книга беспристрастных суждений", 28000 вопросов и ответов в двадцати томах), где он проитивопоставлял свою собственную философию, назаванную им "восточной философией" (хикмат машрикийа) произведениям других мыслителей, изобилующим трудностями и неувязками.

От нее остались лишь несколько фрагментов, восстановленных автором. Среди них: часть комментария к "Книге Теологии" псевдо-Аристотеля, комментарий к "Книге ламбда Метафизики", заметки на полях книги "О душе" и тетради, известные под названием "Логика восточных философов". Сопровождая своего князя в походе на Хамадан, Авиценна тяжело заболел и, несмотря на тщательное самолечение, умер в расцвете сил в возрасте 57 лет в 1037 г. вблизи Хамадана. Он ушел в мир иной как благочестивый мусульманин. Во время торжественного празднования тысячелетия со дня его рождения в апреле 1954 г. (с небольшим опозданием, ведь 1370 г.х. соответствовал 1950 г. христианского летисчисления) на его могиле в Хамадане заботами "Национального общества исторических памятников Ирана" был сооружен красивый мавзолей.

Если вдуматься, насколько богата событиями была жизнь Авиценны и сколь много времени он уделял общественным делам, остается только удивляться обширности его творческого наследия. Библиография Яхьи Махдави насчитывает 242 заглавия. Его творчество, оказавшее столь глубокое влияние на средневековый Запад и продолжающее его оказывать на мусульманский Восток, охватывает все поле философии и естественных наук. Авиценна реализовал тип универсального человека Средневековья. Ему принадлежат даже трактат о молитве и комментарии ко многим сурам Корана. Его философия, вытекающая из философии Фараби, завершила и дополнила последнюю также, как творчество Садра Ширази завершило философию его учителя Мир Дамада (Magister tertius).

Не нужно забывать, что Авиценна был современником выдающихся эзотериков-исмаилитов, к которым принадлежали и несколько иранцев (Абу Якуб Седжестани, ум. в 972 г.; Хамид Кермани, ум. в 1017 г., Муайад Ширази, ум. в 1077 г. и др.). Отец и брат Авиценны также исповедовали исмаилизм. Сам он в своей автобиографии упоминает об их усилиях привлечь его к Да"вату. Как и в случае Фараби, существует аналогия между структурой авиценновского универсума и исмаилитской космологией, в то же время нет между ними и полного совпадения. Отказавшись от вступления в исмаилитскую общину, он, судя по тесным отношениям с шиитскими князьями Исфахана и Хамадана, был шиитом-двенадцатиричником.

Совокупность его творчества позволяет нам ощутить всю сложность его души и его учения, из которого латинские схоласты поняли только часть. Наброском доктрины Авиценны является уже Шифа, монументальное произведение, охватывающее логику, физику и метафизику, однако свое завершение она находит в "восточной философии".

Будучи вынужденными ограничиться здесь кратким очерком авиценновской философии, выберем в качестве отправной точки авиценновскую теорию познания, т.к. своем аспекте теории иерархических Интеллектов, она предстает как ангелология, а последняя определяет также космологию и антропологию. Выше уже было сказано, что произведения Фараби постулировали метафизику сущности с присущим ей делением бытия на бытие необходимое само по себе и бытие, определяемое другим бытием. В свою очередь, авиценновский космос не содержит в себе

[34] желающих подробнее ознакомиться с биографией Авиценны мы отсылаем к прекрасной книге Л. Г. Салдадзе, Ибн Сина (страницы великой жизни). Ташкент, 1983г.

категории возможного. Пока возможное остается в потенции, оно фактически не существует. Если какая-либо возможность актуализуется в бытии, значит, ее существование является необходимым благодаря своей причине. Таким образом, для нее невозможно "не быть". В свою очередь, ее причина обусловлена другой, вышестоящей причиной и т.д.

Отсюда следует необходимость Творения, что плохо согласуется с "ортодоксией", во всяком случае подразумевает ее радикальное изменение. Авиценна говорит не о добровольном акте, совершающемся в предвечности, но о необходимости. Творение, по мнению Ибн Сины, заключается в акте самосознания Божества, помыслившего самого себя. Это самосознание и было Первой Эманацией, Первым Нусом или Первым Интеллектом. Этот первый уникальный результат творческой энергии, тождественной божественной мысли, обеспечивает переход Единого во Множественное, обусловленный принципом: из Одного может рождаться только Одно.

Множественное бытие проистекает из этого Первого Интеллекта, также как и в системе Фараби путем серии актов созерцания, что делает из космологии своего рода феноменологию ангельского сознания. Первый Интеллект созерцает свой Принцип; он созерцает свой принцип как необходимое бытие; он созерцает чистую возможность своего собственного бытия, фиктивно (как бы) выносимого за пределы Принципа. Из этого первого созерцания рождается Второй Интеллект; из второго - Душа, движущая первое Небо (Сферу Сфер); из третьего - эфирное, сверхэлементарное тело первого Неба, рождающееся из нижнего, теневого измерения, измерения не-бытия Первого Интеллекта. Это тройственное созерцание повторяется от Интеллекта к Интеллекту и завершается двойной иерархией: Десяти Интеллектов-херувимов (Карубийун, Ангелы-интеллекты) и небесных Душ (Ангелы небесные), обладающих не чувственными способностями, но Воображением в чистом виде, Воображением, свободным от чувств. Любовь, испытываемая ими к порождающему их Интеллекту, сообщает движение соответствующим Небесам. Космическое круговращение, из которого происходит всякое движение, таким образом, - результат неутоляемого любовного желания. Эту теорию небесных Душ и воображения, свободного от чувства, позже с негодованием отверг Аверроэс. У иранских авиценнистов она, напротив, пышно расцвела. Выше уже было показано, каким образом и почему пророческая гносеология постулировала идею чисто духовного Воображения.

Десятый Интеллект в свою очередь более неспособен порождать следующий Интеллект и следующую Душу. Начиная с него, эманация разветвляется на множество человеческих душ, а теневое измерение порождает подлунную материю. Этот 10-й Интеллект носит название активного Интеллекта (Акль фааль). Из него эманируют наши души. Путем озарения (ишрак) он проецирует идеи или познаваемые формы на души, способные к нему обращаться. Человеческий интеллект неспособен абстрагировать умопостигаемое от чувственного. Всякое знание и всякое припоминание - это озарение, исходящее от Ангела. Человеческий интеллект потенциально также имеет ангелическую природу. Он обладает двойной структурой (практический интеллект и созерцательный интеллект). Эти два "лица" определяются как "ангелы земные". В этом и заключается тайна судьбы душ. Четыре состояния созерцательного интеллекта, соответствующие степеням близости с Ангелом-активным Интеллектом определяются термином "святой интеллект" (акль кудси). Вершина такого состояния - случай пророков.

Все это позволяет констатировать, что в вопросе о Нус поэтикос (Intelligentia agens) Авиценна вслед за Фараби (и исмаилитской космологией) в противоположность Фемистию и Фоме Аквинскому делает выбор в пользу Интеллекта, внешнего по отношению к человеческому разуму и отдельного от него, не отождествляя его, однако, с Богом, как это делали Александр Афродисийский и августинианцы. Фараби и Авиценна сделали из этого Интеллекта существо, являющееся частью Плеромы и исток человеческого существования, что позволяет говорить о гностическом происхождении теорий этих философов. С другой стороны они не могли удовлетвориться аристотелевской идеей души как формы (энтелехии) органического тела[35]; эта формообразующая способность, по их мнению, является лишь одной из ее функций, к тому же не главной. Их антропология тяготеет скорее к неоплатонизму.

---

[35] Энтелехия у Аристотеля - континуально-структурно-энергийный принцип вещи, ее замысел, идеально данный предел ее становления. См. А.Ф. Лосев, История античной эстетики, т.4. с. 581-638

Все это дает понять, на какой основе реализовался проект "восточной философии". К сожалению от этой "восточной философии" остались лишь эскизы и наброски, о которых мы упомянули выше. Для того чтобы уточнить эту идею, необходимо обратиться к заметкам на полях "Теологии" псевдо-Аристотеля. Из шести упоминаний Авиценны о "восточной философии", пять касаются посмертного существования. Таким образом она направлена на выход за пределы этого мира.

С другой стороны, существует трилогия "Мистических рассказов", в которых Авиценна поверяет нам свой личный мистический опыт. Это случай достаточно редкого философского самопознания и как и в произведениях Сухраварди излагается собственным символическим языком. Темой трех рассказов является путешествие на мистический Восток, которого не отыскать на наших картах. Его идея возникает в гнозисе. "Рассказ Хайй ибн Якзана" (Живого, сына Бодрствующего, ср. с Эгрегорами Книги Еноха) представляет собой приглашение к путешествию в компании с Ангелом озарения. "Рассказ о птице" продолжает это путешествие и открывает цикл схожих произведений, который увенчал великолепный мистический эпос Фарида Аттара (кон. XII в. - нач. XIII в.). Наконец, "Саламан и Абсаль" - два героя рассказа, упомянутого в финальной части "Книги указаний" (Ишарат). Эти символические рассказы не нужно путать с аллегориями. Это не олицетворения теоретических истин, которые можно изложить и по-другому, но персонажи интимной личной драмы, разворачивавшейся в течение всей жизни. Символ - это указание и молчание, он говорит и безмолвствует одновременно. Он не объясняет все всем сразу. Он открывается сознанию каждого в меру способности к его пониманию, являясь шифром собственной трансмутации.

Образ и роль Ангела-активного Интеллекта дает ключ к пониманию последующих судеб авиценнизма. С этим Интеллектом связано заблуждение "латинского авиценнизма". Против него ополчился ортодоксальный монотеизм, почувствовавший, что под водительством этого Ангела философ воспарит вверх за пределы чувственного мира и за пределы установленных догм, потому что непосредственный личный контакт с существом из Плеромы не располагает мыслителя к слепому следованию посюсторонним авторитетам. На Западе авиценнизм получил развитие ценой радикального изменения своего смысла и структуры ("авиценнизированное августинианство" был хорошо проанализировано Этьеном Жильсоном). Определенного положительного результата западный авиценнизм достиг лишь в работах Альберта Великого, его ученика Ульриха Страсбургского и рейнских мистиков.

В христианском мире проникновение аверроизма свело на нет влияние учения Ибн Сины, но на Востоке авиценнизм ожидала совсем другая судьба. С ним не смогли справиться ни аверроизм, ни критика Газали (которой наши историки философии, склонные к преувеличениям, приписали фатальный характер). У Авиценны были блестящие прямые ученики. Прежде всего нужно упомянуть верного Джузджани, давшего персидский комментарий к "Рассказу Хайй ибн Якзана". Хуссейн ибн Зайла из Исфахана (ум. в 1048 г.) написал к нему комментарий на арабском языке. Необходимо упомянуть и благочестивого зороастрийца Бахманьяра ибн Марзбана, произведения которого, к сожалению, до сих пор не изданы. Однако можно сказать (и это вовсе не будет парадоксом), что продолжателем Авиценны был Сухраварди. Не в том смысле, что он использовал в своих книгах определенные элементы авиценновской метафизики, но потому, что выполнил на свой лад проект "восточной философии", который не смог довести до конца Авиценна (отчасти по незнанию подлинных источников такой философии). Этот проект был реализован Сухраварди через возрождение теософии Света древней Персии.

Этот сухравардийский авиценнизм, достигший расцвета в Исфаханской школе XVI-XVII вв. продолжает жить в Иране вплоть до наших дней. В начале главы мы уже упомянули несколько имен. Добавим к ним Сейида Ахмада Алави, ученика и зятя Мир Дамада (ум. в 1631 г.), написавшего комментарий к Шифе, столь же обширный, как и сам авиценновский трактат. Он озаглавлен "Ключ к Шифе" и посвящен "восточной философии", с изложения которой Авиценна начинает свою книгу.

В то время как в остальной части исламского мира философская мысль впала в летаргический сон, шейхи иранского авиценнизма привели шиитский Ислам к новым вершинам мудрости. В противоположность латинскому авиценнизму отождествление Ангела Откровения со Святым

Духом и активным Интеллектом, который есть Ангел Знания, стимулировало философию Духа диаметрально противоположную той, что была выработана на Западе. На последних страницах Шифы Авиценна где намеками, а где и напрямую настаивает на том, что его философские взгляды служат объяснением к идее пророчества. Это не могло не привлечь внимания исфаханских мыслителей, сознававших, что авиценновская гносеология и его доктрина об Интеллекте служат предпосылками для их собственной пророческой философии.

5. Ибн Маскуйех. Ибн Фатик. Ибн Хинду.

Современник Бируни и Авиценны Ахмад ибн Мухаммед ибн Якуб Маскуйех родился в Рее, а умер в Исфахане (1030 г.). Мир Дамад и Нурулла Шуштари писали, что обращение его семьи в Ислам состоялось лишь при жизни его деда Маскуйеха (окончание его имени, как и имен Ибн Бабуйеха, Сибуйеха представляет собой персидскую форму среднеиранских имен, оканчивающихся на -ое; арабы вокализуют Мискавайх). Он представлял собой тип иранского философа маздеистского происхождения, увлеченного изучением различных цивилизаций и их ментальностей, а также любившего изъясняться афоризмами и максимами (литературный жанр, полно представленный на языке пехлеви). В молодости Ахмад-э Маскуйех был библиотекарем уже упоминавшегося нами визиря Ибн аль-Амида, затем наперсником и хранителем сокровищ дейлемитского государя Ала уд-Давля (которому он посвящал свои трактаты, написанные на фарси). Его близость с дейлемитами, уважение, которое испытывал к нему Насир Туси, наконец некоторые пассажи его книг свидетельствуют о том, что он был шиитом.

Он оставил после себя двадцать произведений. Из них наиболее знамениты его трактат по этике "О реформе нравов" (тахриб аль-ахлак), много раз переиздававшийся в Каире и в Тегеране. Насир Туси ссылался на него во введении к своему собственному труду по философии морали ахлак-э Насири. Другое произведение носит характерное персидское название Джавидан Харад ("Вечная мудрость"). Мифологическая традиция говорит о том, что трактат под таким заглавием был сочинен царем Хушангом, одним из легендарных государей древнейшей иранской истории. Это произведение, открытое в эпоху аббасидского халифа аль-Мамуна, было переведено на арабский Хасаном ибн Сахлем Навбахти. В свою очередь Маскуйех переделал и дополнил арабский текст идал его персидскую версию. Арабским текстом под названием "вечная мудрость" (аль-хикмат аль-халида) Маскуйех предвосхищает большое произведение о культуре различных народов (арабов, персов и индийцев).

Эта книга о "вечной мудрости" перекликается с современной мыслителю литературой. Ученик Ибн аль-Хайтама Ибн Фатик (XI в.), араб, уроженец Дамаска, обосновавшийся в Египте, составил очень интересный сборник Мухтар аль-хикам ("Слова мудрости"). В нем содержатся более или менее легендарные биографии древних мудрецов. Эту книгу можно сравнить с "Жизнью философов" Диогена Лаэртского (произведение Ибн Фатика было переведено на испанский, на латынь, на французский Гийомом де Тиньонвиллем в 1414 г.; существуют английская и провансальская версии этой книги). Во всяком случае, этот трактат широко использовался вначале Шахрастани (ум. в 1153 г.) в его большой истории религий и философских доктрин, затем Шахразури (ум. в 1281 г.), учеником и комментатором Сухраварди, цитирующим из него большие пассажи. Традицию греческих доксографов в Исламе можно проследить вплоть до Кутбиддина Ашкевари, ученика Мир Дамада (в его Махбуб аль-Колуб).

Здесь также необходимо упомянуть Али ибн Хинду из Рея (ум. в 1029 г.), современника и земляка Маскуйеха. Ибн Хинду также составил сборник изречений греческих мудрецов. Об этом упоминает в своей "Истории философов" Джамаледдин Ибн аль-Кифти (ум. в 1248 г.).

6. Абу"ль Баракат Багдади

Оригинальная и привлекательная личность, труды которой были изучены Ш.Пинесом, Хибат Аллах ибн Малька Абу"ль Баракат аль-Багдади прожил очень долгую жизнь (почти 90 лет) и умер в 1164 г. Будучи евреем, он поздно перешел в Ислам. Причины этого обращения были столь сложными, что мусульманские биографии дают четыре версии, объясняющие данный поступок философа. Ему принадлежит также работа на иврите под именем Натанаэля, являющимся точным этимологическим эквивалентом имени Хибат Аллах (Adeodatus, Данный Богом). Прозвище Ахад аль-заман (уникальный человек своего времени) подтверждает его репутацию. Абу"ль Баракат

олицетворяет тип философа-персоналиста (в этом у него много общего с Ибн Бахьей), для которого сама идея вмешательства мыслителя в политику, в общественные дела входила в противоречие с идеальным образом философа. Конфликт между религией и философией в его официальной постановке не интересовал этого человека. По его мнению, философ, вовлеченный в этот спор, уже не мог стать истинным "революционером".

Здесь идет речь не о подходе, обусловленном невзгодами эпохи, но о сущностной позиции, просматривающейся в истории философии Абу"ль Бараката. По его утверждению, древние мудрецы преподавали свое учение устно, страшась, что их доктрины станут достоянием людей, неспособных их понять. Философские учения древности были записаны много позже, на шифрованном символическом языке (та же идея встречается и у Сухраварди). История философии сводится к процессу профанации и утраты понимания, деградации, поступательно развивавшейся вплоть до времени Абу"ль Бараката. Все это он утверждает (иногда, впадая в преувеличения) не для того, чтобы обесценить традицию, а для того, чтобы ее возродить в первозданной чистоте. Вот почему кроме книг философов, говорит он, есть еще и великая "книга бытия". Ее учение он предпочитает традиционным философским спекуляциям.

Этот философ прекрасно сознавал, что разрабатывает нетрадиционные доктрины, основанные на собственных исследованиях. Вот почему Ш.Пинес предложил переводить название его главного философского произведения Китаб аль-мутабар как "Книга, основанная на личной рефлексии". Это большое произведение родилось из дневниковых записей, собиравшихся в течение долгой жизни. Философ отказывался делать из них книгу, боясь, что она не будет понята читателями-профанами. Наконец из записок получилась настоящая сумма научных знаний в трех томах, включая Логику, Метафизику и Физику. Несомненно, что новые, подчас революционные идеи, которые она содержит, были результатом личных размышлений. В то же время автор иногда цитирует Шифу Авиценны, полагая, что ее идеи перекликаются с "книгой бытия".

Выше мы уже говорили о доктрине активного Интеллекта у Авиценны. Абу"ль Баракат переработал ее в своем очень "персональном" духе. При этом он попытался разрешить трудности, являющиеся логическим следствием этой доктрины. Ведь это учение настаивает на существовании единого для всего человеческого рода Интеллекта и коллективного Магистерия, сакрального или профанного, устанавливающего прямые отношения между каждым человеком и этим трансцендентным, но единственным Интеллектом. Для данного мыслителя проблема сводилась к вопросу о том, объединены ли все человеческие души в один общий вид или каждая душа сущностно отличается от другой в видовом смысле, или же души группируются в духовные семьи, представляющие собой разные виды по отношению к единому виду? В противоположность философам, отстаивавшим первую и вторую гипотезы Абу"ль Баракат склоняется к третьей. Но в таком случае, каким образом один активный Интеллект является бытийной причиной множества человеческих душ? Происходит это потому, что существует множество видов человеческих душ, а цветущая сложность этой множественности обусловлена участием в человеческом формообразовании всех небесных иерархий.

Более того. Необходимо различать бытийную причину и целевую причину, отличающиеся друг от друга как духовный наставник (муаллим) отличается от плотского отца. По причине различия человеческих душ духовная педагогика (та"лим) не может осуществляться усилиями одного активного Интеллекта. Вот почему древние Мудрецы утверждали, что для каждой индивидуальной душой или, может быть, для совокупности душ, обладающих одной природой и нацеленных на одну и ту же задачу, руководит определенное существо духовного мира, по-своему заботящееся о них. Оно дает им знание, ведет по тернистому пути и утешает их. Этого друга и ведущего философ называл "Совершенной Природой" (аль-тиба аль-тамм), на языке религии его называют "Ангелом".

Появление этого герметического образа представляет особый интерес. Выше мы уже упоминали о роли Совершенной Природы, ее восприятии в качестве личного Ангела и светового Alter ego, особенно в сабейских текстах, у Сухраварди и Ишракийун, размышлявших над экстатическим опытом Гермеса, имевшего видение своей "Совершенной Природы". Можно констатировать, что Абу"ль Баракат дает вопросам, поставленным учением Авиценны, "персоналистское" решение, описывая процесс индивидуации, имплицитно содержащийся уже в

самих авиценновских доктринах. Невозможно оценить новаторскую смелость этого шага, учитывая, что на средневековом Западе противостояние "латинскому авиценнизму" было вызвано, главным образом, страхом перед возможными "индивидуалистскими" последствиями его ангелологии. Согласно Абу"ль Баракату, свой активный Интеллект существует для каждого индивидуума (в этом он совпадает с Фомой Аквинским), однако этот Интеллект "отделен" от человека, трансцендентен ему. Он не является простым имманентным качеством. Он придается индивидууму как его "трансцендентное" измерение, превосходящее коллективные нормы и авторитеты этого мира. Вот почему Абу"ль Бараката можно назвать "революционером".

Отметим, что этот философ писал свои работы долгое время после смерти Газали. Это опровергает распространенный тезис о том, что критика Газали определила судьбу философии в исламском мире.

7. Абу Хамид Газали и критика философии

Не опасаясь удариться в преувеличения, можно утверждать, что этот хорасанец был одной из наиболее сильных личностей и светлых голов, когда-либо рождавшихся в исламском мире. Об этом свидетельствует и его почетное прозвище Ходжат аль-Ислам (столп, гарант Ислама). Абу Хамид Мухаммед Газали родился в 1059 г. в Газалехе, селении в окрестностях Туса (родного города поэта Фирдоуси) в Хорасане. Будучи маленькими детьми, он и его брат Ахмад, суфий, о котором мы еще будем говорить ниже, лишились отца. Однако перед смертью отец вверил их заботам своего друга, мудреца-суфия, который и дал им начальное образование. Затем молодой Абу Хамид поехал учиться в Нишапур, бывший в то время одним из крупнейших интеллектуальных центров не только Хорасана, но и во всего исламского мира. Здесь он долгое время был учеником выдающегося ашаритского шейха своего времени Имама аль-Харамейна.

После смерти последнего (1085 г.) Газали завязал отношения со знаменитым сельджукидским визирем Низамом аль-Мульком, основателем университета в Багдаде (Медресе Низамийа). Здесь в 1091 г. Газали стал профессором. Этот этап был решающим в его жизни; здесь он попал в окружение, благоприятствовавшее расцвету его личности и творчества, и углубил свои философские знания. К этому периоду относятся два произведения Газали. Прежде всего, это книга "Намерения философов" (Макасид аль-фаласифа), которую на Западе ждала курьезная судьба. Переведенная на латынь в Толедо, в 1145 г. Домиником Гундиссалинусом, но изданная без предисловия и заключения (в которых Газали декларировал свою цель изложить доктрины философов для того, чтобы потом их опровергнуть) под названием "Логика и философия араба Алгазелиса", книга способствовала тому, что Газали прослыл в глазах латинских схоластов коллегой Фараби и Авиценны.

Другое произведение, датируемое тем же периодом, о котором мы еще поговорим ниже, представляет собой яростную инвективу против философов. Однако, в наше время, когда знания о философской мысли и духовных исканиях в Исламе существенно углубились, было бы смешно говорить о том, что эта критика нанесла по философии на Востоке решающий удар. Иранские шейхи, например, очень удивляются, когда им говоришь о том решающем значении, которое приписывается Газали в истории исламской философии. Такое же удивление вызывает у западных востоковедов знакомство с произведениями Сухраварди, Хайдара Амоли, Мир Дамада.

На 36-ом году жизни Газали пережил решающий поворот. В этот момент проблема интеллектуальной достоверности встала перед ним с такой остротой, что вызвала у философа тяжелый внутренний кризис. Этот кризис перевернул его профессиональную и личную жизнь. В 1095 г. он оставил университет и семью и посвятил всю свою жизнь поискам внутренней достоверности, гарантии Истины. Можно себе представить, какова была сила воздействия на умы этого решения Газали. Ведь его рассматривали как рупор ашаритского учения, отождествлявшегося в свою очередь с суннитской ортодоксией.

Он покинул Багдад, посвятив себя поискам Истины. В течение десяти лет, одетый в плащ суфия, он путешествовал в полном одиночестве по исламскому миру. Путешествия приводили его в Дамаск и Иерусалим (еще до взятия этого города крестоносцами), в Каир и Александрию, в Мекку и в Медину. Свое время он посвящал размышлениям и суфийским духовным практикам. Кризис сопровождался глубокими сомнениями. Газали вернулся на свою родину, несколько лет

преподавал в Нишапуре и умер в Тусе 19 декабря 1111 г., в 52 года, не дожив даже до возраста Авиценны.

В своих произведениях Газали со всей серьезностью поставил проблему знания и личной достоверности. Но был ли он одинок в поиске экспериментальной точности внутреннего знания? Эта тема является едва ли не главной у Сухраварди (ни разу не сославшегося на Газали). Да и Авиценна и Абу"ль Баракат уже сталкивались с проблемой самопознания и его последствий. Что же касается сердечного знания, то оно было прекрасно описано и сформулировано уже шиитскими Имамами.

Пафос этого поиска у Газали состоит в том, что он был сопряжен с личной жизненной драмой мыслителя. Подлинное знание, по его мнению, выражается в аутентичности личного свидетельства. В своей книге Мункид ("Предохранение от ошибок") он провозглашает: "Истинное знание является таковым в той мере, в какой предмет открывает себя духу так, чтобы на его счет не могло возникнуть никакого сомнения, и чтобы ни одна ошибка не могла его омрачить. Эта степень такова, что сомнение уже не может закрасться в сердце. Всякое знание, не содержащее в себе такой достоверности, есть знание неполное, подверженное ошибкам." В другом месте (Рисалат аль-ладонийа) он объясняет это раскрытие как "прямое схватывание думающей душой сущности предметов, освобожденных от их материальной формы... Что же касается познаваемого объекта, то это суть вещей, отражающихся в зеркале души... Думающая душа - это место, где сфокусированы излучения мировой Души. От нее она получает умопостигаемые формы. Она содержит в потенции все знания, как семя содержит все возможные стадии роста растения".

Это прекрасная позитивная философия и любой философ-ишраки с радостью признает ее действительность и ценность. Однако сближения с философами-мистиками, к сожалению, не произошло. Негативное отношение Газали к философам выливается в такую злобу, что порой удивляешься, как она могла присутствовать в столь возвышенной душе. Несомненно, что в данной полемике отразились его внутренние терзания. Эта полемика охватывает четыре произведения, в которых автор последовательно выступает против исмаилитов, против христиан, против так называемых распутников и, наконец, против философов. Больше всего в этих книгах удивляет приверженность логике и рациональной диалектике, которую выказывает человек, убежденный в неспособности этих дисциплин привести к истине.

Полемическая книга, направленная против исмаилитов (против "батинитов", т.е. эзотериков), вероятно, в значительной степени была вызвана политическими целями аббасидского халифа аль-Мустаджира, озабоченного тем, как обеспечить свою легитимность от претензий Фатимидов (отсюда название: Китаб аль-Мустаджири). Произведение было частично издано и проанализировано Гольдциером в 1916г. В эпоху, когда ни один из больших исмаилитских трудов как на арабском, так и на персидском языке не был известен, эта книга сыграла ценную роль в освещении исмаилизма. Сегодня ситуация коренным образом отличается.

Газали использует диалектику против мышления, построенного на герменевтических методах. Смысл исмаилитского тавиля (духовного толкования), как и идея науки, предаваемой по цепочке (традита) и являющейся духовным наследием (ильм иртхи) ускользают от него. Он видит в этом течении всего лишь "религию авторитета", а не инициацию (та"лим) в скрытый смысл, который невозможно ни сконструировать, ни вскрыть путем силлогизмов, и в который может посвятить только Ведущий, Имам. От него ускользает вместе со своим метафизическим основанием и смысл шиитского Имамата, обуславливающего "духовное рождение" (виладат руханийа). Здесь можно упомянуть и тексты шиитских Имамов о науке сердца, удовлетворившие бы Газали, если бы он о них знал. Книга иллюстрирует проблему, с которой сталкивается суннитский богослов-ортодокс, имеющий дело с эзотеризмом. Сегодня мы знаем о существовании фундаментального исмаилитского ответа на критику Газали. Он был написан 5-м йеменским даи Сейд-на Али ибн Мухаммедом ибн аль-Валидом (ум. в 1215 г.) и носит название Дамиг аль-батиль ("Книга, рассеивающая обман"). Книга составляет два тома объемом в 1500 страниц. Мы гарантируем, что сравнительное изучение двух этих работ будет представлять колоссальный интерес.

Полемическая книга против христиан представляет собой "вежливое опровержение (радд джамиль) божественности Иисуса", в ходе которого автор основывается на самих текстах Евангелий. Курьез состоит в том, что Газали делает акцент не на утверждении тезиса о единстве

Бога (тавхид) и не на опасности антропоморфизма (ташбих), но на утверждении своего метода, состоящего, что еще более парадоксально, в том, чтобы руководствоваться только разумом при интерпретации евангельских текстов. Целесообразно сравнить это опровержение догматов Церкви "евангельскими" способами с христологической полемикой, проводившейся другими духовными авторитетами ислама: исмаилитами, Сухраварди, Ибн Араби, Семнани и т.д. Мы уже упоминали об этой христологии, являющейся частью исламского гнозиса и отличающейся от официальных догм, на позиции которых стоял Газали. Говоря коротко, эта христология базируется на пророческой философии и продолжает идею Истинного Пророка (Verus Propheta) вплоть до "Печати пророков" и следующего за ним цикла валайат.

Другая полемическая книга (на этот раз написанная на фарси) была, несомненно, сочинена Газали после возвращения в Нишапур и направлена против "распутников" (Ибахья), очень широкой категории, в которую входят суфии-беззаконники, философы ошибочных воззрений, "еретики" всех мастей. Можно сравнить всех этих персонажей с людьми, которым в Германии в XVII в. было дано определение Schwarmer ("энтузиасты"). Здесь лица, мышление которых не удовлетворяло Газали, не избежали обвинений в тяжких нарушениях моральных норм.

Все вышеуказанные произведения имели очень небольшой отклик. По своей важности они никак не могут сравниться с работой, которую Газали осуществил в большой книге, направленной против философов и озаглавленной Тахафот аль-фаласифа. Слово тахафот содержит множество нюансов. Его можно перевести как крушение, крах, разрушение, а также абстрактным и статическим термином "несовпадение". На наш взгляд, состояние, означаемое этим отглагольным существительным (6-й формой арабской грамматики, подразумевающей идею взаимности, существующей между различными частями целого) лучше всего переводится как "Саморазрушение философов". Здесь частично отражается парадоксальность Газали, столь озабоченного неспособностью разума достичь достоверности, что постаравшегося хотя бы разрушить рационально-диалектическим путем мнимую достоверность философских размышлений. Аверроэс осознал это самоотрицание. Он понял, что человек, признающий тотальную немощь разума, доводит эту немощь до чистого отрицания, т.е. направляет ее против самой себя. Вот почему Аверроэс ответил своему оппоненту отрицанием отрицания и написал "Саморазрушение саморазрушения" (Тахафот аль-тахафот).

Все усилия Газали были направлены на то, чтобы показать философам, что философское исследование ничего не раскрывает. К сожалению, это было возможно сделать только путем философского исследования. С предельной яростью он выступает против доктрины о вечности мира; в процессе исхождения Интеллектов он видит только метафору, от него ускользают красота и точность этой теории. Он полагает, что философы неспособны показать необходимость существования Демиурга, божественные единство и нематериальность, знание Бога о вещах, отличных от него самого. В своем порыве он доходит до того, что опровергает философские аргументы, доказывающие существование нетленных духовных субстанций, т.е. фактически отрицает духовную природу бессмертной души. Философы полагают, что духовная сущность есть сущность, сознающая себя и сознающая то, что она знает; чувства телесных органов на это неспособны. Это так, отвечает Газали, но ведь возможно чудо, которое даст им эту способность.

"Острие меча" его критики - это ашаритское отрицание каузальности, а вместе с нею и авиценновской идеи о невозможности существования тварных субстанций самих по себе (согласно Авиценне отсюда вытекает необходимость существования Принципа, компенсирующего их относительное не-бытие). Эта авиценновская идея вызвала экстатическое восхищение философа XVII в. Мир Дамада. Для Газали все природные процессы вписываются в порядок, предусмотренный божественной волей, способной разрушить их за одно мгновение. Всякая идея о существовании нормы, внешней по отношению к сущему, внешней необходимости исключена. Например, философы утверждают, что принципом горения является огонь. Он производит горение по своей природе и не может этого не делать. Газали отказывается признать такую необходимость и утверждает, что действие огня производится Аллахом или непосредственно, или с помощью ангела. Экспериментальное наблюдение, говорит Газали, позволяет утверждать, что возгорание хлопка, например, может происходить без

непосредственного контакта с огнем, таким образом кроме огня существует и другая причина возгорания.

Наконец, как полагает Газали, философы заблуждаются, отрицая телесное воскресение, буквальное существование рая и ада и признавая посмертное становление (возвращение к истокам в промежуточном мире, ма"ад) только за нематериальной душой. Здесь действительно заключается антиномия, получившая свое философское разрешение только в трудах Сухраварди и его последователей, онтологически утвердивших существование "третьего мира" (мир образов, алам аль-митхаль), промежуточного между чувственным и умопостигаемым мирами. Только такой "третий мир" может разрешить дилемму и позволит избежать как абстрактного спиритуализма философов (или метафоры мутазилитов), так и буквализма богословов и позволит понять "духовную истину" коранической эсхатологии и пророческих видений. Вот почему эту тему столь глубоко исследовал Мулла Садра Ширази, показав недостаточность как философа Авиценны, так и богослова Газали в этом вопросе.

В заключение хочется сказать о том нарушении пропорций, которое заключается в каждом западном исследовании о последствиях критики Газали. Абсолютно неправильно говорить о том, что после Газали философия ушла из мира Ислама на Запад, так же как неправильно говорить, что она не смогла пережить удара, нанесенного ей Газали. Она прекрасно себя чувствовала и чувствует на Востоке, где до сих пор работают ученики Авиценны. Значительные произведения Исфаханской школы нельзя назвать ни "философией компромисса", ни "трудами эпигонов". Мы говорим естественно о той "пророческой философии", которую затронули в начале книги и которая пережила новый расцвет в Иране XVI-XVII вв. Это позволяет по-новому взглянуть на итоги газалистской критики и на причины, по которым судьба исламской философии была так или иначе связана с шиизмом.

После Газали, Шахрастани (ум. в 1153 г.), в свою очередь, в своей великолепной истории религий (Китаб аль-милаль), так же как и в еще неизданной книге против философов (Масари аль-фаласифа) и в своем догматическом трактате (Нихайат аль-Икдам) в духе истинного мутакаллима повел наступление против эллинизированных философов, особенно против Авиценны. Ответом ему послужила работа великого шиитского философа Насираддина Туси (ум. в 1274 г.), предпринявшего защиту Авиценны.

Фактически, наибольший резонанс в мусульманском мире имела не Тахафот, но другое выдающееся произведение Газали "О возрождении наук о вере" (Ихья улум ад-дин). Данное произведение богато интеллектуальными и духовными прозрениями. Особенно это касается части, затрагивающей музыковедение (сама). Некоторые шиитские авторы , не колеблясь, цитировали эту книгу. Мохсен Фаиз, наиболее знаменитый из учеников Муллы Садра Ширази, переписал это произведение в шиитском духе, озаглавив его аль-Махаджат аль-байда. На самом деле духовная и интеллектуальная жизнь последующих веков, особенно в Иране, была обусловлена не критикой Газали, но другим возрождением, предпринятым Сухраварди. После него уже не существовало дилеммы: быть суфием или быть философом. Нельзя было достичь совершенства в одном из этих занятий, не практикуя другого. В результате появился тип духовного подвижника, в жизни которого философия занимает очень значительное место. Далее мы скажем несколько слов об учениях некоторых наиболее известных суфиев и коснемся духовного восстановления, предпринятого Сухраварди.

VI. СУФИЗМ

1.Предварительные замечания

Общепринятая этимология выводит происхождение слова "суфизм" от арабского корня суф, "шерсть". Здесь содержится намек на костюм суфиев, состоявший из рубахи и плаща из белой шерсти, хирки. Это слово не содержит никаких отсылок к духовной доктрине, отличавшей суфиев от прочих мусульман. Термин "суфии" обозначает сообщество мистиков и духовных подвижников, исповедующих доктрину тасаввуф. Тасаввуф - это отглагольное существительное 5-й формы , выводимое из корня свф. Он обозначает "исповедовать суфизм" и употребляется, когда речь заходит о суфизме вообще (ср. с глаголами ташайййу, исповедовать шиизм; тасаннун, исповедовать суннизм и т.д.). Другое объяснение, на первый взгляд весьма удовлетворительное, склонно рассматривать это слово как греческую транскрипцию греческого термина софос, мудрец. Мнения востоковедов по этому поводу расходятся, однако Бируни в X в. рассматривал слово именно в таком ключе (слово файласуф является транскрипцией греческого философос, несмотря на различие букв сад и син, обозначающих "с" в двух этих словах). При этом надо отдавать отчет в том проворстве, с которым арабские филологи приписывали семитскую этимологию словам иностранного происхождения.

Суфизм свидетельствует о наличии религиозного мистицизма в Исламе и поэтому его значение как духовного феномена трудно переоценить. Это попытка творческого развития духовного послания Пророка, усилия оживить на личностном плане его смысл, проникнуть в содержание коранического Откровения. Мирадж, экстатическое восхождение, в ходе которого Пророк был посвящен в божественные тайны, оставался на протяжении веков образцом того опыта, которого стремились достичь все суфии. Суфизм - это мощный протест против всякого "фарисейства" в мусульманстве, беспощадное свидетельство духовного Ислама против тенденции свести его к религии буквалистов и законников. Он способствовал детальному развитию аскетических техник, степени, ход и достижения которых неотделимы от метафизической теории ирфан. Для теории и практики суфизма характерна дуализм шариата и хакиката, а лучше сказать троичность шариата (буквального текста Откровения), тариката (мистического пути) и хакиката (духовной истины, постигаемой через личную реализацию).

С одной стороны, это вызвало препятствия со стороны официального Ислама, с которыми пришлось столкнуться суфизму на протяжении веков. Однако, с другой стороны, был поставлен вопрос, является ли полярность шариата и хакиката, к которому можно прийти путем тариката, изобретением суфиев, или сущностным феноменом Ислама. И не получится ли так, что Ислам, отбросив суфизм, утратит свою духовную природу? Краткие очерки доктрин нескольких великих учителей суфизма, приведенные ниже, вызывают в нашей памяти основные положения шиизма и его "пророческой философии". Эта констатация в свою очередь влечет за собой следующий вопрос. Почему суфизм столь различно заявил о себе в шиитском Иране и в суннитском мире, несомненно, гораздо лучше знакомом нашим востоковедам?

К сожалению, в этой книге невозможно ни развернуть данную проблему, ни тем более ее решить. Можно, однако, сделать несколько заключений для того, чтобы очертить этот комплексный вопрос. Так, можно сделать вывод о близости суфизма к темам, затрагиваемым в ряде доктрин, объединенных нами выше под общим названием "пророческой философии". Это утверждение верно, по крайней мере, в отношении шиитского суфизма (огромное влияние здесь оказал Хайдар Амоли, см. ниже; можно также вспомнить упомянутое во II гл. переплетение исмаилизма и суфизма). Но большинство суфиев на протяжении веков все же жило и действовало в рамках суннитского культурного круга. Более того, в шиитском мире о суфиях традиционно умалчивали, если не прямо их осуждали. Причем такое отношение наблюдалось не только со

стороны официальных мулл, но и со стороны духовных подвижников, создававших свои доктрины на основе учения Имамов, которые, используя суфийскую лексику и разделяя ту же самую теософскую метафизику, тем не менее, не только не принадлежали к определенным тарикатам, но и относились к ним с большой осторожностью. Эти люди были чистым выражением типа шиитской духовности, существующего и поныне.

Целесообразно сделать первое уточнение. Первыми названия суфиев удостоилась на рубеже II и III веков хиджры группа духовных лиц из Куфы. Среди них был некий Абдак. Как сообщает нам текст Айн аль-Кузата Хамадани (ум. в 1131 г.): "В предыдущую эпоху и в первых поколениях мусульман странников на пути к Аллаху не объединяли в группу суфиев (тасаввуф). Суфи - это слово, появившееся лишь в III (IX) в., и первым, удостоившимся этого имени в Багдаде был Абдак (ум. в 210/825 г.)". По словам автора, это был великий шейх, предшествовавший Джунейду и его учителю Сари аль-Сакати. Это не помешало 8-му Имаму Али Реза (ум. в 810 г.), современнику Абдака, высказать несколько суровых суждений о суфизме. Следы шиитского суфизма теряются в конце IX в. и вновь обнаруживаются лишь в XIII в. вместе с Саадуддином Хамуйехом (ум. в 1252 г.) и другими учителями шиитского суфизма (Хайдаром Амоли, Шахом Нигматуллой Вали и т.д.), линия которых продолжалась вплоть до сефевидского Ренессанса.

Целесообразно привести еще несколько наблюдений. Во-первых, если обратиться к понятию валайат, составляющему сердцевину шиизма, и если отметить то извращение, которому это понятие подверглось в суннитском суфизме, например, в произведениях шейха Хакима Термизи, осуждение шиитами некоторых суфийских групп становится более понятным. У суннитских суфиев учение о валайате привело к упразднению имамологии, к попытке создать имамологию без Имама (что равноценно парадоксальной христологии без Христа).

Однако осуждение этих суфийских групп Имамами не привело к полному исчезновению шиитского суфизма. Подобному утверждению мешают два факта: с одной стороны, существование с XIII в. до наших дней шиитского суфизма; с другой, то, что большинство суннитских суфийских тарикатов в основании своего генеалогического древа помещают одного из Имамов. Зачастую эти генеалогии не имеют никакого отношения к исторической аутентичности, тем не менее, показательно само желание иметь одного из Имамов шиизма в качестве своего родоначальника. Наконец есть еще один аспект, который нельзя игнорировать. Моментальное исчезновение видимых следов шиитского суфизма в XI в. во многом объяснялось приходом к власти в Багдаде сельджуков, вынудивших шиитов к строгому соблюдению такийеха ("дисциплины аркана"), предписанного самими Имамами. Вот почему делать выводы в этой сфере надо предельно осторожно.

Во-вторых, нужно обратиться к типу шиитской духовности, предполагающему использование суфийской техники и лексики без принадлежности к суфизму. Ни Сухраварди, ни Хайдар Амоли, ни такие философы как Мир Дамад, Садра Ширази и многие другие не принадлежали к определенному тарикату (мы говорили о том, что это слово означает духовный путь, в суфизме оно также употребляется, когда речь заходит о воплощении этого пути в братстве или конгрегации). Шиитской критике подвергалась конгрегационная организация суфизма: ханака (общежитие), "монашеские" одежды, роль шейха, пытающегося заместить Имама, особенно скрытого Имама, учителя и невидимого внутреннего ведущего. Нужно отдавать себе отчет в том, что роль шариата в шиизме не совпадает с ролью шариата в суннизме. Шиизм уже здесь и сейчас - духовный путь, тарикат, инициация. Естественно, что шиитское общество не состоит на 100% из людей, прошедших инициацию (это противоречило бы самому понятию инициации). Однако шиитская среда является "виртуально" инициатической. Своей преданностью святым Имамам шиит может заслужить от них получение этой инициации, дающей ему прямую личную связь с духовным миром в "вертикальном" измерении. При этом ему нет нужды вступать в организованный тарикат.

Для того чтобы полностью охватить этот феномен, необходимо рассмотреть все его варианты. Параллельно суннитским тарикатам или братствам существуют суфийские шиитские тарикаты, четко организованные внешне (в современном Иране это различные ответвления Шах-Нигматуллахи, Захабиты и т.д.). Однако в том же шиизме существуют тарикаты, не имеющие ни фиксированного определения, ни внешней организации. Они ведут чисто духовное

существование, признавая личную инициацию, полученную от шейха, имя которого иногда сохраняется, иногда же ускользает от письменных источников. Наконец, необходимо упомянуть и случай Увайси, название которых происходит от йеменца Увайса аль-Карани, одного из первых шиитов, знавшего Пророка и узнанного им, несмотря на то, что они никогда не встречались в земном мире. Увайси называют тех суфиев, у которых не было внешнего видимого учителя в человеческом облике, но получивших инициацию от личного духовного вожатого. Такие суфии существуют в суннитском мире, в шиизме же их насчитывается огромное количество.

Данные наблюдения показывают необъятность явления, известного в западном мире под названием "суфизм". В рамках данного исследования можно лишь дать краткое описание его основных периодов. Благочестивые аскеты Месопотамии, давшие название суфизму, принадлежали к Багдадской школе; параллельно существовала Хорасанская школа. Доктрина нескольких учителей, упомянутых в данной главе, является основой для сложившейся позже "метафизики суфизма". Ее основные темы не отличаются от тех, которые мы рассматривали, знакомясь с шиизмом: полярность шариата и хакиката, захира и батина, идея цикла валайата, следующего в священной истории за циклом пророчества. Идея Кутба (мистического полюса) в суннитском суфизме является лишь видоизменением шиитской идеи Имама, а эзотерическая мистическая иерархия, вершиной которой является полюс, является ущербной без идеи Имама. Во 2-й части, рассматривая поздние периоды шиитской мысли, мы остановимся на учении Ибн Араби и влиянии его школы на развитие шиитской философии.

К сожалению, ограниченный объем данной книги не позволяет нам обсудить некоторые важные для изучения суфизма аспекты: влияние неоплатонизма, гнозиса, индийской мистики и т.д. В этом очерке мы также можем упомянуть лишь несколько наиболее выдающихся фигур суфизма. Многие шейхи останутся за рамками данного исследования, например Ходжа Абдулла Ансари из Герата (1006-1088 гг.), 900-я годовщина смерти которого недавно (в 1962 г.) торжественно отмечалась в Кабуле.

2. Абу Язид Бастами

Абу Язид Тайфур ибн Иса ибн Сорушан Бастами происходил из маздеистской семьи. Его дедушка Сорушан был зороастрийцем перешедшим в Ислам. Большую часть своей жизни Абу Язид провел в родном городе Бастаме, на северо-востоке Ирана, где и умер около 874 г. Он по праву считается одним из величайших мистиков Ислама. Учение Абу Язида, непосредственно вытекавшее из его внутренней мистической жизни, вызывало восхищение очень разных людей. Несмотря на это, он не был ни публичным проповедником, ни лицом, авторитарно направлявшим жизнь своих учеников. Он также не оставил после себя ни одного письменного произведения. Сущность его духовного опыта дошла до нас в форме рассказов, изречений и парадоксов, собиравшихся его учениками или гостями. Метафизическое и духовное значение этого собрания трудно переоценить. Эти изречения в духовной истории ислама известны под названием шатхийат. Этот термин нелегко перевести. Он подразумевает идею шока и одновременно озарения. Мы переводим его как "крайности", "преувеличения".

Среди прямых учеников Абу Язида Бастами нужно, прежде всего, упомянуть его племянника Абу Мусу Ису ибн Адама (сына его старшего брата), при посредничестве которого с изречениями Абу Язида ознакомился знаменитый шейх из Багдада Джунейд. Джунейд перевел их на арабский и снабдил комментариями, отчасти сохранившимися до нашего времени (Китаб аль-Лома Сарраджа). Среди его гостей необходимо упомянуть Абу Мусу Дабили (из Дабиля в Армении), Абу Исхака Ибн Харави (ученика Ибн Адхама), знаменитого иранского суфия Ахмеда ибн Хезрайеха, встретившего Абу Язида во время паломничества последнего в Мекку. Наиболее полным источником о жизни и деятельности Абу Язида остается "Книга, проливающая свет на изречения Абу Язида Тайфура" (Китаб аль-Нур фи калимат Абу Йазид Тайфур) , произведение Мухаммеда Сахладжи (ум. в 1084г.). Сюда необходимо добавить собрание изречений, приводимое Рузбеханом Бакли Ширази, сопровождающееся комментарием очень личного характера в большом сборнике, который он посвятил шатахат всех суфиев ("Комментарий к парадоксам суфиев", Шарх-э Шатхийат).

Содержательный аспект доктрины этого великого иранского суфия - это глубокое сознание тройственности бытия в форме Меня (ана"ийа), Тебя (антийа), Его (ховийа, самости, Себя). В этой градации осознания бытия божественное и человеческое сближаются и соединяются в акте поклонения и любви. Невозможно не процитировать здесь описание этапов, ведущих, по Бастами, к вершине духовной реализации.

"Я созерцал моего Господа оком Достоверности после того, как Он отвратил меня от всего отличного от Него, и озарил своим Светом. Также он сподобил меня узнать чудеса своей тайны, открыв мне свою самость (Себя). Я созерцал себя Его глазами. Мой свет бледнел перед Его светом, моя сила исчезала перед Его силой, моя мощь - перед его мощью. Таким образом я увидел себя через Него. Величие, которое я себе приписывал, на самом деле, - Его величие, мое продвижение - Его продвижение.

Я созерцал его оком Истины (айн аль-хакк) и спросил Его: "Кто он?" Он мне ответил: "Ни я, ни другой нежели Я..." Когда, наконец, я созерцал Истину через Истину, я истинно жил в Истине, в ее вечном присутствии, без слов, без дыхания, без слуха, без наук до тех пор пока Аллах не научил меня науке, вытекающей из Его науки, языку, берущему начало в Его милости, взгляду, истекающему из Его света".

3. Джунейд

Иранец по происхождению, уроженец Негавенда, Джунейд (Абу"ль Касим ибн Мухаммед ибн аль-Джунейд аль-Хаззаз) всю свою жизнь прожил в Ираке, если быть точнее, в Багдаде, где и умер в 909 г. В этом городе он получил традиционное мусульманское образование у одного из наиболее выдающихся ученых этой эпохи Абу Тхаура аль-Кальби. В мистические доктрины он был посвящен своим дядей Сари аль-Сакати и некоторыми другими учителями суфизма, такими как аль-Харис аль-Мухасиби, Мухаммед ибн Али аль-Касаб и др. При жизни, как и после смерти его фигура оказывала на суфизм огромное влияние. Его личность, его проповеди и его трактаты имели первостепенное значение для суфиев Багдадской школы. Сам он в анналах суфизма заслужил название Шайх аль-Та"ифа (учитель группы суфиев).

Сохранились 15 трактатов Джунейда, часть из которых были составлены из его переписки с несколькими суфиями из числа его современников. В них мы находим анализ некоторых вопросов духовной жизни, в частности таких явлений и понятий как сидк (правдивость), ихлас (искренность), ибада (почитание Бога в истине). Эти трактаты развивают классические сюжеты исламской духовности, например, "Трактат о божественном Единстве" (Китаб аль-Тавхид), рассматривающий этот вопрос с двух точек зрения (богословия и мистики); "Книга о божественном поглощении" (Китаб аль-фана), в которой автор изучал условия состояния выхода за пределы существования (бака); "Правила поведения для идущего по пути к Богу" (аль Адаб-муфтакир иля Аллах); "Духовное лекарство" (Дава аль-арвах) и т.д.

Что касается учения этого великого шейха, то здесь нужно остановиться на двух пунктах. Во-первых, подчеркнем еще раз, что доктрина Джунейда обусловлена полярностью шариата (буква божественного Закона, меняющегося от пророка к пророку) и хакиката (вечной духовной Истины). Теперь мы уже знаем, что эта оппозиция составляет религиозный феномен шиизма и является основой его имамологии. Джунейд противостоит экстремизму некоторых суфиев, которые из превосходства хакиката над шариатом делали вывод о бесполезности и необходимости упразднения этого последнего. Мы также знаем, что именно в этом пункте произошло расхождение между двенадцатиричным шиизмом и исмаилизмом. В этой связи интересно рассмотреть духовную ситуацию того времени в ее полноте. Эта ситуация не задается исключительно суфизмом и не объясняется через призму только суфизма.

Вторым сущностным пунктом учения Джунейда является доктрина тавхида как основа опыта мистического соединения. Несомненно, что Джунейд сознавал всю глубину этой проблемы, которой он посвятил целую книгу. Для него проблема тавхида заключается не в том, чтобы продемонстрировать Единство божественного Бытия средствами рациональных аргументов, как это делают теологи Калама, но в том, чтобы самому жить в трансцендентном Единстве Бога. Здесь уместно вспомнить хадисы 6-го Имама, рекомендовавшего своим близким медитировать над

текстами Корана до тех пор, пока они не услышат то, что нужно услышать, пока им не будет открыто то, что должно быть открыто от Того, кем должно быть открыто.

4.Хаким Термизи

Хаким Термизи или Термези (Абу Абдалла Мухаммед ибн Али аль-Хасан или аль-Хуссейн) жил в IX в. Неизвестны точные даты ни рождения, ни смерти, ни даже основные этапы биографии этого иранца из Бактрии. Все, что о нем известно - это имена его учителей и рассказ о его высылке из родного города Термеза. Известно также, что он продолжал обучение в Нишапуре. Наконец Термизи оставил нам несколько драгоценных свидетельств, касающихся своей внутренней биографии и духовной эволюции (автобиография, открытая Гельмутом Риттером). Кроме того, Термизи является автором многочисленных трактатов, по большей части дошедших до нас.

Духовное учение Термизи основано на понятии валайат (божественная дружба, близость с Богом, духовная инициация). Это подтверждает актуальность проблемы, затронутой нами во введении. Это понятие лежит в основе шиизма. Слово и явление, обозначаемые данным концептом, играют первостепенную роль в хадисах Имамов. Произведения Термизи дают нам представление о том процессе, который привел к созданию парадоксальной концепции валайата, лишенной своей основы - имамологии. Это приводит нас к двум выводам.

Во-первых, Термизи различает два вида валайата: всеобщий валайат (валайат амма) и валайат частный (валайат хасса). Он распространяет первый на всех мусульман: исповедание шахады (исламский символ веры) достаточно для того, чтобы обеспечить связь с Богом, общую для всех правоверных, принимающих пророческое Послание. Что же касается частного валайата, то он является достоянием духовной элиты, приближенных к Аллаху, входящих в общение с Ним, находящихся с Ним в трансцендентном единстве. Необходимо напомнить, что концепция двойственного валайата обязана своим возникновением именно шиизму. К сожалению, объем данной работы не позволяет нам провести здесь обстоятельное сравнение, но выше мы уже затрагивали это понятие в шиитском контексте. Исходя из этого, можно констатировать, что в суфизме Термизи произошло радикальное изменение структуры этого понятия, его "обмирщение".

Второй вывод относится к взаимосвязи валайата и пророчества (нубувват) в учении Термизи. Согласно его доктрине, валайат охватывает всю совокупность верующих, включая и пророков, т.к. валайат является источником их вдохновения и основой их пророческой миссии. Он убежден в том, что валайат сам по себе выше пророчества, т.к. он вечен и непрерывен, не привязан к определенному моменту времени как пророчество. В то время как цикл пророчества завершается вместе с пришествием последнего Пророка, цикл валайата благодаря присутствию Авлийа продолжается вплоть до конца времен.

В то же время эта схема, как бы она ни была интересна, не привносит ничего нового, чего бы не было уже в шиитской профетологии, если не считать нарушения равновесия, разбалансированности. Выше мы уже видели, каким образом идея цикла валайата, следующего за циклом пророчества, была фундаментом шиизма и его пророческой философии и как она предполагает двойной аспект, двойное измерение "вечной пророческой Истины". Эта Истина постулирует взаимозависимость профетологии и имамологии. Выводы, вытекающие из учения Хакима Термизи, позволяют говорить о том, что его философия была призвана сохранить идею валайата, лишив ее при этом своей основы. Таким образом, серьезная философская проблема валайата волновала не только шиитских авторов.

5. Халладж

Халладж, несомненно, является одной из наиболее выдающихся личностей суфизма. Его имя и репутация существенно повлияли на расширение узкого круга мусульманской духовной элиты, столь широкий отклик получила трагедия его пленения в Багдаде и судебного процесса над ним. Эта трагедия превратила его в мученика и свидетеля (шахида) мистического Ислама. Посвященная ему литература на всех мусульманских языках огромна. Благодаря работам Л. Массиньона он получил известность и на Западе. Желающих ознакомиться с трудами Халладжа мы отсылаем к книге Массиньона, т.к. намерены в этом очерке ограничиться биографией великого суфия, которая сама по себе является доктриной.

Абу Абдалла аль-Хуссейн ибн Мансур аль-Халладж, внук зороастрийца, родился в Туре, в провинции Фарс (на юго-западе Ирана) в окрестностях замка Бейза, в 857 г. Будучи еще совсем молодым, он стал учеником знаменитого суфия Сахля аль-Тустари, которого он сопровождал в ссылку в Басру. В 876 г. Халладж прибыл в Багдад, где стал учеником Амра ибн Османа аль-Макки, одного из известных духовных учителей своей эпохи. Халладж оставался при нем в течение 18 месяцев, в течение которых женился на дочери одного из его учеников. В 877 г. Халладж познакомился с Джунейдом и занялся под его руководством духовными практиками. Из рук Джунейда он принял хирку (суфийский плащ). Однако в 896 г., по возвращении из своего первого паломничества в Мекку, Халладж порвал отношения с Джунейдом и большинством суфийских шейхов Багдада. Затем он возвратился в Тустар (юго-запад Ирана), где оставался в течение четырех лет. Этот период ознаменован его растущим несогласием с традиционалистами и правоведами.

Отношения между ними стали настолько напряженными, что через четыре года Халладж снимает с себя одежды суфия и уходит в гущу народа для того, чтобы проповедовать там духовные истины. У него установились хорошие отношения с врачом-философом Разесом, реформатором-"социалистом" Джаннаби и с некоторыми представителями властей, например, с принцем Хасаном ибн Али аль-Тавди. Халладж прошел весь Иран от Хузестана (юго-запад) до Хорасана (северо-восток); он вел духовную жизнь, не обращая внимания на общепринятые правила, беспрерывно побуждая людей прислушаться к внутреннему голосу. Через пять лет Халладж совершил свое второе паломничество в Мекку, затем совершил путешествия в дальние страны: в Индию, в Туркестан вплоть до границ Китая. Он завоевал симпатию всех, мусульман и кафиров. Его называли "заступником", и многие обратились в Ислам благодаря его обаянию.

В 908 г. Халладж в третий раз прибыл в Мекку. Он оставался здесь в течение двух лет, затем окончательно обосновался в Багдаде для того, чтобы посвятить себя деятельности проповедника. Для проповедей он всегда выбирал темы большого духовного и метафизического значения. Шейх утверждал, что конечной целью не только для суфия, но и для всех живых существ является соединение с Богом, реализующееся через Любовь, требующее преобразовательного божественного действия, возвышающего душу до высшей ступени. Из-за этих окрыляющих мыслей он нажил себе много врагов. Ему противостояли доктора права, политики и даже некоторые суфии.

Богословы упрекали его за доктрину мистического соединения, которая, как считали они, смешивает божественное и человеческое и является видом пантеизма. Политики обвиняли его в попытке внести сумятицу в умы и преследовали за это. Что же касается суфиев, то они считали, что Халладжу отказало чувство благоразумия, и он в вульгарной форме разглашает божественные тайны людям, неспособным ни воспринять, ни усвоить их. Столь же суровым было и суждение шиитских эзотериков на его счет: Халладж допустил ошибку, нарушив "дисциплину аркана". В конце концов, усилиями законников и политиков, интриговавших против Халладжа, была выработана фетва. Они добились, чтобы ее объявил выдающийся багдадский правовед Ибн Дауд Исфахани. Последний провозгласил, что учение Халладжа ложно, ставит под угрозу догматы Ислама, а его автор заслуживает смертного приговора.

Халладж, арестованный аббасидской полицией, был заключен в тюрьму в 915 г. и предстал перед визирем Ибн Исой. Последний, будучи благочестивым и либеральным человеком, возражал против казни. Но это было всего лишь отсрочкой. Халладж содержался в тюрьме на протяжении восьми лет и семи месяцев. Ситуация ухудшилась с приходом к власти нового визиря Хамида, ожесточенного противника Халладжа и его учеников. Враги возобновили судебный процесс и объявили новую осуждающую фетву. Кади Абу Омар ибн Юсуф уступил их требованиям. Халладж был казнен 24 зу"ль каада 309г./27 марта 922 г.

6. Ахмад Газали и "чистая любовь"

Первое осуждение Халладжа прозвучало из уст правоведа Ибн Дауда Исфахани, и это обстоятельство свидетельствует о глубокой душевной трагедии данного факиха. Ведь Ибн Дауд Исфахани, иранец по происхождению, как свидетельствует его имя, (он умер в 909 г., в возрасте 42 лет) является, между прочим, автором потрясающей книги на арабском языке, толкующей

платоновскую теорию любви (Китаб аль-Зухра, "Книга Венеры", иногда это заглавие читают как Китаб аль-Захра, "Книга цветов"). Это рапсодия в стихах и в прозе, восхваляющая знаменитый идеал платонической любви, описанной как любовь одритов. Судьба автора книги соответствует судьбе прославленных поэтов из идеального южноаравийского племени, жившего на границе Йемена, легендарного народа Бану Одра ("девственников"), чрезвычайно целомудренных людей, "умиравших, когда они влюблялись". В своей рапсодии автор дает рассмотрение платоновского мифа, изложенного в диалоге "Пир", заключая его словами: "Сообщают также, что Платон сказал: Я не понимаю, что такое любовь, но я знаю, что это божественное безумие (джунун илахи), которое нельзя ни прославлять, ни хулить".

Халладж также проповедовал учение любви. Несмотря на это Ибн Дауд осудил его. Для того чтобы понять эту трагедию, необходимо осмыслить всю ситуацию. Ее проясняют постхалладжевские мистики Ахмад Газали и Рузбехан Бакли из Шираза (ум. в 1209 г.), бывший одновременно "платоником" и автором, прокомментировавшим и дополнившим Халладжа. Можно говорить об амбивалентности и о двусмысленности этого исламского платонизма, о его двойственной позиции по отношению к пророческой религии, т.к. есть два способа понять его и жить согласно его заветам. То, что называют "теофанизмом" Рузбехана представляет собой герменевтику пророческого смысла Красоты, тавиль, являющийся здесь актом объединения захира (явленного) и батина (скрытого смысла). Для Ибн Дауда (экзотерика, захири) этот скрытый смысл остается закрыт. Для Рузбехана скрытый смысл человеческой Формы - это изначальная теофания. Аллах открывает себя в адамической Форме, небесном Антропосе, вызванном из предвечности и являющемся его собственным Образом. Вот почему Халладжу особенно нравились знаменитые стихи Халладжа: "Хвала Тому, кто проявил свою человечность как тайну своей божественности, сияющей в лучах славы", и выстроил на основе этой тайны связь между человеческой любовью и любовью божественной. Ибн Дауд не мог этого одобрить и стал противником Халладжа.

Объем данной книги не позволяет привести здесь ни последних слов Ибн Дауда, ни финальных строк "Жасмина Верных любви" Рузбехана, но можно сказать, что и одни и другие совершенно адекватно выражают отношение и судьбу этих двух "платоников" Ислама. Платоник Ибн Дауд так же как и теологи (нео-ханбалиты) отвергал ташбих, придание Богу человеческого образа, радикально компрометирующее трансцендентность абстрактного монотеизма, т.е. защищал чисто экзотерическую концепцию Тавхида. Некоторые суфии также отвергали всякую возможность говорить об эросе применительно к Богу. Другие рассматривали влюбленного одрита как образец для мистика, влюбленного в Бога. В этом случае имеет место перенос любви с человеческого объекта на объект божественный. Для "платоника" Рузбехана этот благочестивый перенос представляет собой одновременно ловушку. Между пропастями ташбиха и та"тиля (абстракционизма) можно пройти только путем человеческой любви. Теофаническое восприятие привело Рузбехана к профетологии Красоты.

Здесь необходимо упомянуть о концепции "Верных любви", нашедших в Рузбехане законченный образец. Триединство любовь-влюбленный-возлюбленный становится тайной эзотерического Тавхида. Трагедия Ибн Дауда Исфахани заключалась в неспособности почувствовать эту тайну, пропустить через себя это триединство. Ахмад Газали и Фарид Аттар полагали, что если влюбленный видит себя в Возлюбленном, то и Возлюбленный соответственно может созерцать себя и собственную красоту только во взгляде влюбленного. В доктрине чистой любви Ахмада Газали влюбленный и возлюбленный растворяются в единстве чистой субстанции любви.

Ахмад Газали (ум. в 1126 г. в Казвине, Иран) был братом великого богослова Абу Хамида Газали, на которого он оказал, вероятно, какое-то влияние, но "не смог передать ему эту страсть чистой любви, безутешной страсти, буквально прожигающей страницы его книг" (Л. Массиньон). Маленькая книга, настоящий молитвенник любви, написанный на лаконичном и сложном персидском, которую Ахмад Газали озаглавил "Интуиции Верных любви" (Саваних аль-ошшак), имела значительное влияние. Рапсодическая композиция, последовательность коротких глав, слабо связанных друг с другом затрагивает исключительно тонкие психологические проблемы. Как писал Гельмут Риттер (ему мы обязаны великолепным изданием этого текста), "трудно найти

произведение, в котором психологический анализ достигает такой интенсивности". Здесь мы приводим перевод двух пассажей.

"Поскольку любовь действительно существует, влюбленный становится пищей для возлюбленного; Возлюбленный не может стать пищей для влюбленного, поскольку недостижим для него... Бабочка, влюбившаяся в пламя, питается, находясь на расстоянии, его светом. Это знак-глашатай утреннего озарения, зовущего и ласкового. Однако до того, пока она не сольется с ним, ей нужно продолжать полет. Когда же она его достигнет, то не ей придется стремиться к пламени, но пламя будет возрастать в ней. Не пламя является ее пищей, но она является пищей пламени. В этом заключается мистерия. На краткое мгновение она становится своим собственным Возлюбленным (потому, что в тот момент она и есть пламя). И это мгновение совершенства." (гл. 39)

"Высок замысел любви, ведь он помещает Возлюбленного на самое возвышенное место. Это исключает уловление Возлюбленного сетью союза. Именно по этому случаю, Он сказал Иблису (Сатане): На тебе мое проклятие (Коран 38.78), тот ответил: "Я свидетельствую о Твоей Славе". (38.83) Он хотел сказать: я люблю в Тебе Твое величие, столь высокое, что никто неспособен до Тебя подняться и никто Тебя недостоин. Ведь если кто-то или что-то было бы тебя достойно, то это было бы умалением твоей Славы". (гл. 64) Отсюда берет начало знаменитая тема Сатаны, "проклятого за любовь".

Невозможно разделить имена Ахмада Газали и его любимого ученика Айн аль-Кузата Хамадани, казненного в возрасте тридцати трех лет (1131 г.) он повторил трагическую судьбу Халладжа и предвосхитил Сухраварди, шейха аль-Ишрак. Айн аль-Кузат был одновременно юристом и мистиком, философом и математиком. Один из его трактатов (Тамхидат), особенно богатый вариациями на тему мистической любви и развивающий учение Ахмада Газали, был детально прокомментирован индийским суфием XV в. Сейидом Мухаммедом Хуссейни Гисударазом. "Божественная слава сияет в лучах господства. Калам сохранился, но исчез писец." "Бог слишком трансцендентен для того, чтобы быть познанным пророками, тем более другими."

Здесь нельзя не упомянуть Маджду ибн Адама Сана"и (ум. около 1150 г.), автора дидактической поэмы на фарси. Наиболее интересным из его произведений является поэма, озаглавленная "Поход людей к месту своего Возвращения" (Сайр аль-ибад ила"ль-Ма"ад), написанная в форме рассказа от первого лица и повествующая о странствии исламских неоплатоников в космосе. Это мистическое путешествие осуществляется под руководством олицетворенного Интеллекта (того или вернее той, которую участники кружка Fedeli d"amore[36] под руководством Данте называли Madonna Intelligenza). Этой теме посвящен и "Рассказ Хайй ибн Якзана" Авиценны, мистические рассказы в прозе Сухраварди и вся литература, развивающая тему Мираджа. По аналогичной схеме были написаны дополняющие их эпопеи на персидском языке, принадлежащие перу Фаридаддина Аттара, Ассара из Тебриза, Джами и других менее известных авторов.

Эти очень краткие заметки призваны помочь читателю войти в то, что называется "метафизикой суфизма". Рузбехан из Шираза подводит нас к вершине, представленной его более молодым современником Мухиддином Ибн Араби, которому принадлежит Сумма мистической теософии, остающаяся монументом исламской мысли, не имеющим себе равных. Мы уже оставили позади эллинизированных философов. Пересекались ли их пути с метафизикой суфизма? Или их цели были настолько различны, что можно оправдать сарказм некоторых суфиев, констатировавших немощь философов, их неспособность "встать на правильный путь"? Ответом на это явилось появление творчества Сухраварди и рождение школы ишраки, в которой глубокая философская культура неотделима от истории духовности.

[36] верные любви (ит.)

VII. СУХРАВАРДИ И ФИЛОСОФИЯ СВЕТА

1. Возрождение мудрости древней Персии.

Этот очерк поможет справедливо оценить важность творчества Шихабиддина Яхьи Сухраварди, называемого не иначе как шейх аль-Ишрак. В идеальной топографии его философия располагается на перекрестке дорог. Сухраварди покинул этот мир ровно за семь лет до Аверроэса. В этот момент в западной части исламского мира "арабский перипатетизм" находит свое последнее и законченное выражение в творчестве Аверроэса настолько, что западные историки, досадно путая перипатетизм Аверроэса и философию в целом, долго считали, что судьба философии в Исламе закончилась вместе с Аверроэсом. Однако, в это же время на Востоке, а именно в Иране, произведения Сухраварди осветили новый путь, по которому многие философы и духовные лица идут вплоть до наших дней. Выше уже было сказано о том, какие причины привели к фатальным ошибкам и исчезновению латинского авиценнизма. В Иране авиценнизм выжил благодаря включению в духовный горизонт творчества Сухраварди.

Личность Сухраварди (не путать с суфийскими омонимами Омаром и Абу"ль Наджибом Сухраварди) предстает перед нами во всем обаянии юности, т.к. трагическая судьба вырвала его из круга живущих в расцвете сил, когда он был наполнен новыми задумками и проектами: ему было 36 лет (38 лунных лет). Он родился в 1155 г. на северо-западе Ирана, в древней Мидии, в Сухраварде, городе, который еще процветал к моменту вторжения монголов. Совсем молодым он учился вначале в Мараге, в Азербайджане, затем в иранской столице Исфахане, где продолжала жить авиценновская традиция. Несколько лет он провел на юго-востоке Анатолии, где был хорошо принят сельджукидскими принцами Рума. Наконец, он оказался в Сирии, куда не должен был приезжать. Доктора права инициировали процесс против него. Ничто не могло его спасти от обвинений фанатика Салахаддина (Саладин крестовых походов[37]), несмотря на дружбу с его сыном аль-Маликом аль-Захиром, наместником Алеппо, ставшим позже близким другом Ибн Араби. Юный шейх умер таинственным образом в крепости Алеппо 29 июля 1191 г. Биографы называют его шейх мактуль (убитый, приговоренный к смерти). Его ученики предпочитают называть его Шейх шахид, шейх-мученик.

Чтобы сразу же понять направленность его произведений, необходимо внимательно отнестись к заглавию его главной книги: Хикмат аль-Ишрак, "Рассветная теософия", определяемая как возрожденная мудрость древней Персии. Основателями этой доктрины шейх считал Гермеса, Платона и Зороастра-Заратустру. С одной стороны, существует герметическая мудрость (уже Ибн Вахшья говорил об Ишракийун как о классе жрецов, история которых восходит к сестре Гермеса). С другой стороны, объединение Платона и Зороастра, которое на Западе, на заре Ренессанса осуществил византийский философ Гемист Плетон, уже в XII в. было характерной чертой иранской философии.

Понятия "Рассвета" (Восхода, Востока) и "рассветной теософии" наполнены сугубо сухравардийским содержанием. Мы уже упоминали выше проект "восточной философии",

---

[37] Саладин, курд по происхождению, служил под началом Нураддина Махмуда Зенги. Последний отправил Саладина и его дядю Ширкуха в Египет, где происходила междоусобная борьба, доставлявшая предлог для вмешательства. Друг и союзник постепенно превратился в завоевателя. В 1169 г., после смерти Ширкуха, Саладин стал фактическим обладателем Египта, хотя последний фатимидский халиф умер только через два года. В сентябре 1171 г. Саладин велел прочесть хутбу на имя аббасидского халифа Мустади вместо Фатимида Адида, лежавшего на смертном одре. Так Египет вновь стал суннитским. В 1176 г. покорил Мосул и стал властителем Месопотамии. Прославился своими победами в войнах с крестоносцами. В 1183г. уничтожил флот христианских пиратов. В 1187 г. разбил крестоносцев при Хиттине и взял Иерусалим. В 1190-1191 гг. выдержал осаду Акры. Умер в 1193 г. Фанатичная приверженность султана Саладина суннитской ортодоксии и его нетерпимость к философским вольностям, может быть., объясняются страхом за власть. Ведь он узурпировал египетский престол у законных халифов-исмаилитов.

выдвинутый Авиценной. Сухраварди читал "тетради", в которых была изложена "Логика восточных людей" и был знаком с фрагментами сохранившейся до его времени книги Китаб аль-Инсаф. Более того, общим для Авиценны и Сухраварди является понятие "Востока", впервые появляющееся в "Рассказе Хайй ибн Якзана". Шейх аль-Ишрак знал это очень хорошо, если в своих символических рассказах о духовной инициации фактически изложил авиценновское повествование ("Рассказ о западном изгнании"), но отправным пунктом сделал то место, где прерывается рассказ Авиценны. То, чем он остался неудовлетворен в символическом рассказе, соответствует тому, чем он остался не удовлетворен в дидактических фрагментах. Авиценна создал проект "восточной философии", но из-за роковой причины его проект был обречен на ошибку. Изучением своей собственной книги шейх аль-Ишрак приглашает желающих быть инициированными в "рассветную мудрость". По причинам, о которых здесь пришлось бы слишком долго говорить, оппозиция, устанавливаемая между "восточной" философии Авиценны и философией "озарения" Сухраварди основана на неудовлетворительном знании текстов.

Что же до причин, по которым Авиценна не смог реализовать свой проект "восточной философии", то Сухраварди объясняет их игнорированием принципа, "восточного истока" (асль машрики). Авиценна не знал, что этот исток находится в творениях Мудрецов древней Персии (Хосрованидов) и представляет собой теософию, божественную мудрость по преимуществу. Шейх пишет: "Было среди древних персов сообщество, управлявшееся Аллахом; именно под Его водительством были наиболее почитаемые Мудрецы, во всем отличавшиеся от магов (Маджуси). Их высокое учение о Свете, учение, подтвержденное опытом Платона и его предшественников, я изложил в моей книге, озаглавленной "Восточная теософия" (Хикмат аль-Ишрак), я всего лишь продолжатель их начинания".

Здесь прослеживается духовная преемственность. Садра Ширази говорит о Сухраварди как о "руководителе школы Восточных мудрецов" (машрикийун), "обновителе учений Мудрецов Персии, касающихся принципов Света и Мрака". Эти Восточные мудрецы также характеризуются как платоники. Шариф Гургани определяет Ишракийун или Машрикийун как "философов, учителем которых является Платон". Абу"ль Касим Казеруни (ум. в 1606 г.) отмечает: "Так же как Фараби обновил философию перипатетиков и по этой причине был удостоен титула Magister secundus, так же и Сухраварди возродил и обновил философию Ишракийун в своих многочисленных книгах и трактатах". Короче говоря, признается контраст между Восточными мудрецами (Ишракийун) и перипатетиками (Машшаун). Термин "персидские платоники" обозначает людей, переосмысливших платоновские архетипы в терминах зороастрийской ангелологии.

Эту основную мысль Сухраварди развивает в огромном количестве работ (49 названий), невероятно большом, если вспомнить, сколь коротка была его жизнь. Ядро этих трудов составляет большая догматическая трилогия, включающая в себя Логику, Физику и Метафизику. Здесь освещены все темы перипатетиков. Обусловлено это тем, что, по мнению Сухраварди, сначала необходима пропедевтика, поскольку для человека, стремящегося ступить на духовный Путь, необходимо солидное философское образование. Верно, что многих удовлетворяет уже учение перипатетиков, но для более глубоких натур необходимо освободить Путь, заваленный бесполезными дискуссиями перипатетиков и Мутакаллимун, схоластов Ислама. В этих трактатах проясняется глубокая мысль автора, но их изучение надо начинать с введения, Китаб Хикмат аль-Ишрак. Вокруг тетралогии, которую формирует эта книга вкупе с тремя предыдущими, организуется весь ансамбль малых произведений, дидактических трудов на арабском и персидском языках. Этот ансамбль дополняется циклом символических рассказов, о которых мы уже упоминали. Они написаны большей частью на персидском и, согласно плану духовной педагогики, выработанному шейхом, служат темами для подготовительных размышлений и медитаций. Все собрание сочинений Сухраварди венчает "Книга часов", сборник псалмов и молитв для инвокации световых существ.

Все творчество Сухраварди вытекает из личного опыта, который сам философ охарактеризовал как "обращение, произошедшее в юности". Свою философскую карьеру он начал тем, что взял под защиту небесную физику перипатетиков, ограничивавших количество Интеллектов, световых существ десятью (или пятьюдесятью пятью). Однако во время

экстатического видения эта замкнутая духовная вселенная расцвела и расширилась, показав ему множество "световых существ, которых созерцали Гермес и Платон, и их небесные излучения, источники Света Славы и Господства Света (Рай ва Хоррех), глашатаем которых был Заратустра и к которым в духовном стремлении вознесся благословенный Кай Хусрау".

Экстатическая исповедь Сухраварди отсылает нас к одному из фундаментальных понятий зороастризма: Хварне, Свету Славы (по-персидски Хоррех). Только отсюда может исходить понимание понятия Ишрак, структуры мира, заданного этим понятием и определяемой им формы духовности.

2. Восток Светочей (Ишрак)

Анализируя упоминания Сухраварди и его непосредственных комментаторов, можно отметить, что понятие Ишрак (отглалгольное существительное, обозначающее блеск, сияние Солнца при рассвете) проявляется в тройном аспекте: 1) Ишрак - это источник мудрости, теософии; он является одновременно озарением и откровением (зохур) бытия и актом сознания, приоткрывающим его, выводящим его к проявлению (ср. с греческим файноменон). Так же как в чувственном мире этот термин означает утренний блеск, первое сияние звезды, так же на умопостигаемом Небе души он означает епифанию знания. 2) Впоследствии под Ишраком стали понимать рассветную философию или теософию, учение, основанное на Присутствии философа при утреннем появлении умопостигаемых Светочей, проникновении их сполохов в души в состоянии забвения тела. Таким образом, речь идет о философии, основанном на внутреннем видении и мистическом опыте, на знании, восходящем к Востоку чистых Интеллектов, на восточном знании. 3) Этот термин может означать и теософию Восточных людей (Ишракийун=Машрикийун), т.е. Мудрецов древней Персии не только по причине их локализации на земной поверхности, но и потому, что их знание было восточным. Источным. Базируясь на внутреннем откровении (кашф) и мистическом видении (мошахадат). Таким же было и знание древнегреческих Мудрецов за исключением учеников Аристотеля, основывавшихся только на дискурсивном размышлении и логической аргументации.

Наши авторы никогда не разделяли искусственного противостояния, установленного Наллино между "философией озарения" Сухраварди и идеей "восточной философии" Авиценны. Термины ишракийун и машрикийун фактически тождественны. Нужно было бы, конечно, установить единый термин "восточно-озаряющий" в том смысле, что речь идет о знании восточном, поскольку оно является Восходом познания (ср. с терминами Aurora consurgens, Cognitio matutina). Для того чтобы описать это знание Сухраварди обращается к периоду своей жизни, когда проблема познания мучила его и казалась при этом неразрешимой. В одну из ночей, во сне или в промежуточном состоянии между сном и бодрствованием, перед ним явился Аристотель, имевший с ним скрупулезный разговор. Этот диалог воспроизведен на страницах одной из его книг (Тальвихат).

Однако Аристотель, с которым встретился Сухраварди - это Аристотель платонизированный. Его первый ответ на вопрос шейха звучал так: "Пробудись в самом себе". Затем началась инициация в самопознание, как в знание, не являющееся ни продуктом абстракции, ни репрезентацией объекта посредством формы (сурат), вида, но Знанием, самотождественным душе, личной субъективности, экзистенции (анаийат), тому, что в сущности и является жизнью, светом, эпифанией, самопознанием (хайат, нур, зохур, шоур, би-дхати-хи). В противоположность репрезентативному знанию, которое есть знание абстрактное или логическое (ильм сури) речь идет о знании присутственном, интуитивном, абсолютно истинном с онтологической точки зрения (ильм ходури, иттисали, шохуди), озарении присутствия (ишрак ходури), которое душа как световое существо совершает, поднимаясь зарей над своим объектом; она вводит его в присутствие, представая перед ним. Ее собственная эпифания для себя - это Присутствие этого присутствия. Именно в этом заключается Присутствие эпифаническое или рассветное (ходур ишраки). Истина всякого объективного знания приводит к тождеству познаваемого объекта и познающего субъекта. Это справедливо для всех световых существ всех миров и промежуточных миров: с помощью акта самопознания они становятся понятными друг другу. То же самое справедливо и по отношению к человеческой душе в той мере, в какой она освобождается из

Мрака "западного изгнания", т.е. из материального подлунного мира. Отвечая на последние вопросы шейха, Аристотель говорит, что исламские философы и в тысячной степени не приблизились к Платону в понимании основ. Затем, коснувшись великих суфиев Абу Язида Бастами и Сахля Тустари, он объявляет: "Да, они были философами в подлинном смысле этого слова." Рассветная теософия, таким образом, начинает синтез философии и суфизма, отныне неотделимых друг тот друга.

Эти "рассветные всполохи" приводят нас к своему Источнику, изначальному Пламени, существование которого Сухраварди подтверждает своим видением, открывшим ему "рассветный источник". Этот "Свет Славы" Авеста определяет словом Хварна (персидское Хоррех, пехлевийское Фарр, Фаррех). В космологии и антропологии маздеизма она (Хварна) несет базовую функцию. Она представляет собой пламенное величие световых существ; она также является энергией, генерирующей бытие каждого существа, его жизненным Огнем, его "личным Ангелом" и его судьбой (на греческий язык это слово переводится двумя терминами - Докса и Тюхе). Сухраварди представляет ее как вечное излучение Света Светочей (Нур аль-анвар); его господствующую силу, освещающую всю совокупность происходящих из нее световых существ, дающую им вечное бытие (тасаллот ишраки). Идея этой побеждающей силы, этой "победоносности" (перозих на фарси) объясняет имя, которое Сухраварди дал Светочам господства: Анвар кахира, "победоносные", господствующие, архангелические ("михаиловы", т.к. архангел Михаил является Ангелом победы).

Благодаря этой "победоносности" из Света Светочей исходит световое существо, являющееся первым Архангелом, которое наш шейх называет зороастрийским именем Бахман (Воху Мана, первый из зороастрийских Амахраспандов или Архангелов). Отношения, устанавливающиеся между Первой Эманацией и Светом Светочей являются архетипическими отношениями между первым Влюбленным и первым Возлюбленным. Эти отношения распространяются на все состояния бытия, образуя пары существ. Они представлены полярностью господства и любви (кахр и мухаббат, ср. с нео-Эмпедоклом Ислама) или полярностью озарения и созерцания, независимости (истигна) и подчинения (факр) и т.д. Отсюда многочисленные умопостигаемые "измерения", которые, входя в композиции друг с другом, разбивают "двухмерное" пространства (необходимого и возможного) авиценновской теории иерархических Интеллектов. Порождая друг друга своими излучениями и отблесками, ипостаси Света становятся бесчисленными. За пределами неподвижных Сфер астрономии Птолемея и перипатетиков существуют бесчисленные чудесные миры. На Западе расцвет астрономии упразднил ангелологию. На Востоке, напротив, ангелология повлекла за собой расширение узких, удушающих астрономию рамок.

3. Иерархия миров

Троичная иерархия определяет мир этих Чистых Светочей. После отношений, изначально установившихся между Светом Светочей и первой световой эманацией из мультипликации умопостигаемых "измерений", входящих между собой в различные сочетания, образуется мир Изначальных Светочей-господств. Являясь друг для друга порождающими причинами, они формируют нисходящую иерархию, которую Сухраварди называет "порядком долготы" (табакат аль-Туль). Это мир Архангелов, верховных господствующих светочей (Усуль А"лаун), "мир Матерей" (Уммахат, не путать с употреблением этого термина применительно к Элементам). Эта иерархия архангелического мира Матерей приходит к бытию двойственным образом.

С одной стороны, их позитивные измерения (господство, независимость, активное созерцание) порождают новый Порядок архангелов, не являющихся причинами друг для друга, но интегрированных в иерархию Эманации. Эти Светочи формируют "Порядок широты" (табакат аль-Ард); это Архангелы-архетипы или "повелители видов" (арбад аль-анва), тождественные архетипам Платона. Сухраварди дает им имена зороастрийских Ангелов (Изад). В числе этих Ангелов "широтного Порядка" фигурирует и Ангел человечества, Святой Дух, Джебраил, активный Интеллект фаласифа.

С другой стороны, "негативные" умопостигаемые измерения "широтного Порядка" (подчинение, пассивное озарение, любовь как покорность) порождают общую для них неподвижную небесную Сферу. Расположенные на ней бесчисленные звездные индивидуации

являются (как и в схеме Авиценны, где каждая небесная сфера соответствует Интеллекту, из которого она эманирует) материальными эманациями ангелов (здесь речь идет еще о субтильной небесной материи). Однако материальность, пусть даже и тонкая, придает им частицу небытия, так что у них возникает иллюзия фиктивной изоляции от Принципа, Света светочей. Наконец, из этого второго порядка Архангелов эманирует новый Порядок Светочей, посредством которых Архангелы-архетипы управляют Видами. Это Ангелы-Души, Animae caelestes и Animae humanae ангелологии Авиценны. Сухраварди определяет их словом, взятым из лексикона древнего иранского рыцарства: Светочи-Эспахбады (командующие армиями); здесь можно провести параллель с гегемониконом стоиков.

Здесь в самых общих чертах описана ангелология Сухраварди, опрокидывающая физическую, астрономическую и метафизическую картины мира Фараби и Авиценны. Теперь уже не Сфера луны, как это было у перипатетиков, отграничивает небесный мир и материальный мир становления. Наоборот, неподвижная Сфера звезд символизирует границу между ангельским миром Света и Духа (Рухабад) и темной материальной вселенной барзах. Это слово в эсхатологии означает безвременье, междувременье, а в космологии промежуточный мир (воображаемый мир, mundus imaginalis). В философии Ишрак Сухраварди оно имеет более общий смысл, обозначая все телесное, экран и интервал, сами по себе являющиеся Ночью и Мраком.

Концепт, соответствующий термину барзах, является основой всей физики Сухраварди. Барзах - это чистый Мрак; он может существовать лишь когда Свет уходит из пространства. Это не виртуальный свет в потенции, дюнамис в аристотелевском смысле; барзах по отношению к Свету представляет собой чистую негативность (ариманическую негативность, как ее понимает Сухраварди). Было бы глубоким заблуждением помещать эту негативность в основу какого-либо позитивного явления. Всякий вид - это "икона" своего Ангела, результат теургического действа, проведенного им над барзахом, который сам по себе есть абсолютная смерть и кромешная ночь. Это световое действие Ангела, однако, этот свет не входит в гилеморфическую композицию с Мраком, не сплавляется с ним. Отсюда вся критика, которой Сухраварди подвергает перипатетические понятия бытия в потенции, материи, субстанциальных форм и т.д. Его физика, конечно, обусловлена схемой маздеистской космологии, делящей мир бытия на менок (небесный, субтильный) и гетик (земной, плотный), но интерпретация этой схемы шейхом развивается скорее в манихейском ключе. Такое восприятие мира влияет и на метафизику, являющуюся у Сухраварди метафизикой сущностей; существовать, по Сухраварди, - это способ воспринимать (и"тибар) сущность, чтойность, ничего к ней не добавляя. Выше уже было отмечено, что Садра Ширази дал "экзистенциалистскую" версию Ишрака, отдав в своей метафизике предпочтение существованию перед сущностью.

3.Таким образом, схема вселенной у Сухраварди подразделяется на четыре плана: 1) существует мир чистых Интеллектов (архангелических Светочей двух первых порядков, Интеллектов-херувимов, "Матерей" и Интеллектов-архетипов); это мир Джабарут. 2) Существует мир Светочей, управляющих телами ("крепость", сисийа), мир небесных Душ и человеческих Душ; это мир Малакут. 3) Существует двойной барзах, конституированный небесными Сферами и миром подлунных Элементов; мир Мульк. 4) Существует мир образов (алам аль-митхаль). Это промежуточный мир между умопостигаемым миром световых существ и чувственным миром; воспринимающий его орган соответствует активному Воображению. Это не мир платоновских идей (Мотхоль Ифлатунийа), но мир Форм и Образов в "отрешенном" состоянии (мотхоль муаллака); данное выражение подразумевает, что эти образы не имманентны материальному субстрату (как, например, красный цвет имманентен красному телу), но являются местами епифании (мазахир), где они манифестируются как образ, "подвешенный" в зеркале. Это мир, который по богатству и разнообразию не уступает чувственному миру, но находящийся в субтильном состоянии, мир автономных Форм и Образов, являющийся порогом Малакут. Здесь расположены мистические города Джабалка, Джабарса и Хуркалья.

Сухраварди, кажется, был первым, кто обосновал онтологию этого промежуточного мира. Позже эта тема была подхвачена и дополнена всеми мистиками и гностиками Ислама. Это тема первостепенной важности. Она особенно важна для перспективы посмертного существования человека. Алам аль-митхаль несет тройственную функцию: через него совершается воскресение,

т.к. именно в нем сосредоточены "субтильные тела"; с его помощью обретают подлинность прозрения пророков и все визионерские опыты; следовательно, выполняется тавиль, толкование, возводящее данные коранического Откровения к их духовному истоку. Без него они будут лишь аллегорией. В этом промежуточном мире разрешается конфликт между философией и богословием, знанием и догадкой, символом и историей. Нет нужды более выбирать между спекулятивной диктатурой философии и авторитарным господством богословия. "Рассветная" теософия открывает третий путь.

Этот мир образного сознания Садра Ширази интегрирует в Малакут, вот почему вселенная у него разворачивается в трех планах. На примере же аверроизма можно наблюдать к чему приводит потеря этого промежуточного мира. Здесь проходит линия раскола между Востоком, где доминирующим стало влияние Сухраварди и Ибн Араби и Западом, где "арабская перипатетика" трансформировалась в "политический аверроизм". Историки привыкли видеть в аверроизме последнее слово "арабской философии", "арабизма", но совсем упустили из виду "исламскую философию", наполненную догадками и прозрениями.

4. Западное изгнание

Смысл символических рассказов Сухраварди об инициации открывается в перспективе промежуточного мира. Их драма разворачивается в алам аль-митхаль. Здесь трагедия личной истории мистика переносится в пространство сверхчувственного мира, мира душевных событий, т.к. автор, оперируя со своими собственными символами, внезапно открывает смысл символов божественного Откровения. Речь идет не об аллегориях, но о тайной священной истории, непостижимой обычными чувствами и свершающейся в мире Малакут, которая и определяет в конечном счете внешние и преходящие события.

Яснее всего это становится на примере произведения, озаглавленного "Рассказ о западном изгнании" (Киссат аль-гурбат аль-гарбийа). "Рассветная" теософия призывает гностика осознать свое "западное изгнание". Это сознание того, что барзах как "Запад" противостоит "Востоку Светочей". Это рассказ об инициации, приводящей мистика к своему истоку, к своему Востоку. Реальное событие, происходящее во время инициации, предполагает автономное существование mundus imaginalis (мира образов) и ноэтическую полноценность образного сознания. На этом примере становится особенно понятно, как и почему, лишаясь этого мира и этого сознания, образное вырождается в воображаемое, а символический рассказ - в роман.

"Рассветного" гностика занимает великое предприятие возвращения к себе. Теософ-ишраки - это человек, который не отделяет философское исследование от духовной реализации. Мулла Садра на страницах своего огромного комментария к произведению Кулайни (Кафи, одному из фундаментальных шиитских трудов), характеризует духовность Хокама Ишракийун (восточных теософов) как своего рода барзах, соединяющий метод суфиев, стремящихся к внутреннему очищению, и метод философов, стремящихся к чистому знанию. Согласно Сухраварди, мистический опыт без предварительной философской подготовки может представлять собой большую опасность, но и философия, не ведущая к личной духовной реализации, является всего лишь пустышкой. Неслучайно, что книга, являющаяся путеводителем "рассветных" философов (Китаб Хикмат аль-Ишрак) начинается с реформы логики для того, чтобы завершиться моментом экстаза. В том же ключе разворачиваются и некоторые другие книги философа.

В предисловии автор классифицирует Мудрецов, Хокама, одни из которых в равной степени владеют спекулятивным знанием и духовным опытом, другие же преуспели в первом, но потерпели неудачу во втором. Хаким илахи (этимологически теософос, Мудрец Божий) - это тот, кто преуспел как в первом, так и во втором. Он - хаким мута"аллих (идея та"аллух соответствует греческому теозис). Вот почему все рассматриваемые нами философы, говорят о том, что теософия ишраки по отношению к философии является тем же, чем суфизм является по отношению к Каламу. Многозначительна духовная генеалогия, приводимая Сухраварди. С одной стороны, семена, посеянные древнегреческими мудрецами (досократиков, пифагорейцев, платоников) дали всходы в трудах суфиев Зу"ль Нуна Мисри и Сахля Тустари; с другой стороны, семена мудрости древних персов взошли в трудах суфиев Абу Язида Бастами, Халладжа, Абу"ль Хасана Харакани. Может быть этот взгляд и не верен методологически, но он достаточно

красноречиво отражает мнение автора. Он подтверждает, что после Сухраварди в высокой духовности Ислама суфизм становится неотделим от философии, даже если занимались хикмат илахи люди, никогда не принадлежавшие к определенному тарикату.

Все это говорит о том, что усилия Сухраварди в пространстве исламской мысли носили одновременно реформаторский и творческий характер. Если ограничивать Ислам только религией буквы и закона, то эти усилия могут показаться "бунтом". Удивительно, что некоторые историки видят в творчестве Сухраварди, как и в произведениях исмаилитов, других шиитских гностиков и школы Ибн Араби только этот аспект. Напротив, если рассматривать Ислам в духовной целостности (охватывающий шариат, тарикат и хакикат), то отважное усилие Сухраварди располагается на вершине такой духовности и подпитывается ею. Духовный смысл коранического Откровения объясняет и трансформирует речения пророков и мудрость прежних, доисламских культур, проявляя их скрытый смысл. Этот интегральный духовный Ислам совпадает с изначальным шиизмом. Между теософами-ишракийун и шиитскими теософами существует предустановленное согласие. Еще до появления Исфаханской школы, великими представителями которой были Мир Дамад и Мулла Садра, это согласие заметно у Ибн Аби Джомхура (он оказал заметное влияние на существующую до наших дней шайхитскую школу). Это неслучайно, ведь усилия всех перечисленных мыслителей были направлены на открытие батина, эзотерики, внутреннего и духовного смысла. Отсюда и отторжение этими мыслителями абстрактных и стерильных дискуссий Мутакаллимун. Усилия Сухраварди были направлены на то, чтобы объединить философию и суфизм, усилия Хайдара Амоли (XIV в.) и исмаилитов посталамутской эпохи были направлены на то, чтобы объединить шиитов и суфиев, забывших о своих истоках и своем призвании. Труды этих мыслителей позволяют понять истинный смысл концептов хикмат илахийа (теософии) и ирфан-э шии (шиитского гнозиса).

Сухраварди венчает свою иерархию Мудрецов человеком, одинаково глубоко постигшим философию и духовный опыт. Того самого полюса (Кутба), часто выступающего инкогнито, непознанным людьми, без присутствия которого мир прекратит существование. Эта тема является также одной из главных тем шиизма (см. встречу Комайля ибн Зияда с 1-м Имамом). "Полюс полюсов", согласно понятиям шиитов, - это и есть Имам. Его существование инкогнито предполагает шиитскую идею гайбата (сокрытия Имама) и идею цикла валайата, следующую за циклом пророчества, непосредственно вслед за "Печатью пророков". Как мы уже знаем, валайат в Исламе есть не что иное как перманентное "эзотерическое пророчество" (нубувват батинийа). Таким образом, доктора права из Алеппо были не совсем неправы. Ведь Сухраварди был приговорен к смерти за инкриминировавшийся ему тезис о том. что Господь может и в наше время создавать пророков. Однако у шейха аль-Ишрак речь шла не о пророке-законодателе, но о нубувват батинийа, что свидетельствует о криптошиизме этого мыслителя. Всей своей жизнью и гибелью за идеалы пророческой философии Сухраварди испил до конца чашу "западного изгнания".

5. "Ишракийун"

Ишракийун подхватили духовное наследие Сухраварди, продолжающее жить в Иране и в наши дни. Первым из Ишракийун был Шамсуддин Шахразури, получивший посвящение непосредственно из рук Сухраварди. Парадокс заключается в том, что об этом мыслителе, написавшем "Историю философов" с подробными биографиями своих коллег, мы не знаем почти ничего. Мы знаем, что, когда Сухраварди находился в заключении в крепости Алеппо, с ним делил камеру юноша по имени Шамс. Сомнительно, однако, что речь шла о том же самом Шамсуддине, ведь Шахразури умер в последней трети XIII в. Как бы там ни было, мы обязаны Шахразури комментариями на две книги Сухраварди, сопровождающимися личными дополнениями: комментарием к "Книге объяснений" (Тальвихат) и комментарием к "Рассветной теософии" (Китаб хикмат аль-ишрак). Этим он указал неоценимую услугу своим последователям: Ибн Каммуне (ум. в 1284 г.) и Кутбиддину Ширази (ум. в 1295 г.).

Шахразури принадлежат три произведения: 1) "История философов", включающая в себя жизнеописания философов, предшествующих исламской эпохе и исламских философов; в данной книге содержится наиболее полная на сегодняшний день биография Сухраварди; 2) "Книга

символов" (Китаб аль-ромуз), вдохновленная неопифагорейскими мотивами; 3) Огромная философская и богословская энциклопедия, озаглавленная "Трактаты о божественном древе и тайнах премудрости божией" (Раса"ил аль-шаджарат аль-илахийа ва"ль-асрар аль-раббанийа). Книга наполнена цитатами из Ихван ас-Сафа, Авиценны, Сухравради. Она была закончена через 90 лет после гибели Сухраварди. (Существует 6 или 7 рукописей этой книги объемом в тысячу страниц).

Сухраврди далеко заглянул в будущее. Он предвидел появление "Ордена Ишракийун", вдохновленного главным трудом его жизни - книгой Хикмат аль-Ишрак. Смещая акцент в кораническом выражении Ахль аль-Китаб (община, руководствующаяся Книгой откровения. Полученной с Неба), он дал "Ордену Ишракийун" определение Ахль хадха"ль-Китаб (община, руководствующаяся уже упоминавшейся книгой о рассветной Теософии). Еще более значителен другой термин. Во главе общины, о которой упоминает Сухраварди, стоит Кайим би"ль Китаб, "Хранитель Книги", к которому прибегают для толкования наиболее сложных страниц (это качество приписывает ему Шахразури). В то же время выражение Кайим аль-Китаб в шиизме служит для определения Имама. Неслучайно и то, что в предисловии к наиболее значительной из своих книг Сухраварди, говоря о Кутбе (Полюсе), употребляет это характерное шиитское выражение. В Иране Ишракийун никогда не переводились, живут они там и в наши дни, несмотря на то, что их сообщество не имеет никакой внешней организации.

На протяжении столетий были как люди, на которых в той или иной степени повлияло мышление шейха аль-Ишрак, так и истовые Ишракийун, исповедовавшие всю доктрину целиком и дополнявшие ее своими мыслями. Большое влияние теософия Ишрак оказала на Насира Туси, на Ибн Араби и иранских шиитских комментаторов последнего. Синтез учения Ишрак, доктрины Ибн Араби и шиизма был проведен Мухаммедом Ибн Аби Джомхуром. На рубеже XV и XVI вв. философия Ишрак пережила невиданный взлет. Джалал Даввани (ум. в 1501 г.) и Гиясаддин Мансур Ширази (ум. в 1542 г.) комментировали "Книгу световых храмов". Вадуд Табризи комментировал "Книгу табличек, посвященных Имадуддину" (1524 г.). Предисловие и вторая, наиболее важная часть "Рассветной теософии" вместе с комментарием Кутба Ширази были переведены на персидский индийским суфием Мухаммедом Шарифом Ибн Харави (1600 г.). Мир Дамад (ум. в 1631 г.), великий учитель Исфаханской школы, писал под псевдонимом Ишрак. Его знаменитый ученик Мулла Садра Ширази (ум. в 1640 г.) провел цикл очень оригинальных лекций по книге "Рассветная теософия", составивших позднее значительный по объему сборник.

В эту же эпоху по почину великодушного и благочестивого шаха Акбара (ум. в 1605 г.) начался интенсивный духовный обмен между Индией и Ираном, сопровождавшийся взаимными поездками философов и суфиев. Все сотрудники Акбара в этом предприятии были проникнуты идеями Ишрак. В этом духовном климате началось грандиозное предприятие по переводу древнеиндийских классических произведений (Упанишады, Бхагвад-Гита) с санскрита на фарси. В XVII в. в Индию эмигрировала большая группа зороастрийцев из Шираза и его окрестностей во главе со своим великим жрецом Азаром Кайваном, увлеченным этим великим проектом. Среди них выделялась личность Фарзанеха Бахрама-э Фархада, посвятившего себя переводу произведений Сухраварди на персидский язык. В атмосфере, созданной Акбаром, зороастрийцы, следуя заветам Сухраварди, возрождали мудрость древней Персии.

В этом очерке мы попытались обозначить необычайно сильное влияние трудов Сухраварди на протяжении столетий. В Иране это влияние неотделимо от имен шиитских мыслителей, начиная с Муллы Садра и его последователей (вплоть до Абдулы Зонузи, Хади Сабзавари и школы шайхитов). Сегодня в Иране очень редко можно встретить ишраки, который бы не принадлежал в той или иной степени к школе Муллы Садра Ширази. Таким образом "будущее" Сухраварди в Иране связано с процессом обновления традиционной метафизики, разворачивающимся вокруг произведений шейха из Шираза.

VIII. В АНДАЛУЗИИ

Теперь нам нужно перенестись в совершенно другое пространство, наиболее западный регион распространения Ислама. Культурный "климат" здесь сильно отличался от того, который мы наблюдали на Востоке, особенно в Иране. Его надо воспринимать в историческом контексте перипетий судеб Ислама на Иберийском полуострове. К сожалению, здесь нет места даже для того, чтобы написать их краткую историю. Придется ограничиться упоминанием нескольких имен и произведений первой величины. Этот краткий обзор позволит увидеть, с какой легкостью идеи и люди циркулировали из одного в другой конец Дар аль-Ислам.

1. Ибн Масарра и Альмерийская школа.

Важность этой школы подтверждается тем, что она представляла на самом западном краю исламского мира тот эзотерический Ислам, который нам хорошо известен по его восточному региону. Здесь, как и в Иране, подчеркивалась роль Эмпедокла, в котором видели глашатая пророческой теософии. С другой стороны, Асин Паласиос видел в учениках Ибн Масарры последователей гностика Присциллиана (IV в.). Прослеживаются и общие черты между этими двумя учениями (идеи предвечного сосуществования Бога и первоматерии, божественного происхождения души, союза души с материальным телом как следствия ошибки, произошедшей в промежуточном мире, искупление души и возвращение в родной для нее мир в результате очищения, которое становится возможным благодаря пророкам, духовное толкование скрытого смысла Писания).

Согласно биографам, Ибн Масарра родился в 883 г. и по своему происхождению не был арабом. Его отец совершил путешествие на Восток и получил образование в Басре, но по пути надолго задержался у сицилийских норманнов. Более важным представляется то, что его отец, одержимый страстью к богословским размышлениям, посещал на Востоке мутазилитские и эзотерические кружки и пытался передать сыну черты своего духовного облика. К сожалению, он умер в 899 г., совершая паломничество в Мекку. Его сыну к тому времени исполнилось 17 лет, несмотря на это, он уже был окружен учениками. Вместе с ними он ушел в затворничество, в горы Сьерра де Кордова. Вскоре местное население стало относиться к ним подозрительно. После того как Ибн Масарра стал знакомить слушателей с учением Эмпедокла, его обвинили в атеизме. К тому же в Кордовском эмирате сложилась очень сложная политическая ситуация. Ибн Масарра предпочел отправиться в изгнание вместе с двумя любимыми учениками.

Он отправился в Мекку и Медину, устанавливать связи с восточными школами. На родину он вернулся лишь когда началось правление Абдуррахмана III, политика которого была более либеральной. Однако, получив наставления от эзотерических кругов (батини) Востока, Ибн Масарра соблюдал предельную осторожность. Он возвратился в свое уединенное жилище в горах Сьерра де Кордова и открывал смысл своей доктрины в символической форме лишь небольшому числу учеников. Он разработал собственную философию и методику духовного совершенствования. К сожалению, мы не знаем ни количества написанных им книг, ни их точных названий. С точностью можно указать лишь два его сочинения: "Книгу проникающего объяснения" (Китаб аль-табсира), в которой содержится ключ к его эзотерической системе, и "Книгу букв" (Китаб аль-хуруф), очень напоминающие труды Джабира ибн Хайана по той же тематике. Его книги передавали из рук в руки, скрывая от бдительных фокаха, исходивших гневом по их поводу. Труды Ибн Масарры проникли на Восток, где "ортодоксальные" суфии с негодованием их отвергли. Кажется, что дело доходило до трибуналов с последующими аутодафе. Изнуренный такой жизнью, Учитель скончался в кругу учеников в Сьерре в возрасте неполных 50 лет в 931 г. (20 октября).

Понятно, что завеса секретности, окружавшая его доктрину, ограниченное количество учеников, навешивавшиеся на Ибн Масарру ярлыки еретика и нечестивца сильно затрудняют реконструкцию его системы. Эта реконструкция была проведена кропотливыми усилиями и терпеливым трудом великого испанского арабиста Мигеля Асина Паласиоса. В этом ему помогли два обстоятельства. С одной стороны, учение Эмпедокла служило для Асина Паласиоса той осью, вокруг которой группировались масарристские доктрины. С другой стороны, восстановить систему Ибн Масарры можно было с помощью обширных цитат из него.

Первая задача была относительно проста благодаря историкам и доксографам (особенно Шахрастани, Шахразури, Ибн Аби Усейби, Кифти). Известная в Исламе агиографическая легенда о нео-Эмпедокле содержит некоторые верные биографические черты, однако также дополнения и искажения. Согласно этим авторам, Эмпедокл был первым по времени из пяти величайших философов древней Греции (Эмпедокл, Пифагор, Сократ, Платон, Аристотель). Его представляли в качестве иерофанта, пророка, искушенного как в теории, так и в духовных практиках. О нем говорили как об ушедшем из мира, отказавшемся от соблазнов и почестей, совершившем путешествие на Восток. Короче, его видели одним из пророков, предшествующих Исламу. Достаточно широкий горизонт исламской профетологии позволял включить в себя и Эмпедокла. Эта агиография наделяла его моральным обликом суфия.

Что же касается приписывавшегося ему учения, то в нем выделялись следующие темы: превосходство и эзотеризм философии и психологии (которые ведут к встрече с руханийа, духовной личностью или реальностью, олицетворяющей сокровенное бытие), абсолютная простота, невыразимость, подвижный покой первого Бытия; теория Эманации; категории душ; индивидуальные души как эманации мировой души; их предсуществование и искупление. Эта совокупность взглядов отличается большим богатством и отсылает одновременно к гностическим и неоплатоническим источникам.

Здесь необходимо остановиться на одном важном пункте, касающемся теории иерархической Эманации пяти субстанций: примордиального Элемента или Первоматерии (Materia prima), являющейся первой из умопостигаемых реальностей (не смешивать с плотской мировой материей); Интеллект; Душа; Природа; вторая Материя. Обратившись к плотиновской иерархии (Единое, Ум, Душа, Природа, Материя), можно сразу уловить разницу между Плотином и нео-Эмпедоклом Ислама. Первая ипостась Плотина, Единое, была исключена из схемы и заменена первым элементом или Первоматерией. Конечно, и у Плотина (Эннеады,II, 4,1 и 4) содержится идея материи, существующей в умопостигаемом мире, отличная от нашей материи и предшествующая ей и служащая субъектом для нее формэ, предвосхищающая всякую форму. Отличие состоит в том, что нео-Эмпедокл придает этой материи характер существующей реальности и делает из нее первую божественную Эманацию (здесь уместно вспомнить книгу Порфирия De Mysteriis Aegiptorum[38], в которой автор объясняет магическую силу образов и храмов тем, что они сделаны из чистой божественной материи). Эта идея умопостигаемой Материи образует ядро учения Ибн Масарры. Здесь уместно сделать три коротких примечания:

а) вынесение первой плотиновской ипостаси за пределы схемы пяти субстанций совпадает с позицией исмаилитов, выносящих Принцип за пределы бытия и небытия. Необходимо подчеркнуть близость учения Ибн Масарры с доктринами исламского эзотеризма, особенно шиитского и исмаилитского;

б) теория умопостигаемой Материи влечет за собой эмпедокловскую теорию двух космических энергий, которые древнегреческий философ определяет как любовь (филия, филотэс) и раздор (нейкос). Первый из этих терминов имеет свой точный эквивалент в арабском языке - мухаббат, однако эквивалент, который дает Ибн Масарра второму термину, меняет его тональность. Слова кахр, галаба являются эквивалентами не к слову нейкос, но скорее к другому древнегреческому термину кратейн, широко используемому в астрологии. У Сухраварди кахр и мухаббат - два измерения умопостигаемого мира; кахир является качеством "победоносных Светочей", чистых архангелических Светочей. Помимо того, что кахр отпечатывает свое могущество на существах материального мира, Сухраварди придает ей качества авестийской

[38] О мистериях египтян (лат.)

Хварны, Света Славы, господства Света. Между нео-эмпедоклизмом и классическим учением Эмпедокла существует значительное различие, что дает пищу новым поколениям исследователей;

в) учение об умопостигаемой примордиальной Материи оказало значительное влияние на современников и более поздних исламских философов. Следы этого влияния можно отыскать не только у еврейского философа Соломона бен Гебироля (ум. между 1058 и 1070 гг.), но и в творчестве Ибн Араби, что позволило Асину Паласиосу реконструировать учение Ибн Масарры. Метафизической теории пяти субстанций или принципов бытия у Ибн Масарры соответствует нисходящая иерархия пяти значений термина "материя" у Ибн Араби: 1) духовная материя, общая для тварного и несотворенного (хакикат аль-хакаик, сущность сущностей); 2) духовная материя, общая для всех тварных существ, духовных или телесных (Нафас аль-Рахман); 3) материя, общая для всех тел небесного и подлунного миров; 4) физическая материя (наша), общая для всех подлунных тел; 5) искусственная материя, общая для всех акциденций. Наконец, идея "духовной материи" (ср. с spissitudo spiritualis[39] Генри Мура) приобретет фундаментальное значение в эсхатологии Муллы Садра Ширази и Исфаханской школы.

К сожалению, здесь мы не можем рассказать о всех испытаниях, через которые прошла школа Ибн Масарры, бывшая первым мистическим обществом мусульманской Испании. Эта школа выжила в атмосфере подозрений и нетерпимости, злобы и проклятий. "Масарристы", обязанные следовать строгому эзотеризму, образовали тайную организацию со своей иерархией, во главе которой стоял Имам. Наиболее знаменитым из них в начале XI в. был Исмаил ибн Абдалла аль-Ру"айни, дочь которого пользовалась среди адептов непререкаемым богословским авторитетом. К сожалению, при жизни Исмаила произошел раскол, после которого школа утратила свою организацию. Однако идеи Ибн Масарры продолжали жить и мистически ориентировать многих мыслителей.

Мистический дух Ибн Масарры оказал огромное влияние на средоточие испанского суфизма - эзотерическую школу Альмерии. После смерти Исмаила аль-Ру"айни в начале XI в., в эпоху господства Альморавидов, Альмерия стала столицей всех испанских суфиев. Абу"ль Аббас ибн аль-Ариф сочинил новые правила духовной жизни (тарику), основанные на теософии Ибн Масарры. Ему наследовали три выдающихся ученика: Абу Бекр аль-Майоркин в Гренаде; Ибн Барраджан в Севилье (был изгнан в Марокко вместе с Ибн аль-Арифом, оба умерли в 1141 г.); Ибн Кази, сплотивший адептов масарристской школы в Алгарве в вооруженные отряды, известные под мистическим названием Мюридин. Их теософская доктрина и организация имеют немало общего с исмаилизмом. В течение 10 лет Ибн Кази был Имамом-государем Алгарвы. Он умер в 1151 г. Четырнадцатью годами после его смерти (1165 г.) родился Ибн Араби, написавший, между прочим, комментарий к единственному дошедшему до нас произведению Ибн Кази (теософско-мистическому комментарию к аяту Корана 20.12 , повествующему о встрече Моисея с Неопалимой Купиной "Воистину, Я - твой Господь, сними же свои сандалии! Ты ведь в долине священной Тува").

2. Ибн Хазм из Кордовы

Кордове выпала честь быть родиной одного из наиболее значительных представителей мусульманской культуры Андалузии X-XI вв., сложной личности, многочисленные аспекты которой нашли отражение в ее произведениях. Был Ибн Хазм поэт; Ибн Хазм мыслитель, богослов, критически настроенный историк религий и философских школ; Ибн Хазм моралист; Ибн Хазм юрист. Дози охарактеризовал его как vir immensae doctrinae (мужа необъятной учености). Нам он интересен как философ-платоник и историк религий. Абу Мухаммед Али Ибн Хазм родился в 994 г. в семье, принадлежавшей к высшему обществу Кордовы; сам он возводил свое происхождение к некому персу Язиду.

К сожалению, в апреле 1013 г. Кордова была захвачена берберами. В июне того же года Ибн Хазм потерял отца. В результате мятежа против господства Омейядов Ибн Хазм был изгнан из Кордовы, а его богатства были конфискованы. Таким образом, уже в двадцатилетнем возрасте он был вовлечен в политику и был одним из наиболее верных сторонников омейядской династии. Он нашел прибежище в Альмерии, возглавив движение в поддержку принца Абдуррахмана IV,

[39] Духовная плотность (лат.)

являвшегося легитимным наследником трона и воевавшего со своим родственником Ибн Хаммудом. Однако принц погиб в битве, где его армия потерпела поражение, а Ибн Хазм попал в плен. Вскоре ему вернули свободу.

Никогда не предававшийся унынию, Ибн Хазм бежал в Шатибу (Ксативу). Здесь он обрел мир и безопасность, позволившие ему написать восхитительную книгу о любви "Ожерелье голубки" (Таук аль-Хамама), являющуюся одновременно его интимным биографическим дневником, где он между прочим открывает травму своей молодости, долгое время хранившуюся им в тайне - юношескую любовь к приемной дочери своих родителей. Ибн Хазм всегда сохранял верность делу благородных Омейядов[40], считая их единственной легитимной династией. Он был одним из самых близких стронников принца Абдуррахмана V, взошедшему на трон под именем аль-Мустаджира в 1023 г. Тогда же Ибн Хазм стал его визирем. Увы, на очень короткое время. Через два месяца, в феврале того же года, аль-Мустаджир был убит, а Ибн Хазм вновь изгнан из Кордовы. Всякая надежда на реставрацию правления Омейядов была потеряна. Ибн Хазм отошел от политической деятельности и посвятил себя науке. Он покинул этот мир в 1063 г.

Книга "Ожерелье голубки" доставила Ибн Хазму репутацию одного из наиболее знаменитых адептов платонизма в исламском мире. Его блистательным предшественником был Мухаммед ибн Дауд Исфахани (ум. в 909 г.), о книге которого, озаглавленной "Китаб аль-Зухра", мы уже говорили выше. Вполне вероятно, что в библиотеке замка Ксативы, где пребывал Ибн Хазм, имелся экземпляр этой книги. Он ссылается на тот отрывок этой книги, где Ибн Дауд намекает на платоновский миф из диалога "Пир": "Некоторые адепты философии полагали, что Господь создал каждый дух, придав ему сферическую форму; затем Он разделил эти сферы на две части, поместив каждую из половинок в тело". Тайна любви заключается в воссоединении этих двух половинок в первоначальной целостной полноте. Идея предсуществования душ, впрочем, подтверждается одним из хадисов Пророка. Ибн Хазм ссылается на него, но предпочитает интерпретировать в смысле воссоединения высших элементов душ, изолированных и разбросанных по мировому пространству. Он говорит о сходстве между их движущими импульсами, вытекающем из их единого предсуществования в горнем мире. Любовь - это взаимное притяжение форм. Подобное ищет свое подобие. Любовь - это духовная связь, взаимопроникновение душ.

Говоря о причине происхождения любви, Ибн Хазм обращается к реминесценциям из диалога Платона "Федр". Эта причина - "внешне (захир) красивая форма, потому что сама душа красива и пламенно желает всего красивого, питая склонность к совершенным образам. Если она видит такой образ, то фиксирует на нем свое внимание. Если же она различает в этом образе следы своей собственной природы, то подчиняется непреодолимому притяжению, а это есть верный знак любви. Но если она не различает в образе что-то общее своей собственной природе, то влечение не идет дальше внешней формы.". Важно провести у Ибн Хазма, бывшего захиритом (т.е. экзотериком, отстаивавшим превосходство буквы, явленного) анализ следующих выражений: "О, жемчужина, скрытая под человеческой формой!", "Я вижу человеческую форму, но когда я размышляю глубже, она кажется мне телом, вышедшим из мира небесных Сфер". Подобные мысли можно встретить у таких эзотериков как Рузбехан из Шираза и Ибн Араби, склонных рассматривать каждое явление как "теофаническую форму". Граница между ними становится чрезвычайно зыбкой; явление становится явленным. И об этом нужно помнить, исследуя захиризм богослова Ибн Хазма.

Первым изданием арабского текста книги Ибн Дауда и первым переводом на английский язык книги Ибн Хазма мы обязаны арабисту А.Р. Нюклю. Изучая интересующий нас вопрос, А.Р. Нюкль отметил поразительное сходство между теорией любви у Ибн Хазма и некоторыми идеями

---

[40] Омейяды (потомки Муавийи) правили в Арабском халифате в 661-750 гг. После воцарения Аббасидов (см. выше) один из выживших омейядских принцев Абдуррахман I воспользовался смутами в Испании, где соперничали между собой берберы и различные арабские племена, и предложил себя в государи. Получив благоприятный ответ, в конце 755 г. он высадился в Андалузии. В следующем 756 г. ему подчинилась большая часть мусульманской Испании; нашествие аббасидских войск ему удалось успешно отразить. Его преемники держались в Испании до 1031 г. Омейядская Испания в IX-X вв. считалась наиболее культурной страной Европы. По численности населения ее столица Кордова уступала лишь Константинополю. В университет этого города приезжали учиться даже католические студенты-теологи. В начале XI в. мусульманская Испания сделалась ареной борьбы партий и авантюристов. Возник ряд мелких династий, известных под названием мулюк ат-таваиф (удельных правителей).

"Веселой науки" Гийома IX Аквитанского, а также главными темами творчества трубадуров вплоть до крестового похода против альбигойцев. Такой сравнительный анализ (в духовном, географическом, типологическом планах) оказал бы большое подспорье, т.к. речь идет не только о формальном и тематическом сходстве, но о чем-то сущностно общем между религией любви, которую исповедовали некоторые суфии и Fedeli d"amore. Нужно, однако, различать позиции суфиев и Ибн Дауда. Для платоника Ибн Дауда, так же как и для Джахиза и неоханбалитского богослова Ибн Кайима путь любви имеет божественную природу и не подвержен проявлению. Для платонизма суфиев, для Рузбехана из Шираза и для Ибн Араби проявление необходимо. Духовность суфиев, следующих этому пути, приобретает совершенно другую модальность, отличную от их предшественников. Одритская любовь - это не просто модель любви к Богу, т.к. к божественному объекту любви можно прийти только через объект человеческий. Эта трансмутация человеческой любви и есть мост, который "один способен помочь устоять в урагане Тавхида".

Книга Ибн Хазма "О характерах и обстоятельствах" (Китаб аль-ахлак ва"ль сийар), переведенная на испанский язык Асином Паласиосом, имеет чрезвычайную ценность для понимания "Ожерелья голубки", т.к. автор в ней вводит техническую терминологию для толкования различных аспектов любви. Кроме того, это произведение является еще и личным дневником. В ней автор без какого-либо предустановленного плана переносит на бумагу свои наблюдения, суждения и размышления о людях и о жизни. Она является также ценным пособием по быту и нравам андалузского общества XI в.

Как правовед, Ибн Хазм раскрывается в книге Китаб аль-Ибталь, частично изданной Гольдциером, где он рассуждает о пяти источниках вынесения судебного решения, признаваемых различными школами: аналогии (кийас), личном мнении (ра"и), согласии (истихсан), подражании (таклид), доказательстве (та"лиль). В другой книге (Китаб аль-мухалла) он сурово критикует принципы шафиитской школы. Эти книги написаны во вполне захиритском духе и предназначены для дискуссии с другими авторами.

Однако наиболее важным трудом богослова Ибн Хазма является его трактат о религиях и философских школах (Китаб аль-фисаль ва"ль нихаль, издан в Каире в 1923 г., переведен на испанский также Асином Паласиосом). Эта объемистая книга является первым сравнительным трактатом по истории религий, написанным как на арабском, так и на других языках. В ней проявился весь гений Учителя из Кордовы и все его обширные знания. В этой книге он, рассматривая различные религии, дает обзор всего спектра различных отношений человеческого духа к присутствию религиозного факта, от скептика, ставящего все под сомнения, до глубоко верующего простеца из народа.

Исходя из этих отношений, он делит людей и доктрины на несколько категорий. Существует категория безбожников, охватывающая скептиков и материалистов. Существует категория верующих, охватывающая тех, кто верит в личное божество и тех, кто верит в божество, имеющее безличный характер, абстрактное, не связанное с человечеством. Первая группа подразделяется на монотеистов и политеистов. Среди первых необходимо различать тех, кто обладает Книгой, открытой Небом пророку и тех, кто не обладает такой Книгой. Те, у кого есть Книга (Ахль аль-Китаб), также подразделяются на две различные группы: на тех, кто верно пронесли через века священный текст, не изменяя его, и тех, кто текст изменили. Критерий религиозной истины для Ибн Хазма состоит в утверждении божественного Единства (тавхид) и в бережном сохранении на протяжении столетий текста Откровения. Религиозный факт, понятый таким образом, основывается на смысле божественного, сакрального и аутентичности этого смысла, зависящей от утверждения божественного Единства, гарантом которого является пророческое Откровение. Для того чтобы это Откровение сохраняло свою непрерывную действенность, необходимо, чтобы оно сохранялось в виде текста из века в век, т.к. этот текст и есть порог с помощью которого правоверный приближается к божественной мистерии. Такова в общих чертах религиозная вселенная Ибн Хазма. В соответствии с ней он обосновывает свою экзотерическую (захири) систему как единственный путь к духовной истине. В дополнение к тому, что было сказано ранее относительно такого захиризма, можно добавить, что Ибн Араби, один из величайших эзотериков (батини) всех времен, также был андалузцем и в юридическом смысле захири.

3. Ибн Бахья (Авемпаций) из Сарагосы

Вместе с Абу Бекром Мухаммедом ибн Яхьей ибн аль-Сайигом Ибн Бахьей (Авен Баджа, Авемпаций латинских схоластов) мы переносимся на север полуострова. Глубиной своего мышления, своим влиянием на Аверроэса и Альберта Великого, этот философ, короткая жизнь которого была наполнена невзгодами, заслуживает особого внимания. Он родился в Сарагосе, в конце XI в. В 1118 г. его родной город был захвачен королем Арагона Альфонсом I. Вот почему в том же году Ибн Бахья переехал в Севилью, где он изучал медицину, затем уехал в Гренаду. Затем он оказался в Марокко, где пользовался большим уважением при дворе в Фесе и даже выполнял некоторое время функции визиря. Однако в 1138 г. завистливые врачи Феса решили с помощью яда избавиться от молодого удачливого конкурента. Один из его друзей и учеников Абу"ль Хасан Али из Гренады написал в предисловии к сборнику трактатов своего учителя, что Ибн Бахья первым перенес на испанскую почву ростки учения философов восточного Ислама. Если вспомнить об Ибн Масарре, то в этом утверждении содержится некоторое преувеличение. К тому же Ибн Бахье предшествовал еврейский мыслитель Соломон ибн Гебироль, труды которого, правда, были проигнорированы исламскими философами.

Ибн Бахье приписываются многочисленные комментарии к трактатам Аристотеля (Физике, Метеорологии, De generatione[41], Истории животных). Его основные философские сочинения до нас не дошли, как заметил уже Ибн Туфейль, отдавая дань глубине его духа и оплакивая его несчастную судьбу. Они охватывали различные трактаты по логике, трактат о душе, трактат о совпадении человеческого ума с активным Интеллектом (эта тема затронута в "Прощальном письме", адресованном одному из молодых друзей накануне путешествия, в одной из его глав говорится об истинной цели существования и знания, в латинской версии произведений Аверроэса она цитируется как Epistula expeditionis[42]; наконец трактат, принесший ему известность и озаглавленный "Режим одинокого" (Тадбир аль-мутаваххид). Ибн Бахья был похож на Фараби. Будучи такой же одинокой и созерцательной натурой как этот восточный мыслитель, он чувствовал с ним внутреннее родство, также питал склонность к музыке и сам играл на лютне.

Необходимо отметить также его обширные познания в медицине, математике и астрономии. Заинтересовавшись астрономией, он оказался вовлечен в борьбу против концепций Птолемея. Эта тема уже была затронута выше, когда мы говорили об Ибн аль-Хайтаме. Философам нечего было делать в астрономии, когда небесные Сферы рассматривались лишь в качестве математических фикций, облегчающих геометрам исчисление движения планет. Однако положение менялось, если их начинали рассматривать в качестве небесных тел, твердых или субтильных. Авторство этой идеи принадлежало Аристотелю; она предусматривала существование гомоцентрических Сфер. Центр их кругового движения совпадал с центром мира, что исключало идею эпициклов и эксцентрики. На протяжении всего XII в. наиболее выдающиеся философы исламской Испании Ибн Бахья, Ибн Туфейль, Аверроэс принимали участие в антиптолемеевской борьбе, завершившейся выработкой системы аль-Битроги (Альпетрагиус латинского Запада); вплоть до 16в. она конкурировала с системой Птолемея. Содержание трактата по астрономии, написанного Ибн Бахьей, известно нам благодаря великому еврейскому философу Моисею Маймониду[43] (ум. в 1204 г.). По существенным причинам, обусловленным законами небесного движения, принятыми в физике перипатетиков, Ибн Бахья отвергает существование эпициклов и предлагает свои

---

[41] О зарождении (лат.)

[42] Письмо из поездки (лат.)

[43] Моисей Маймонид (Моше бен Маймон) или сокращенно на иврите Рамбам (Рабби Моше бен Маймон) (1135-1204 гг.) - еврйский мыслитель, лейб-медик египетского султана Саладина (см. выше). Философ и теолог, один из наиболее авторитетных раввинов Средневековья. Основные философские сочинения: "Наставление заблудших" (Морэ невухим), написано около 1190 г. на арабском языке, потом переведено на иврит, "Книга заповедей". Осуществил толкование преданий Талмуда, опираясь на методологию Аристотеля, и тем самым, рационализировав их. Автор первого систематизированного кодекса еврейского права "Мишнэ Тора", позволившего избегать утомительных поисков соответствующих тезисов в Талмуде. Автор символа веры иудаизма, выраженного в 13 пунктах, адаптированный текст которого помещен во многих еврейских молитвенниках. 12-й пункт тезисов гласит: "Я всем сердцем верую в приход Машиаха и даже если он задерживается, я все равно буду ждать его". Аргументы Маймонида оказали большое влияние на формирование мышления Спинозы и Фомы Аквинского.

собственные гипотезы. Они окажут влияние на Ибн Туфейля, который, по свидетельствам Аверроэса и самого аль-Битроги, также интересовался астрономией.

Фактически, как уже подчеркивалось выше, речь шла об Imago Mundi (Образе Мира), исходящему не из экспериментальных данных, а из априорного восприятия вселенной. Это восприятие, формирующее вместе с другими концепциями философа совокупность его мировоззрения и позволяющее расположить его в "плероме" философов Ислама. Эту мировоззренческую позицию он разъяснил сам, излагая свои взгляды по поводу Газали. Ему кажется, что аль-Газали упростил проблему, утверждая, что созерцание духовного мира, возможное благодаря божественному озарению в одиночестве, доставляло ему глубокое наслаждение. Религиозный мистицизм Газали чужд Ибн Бахье. Созерцание философа направлено на что-то более абстрактное, отрешенное. Можно говорить о том, что благодаря своему влиянию на Аверроэса Ибн Бахья дал испанской философии направление, абсолютно чуждое духу Газали. Согласно испанскому философу, только усилие спекулятивного знания может привести человека к самопознанию и к восприятию активного Интеллекта. Одним из любимых терминов Ибн Бахьи является понятие "одиночки", странника. Это же слово прочно вошло в словарь мистического гнозиса в Исламе. Можно сказать, что речь идет об одном и том же типе духовного человека, однако понимание общей цели и пути ее достижения у различных людей этого типа расходятся. Первый путь в Испании был проложен Ибн Масаррой. По нему пошел Ибн Араби. Второй был проложен Ибн Бахьей. По нему пошел Аверроэс.

С. Мунк дал обстоятельный анализ главному произведению Ибн Бахьи, оригинал которого много позже был найден Асином Паласиосом. К счастью, еврейский философ Моисей из Нарбонны (XIV в.) анализировал эту книгу и обильно цитировал ее в своем комментарии на иврите к Хайй ибн Якзану Ибн Туфейля. Здесь мы можем привести только несколько основных тезисов из этой книги, состоящей из 16 глав разного объема. Ее направляющая идея может быть описана как путеводитель, приводящий духовного человека к соединению с активным Интеллектом.

Вначале автор объясняет смысл заглавия: "Режим одинокого". Режим (тадбир) он понимает как "совокупность действий, осуществляющихся по определенному плану и для определенной цели". Ведь "совокупность действий, без которых невозможна рефлексия, способен осуществлять только уединенный человек. Режим одинокого должен служить образом для политического режима совершенного Государства, образцового Государства". Здесь чувствуется влияние Фараби и близость с Абу"ль Баракатом Багдади. Отметим, что это идеальное Государство не является результатом каких-либо политических действий. Оно может быть образовано только вследствие изменения нравов, и такая реформа будет более грандиозной, чем любая реформа социального характера. Она направлена на то, чтобы реализовать в каждом индивидууме всю полноту человеческого существования (уже реализовавшуюся в случае уединенного духовного подвижника). Такое изменение поможет представить игра слов solitaire (одинокий) - solidaire (солидарный). Одинокие становятся солидарными.

Такие одиночки являются людьми, достигшими соединения с активным Интеллектом и способными сформировать совершенное Государство. Совершенное Государство не испытывает нужды ни во врачах, поскольку жители питаются и поддерживают распорядок, исключающий болезни, ни в судьях, поскольку каждый индивидуум достиг высшей степени совершенства, что исключает появление раздоров. В настоящее время одинокие рассеяны по многим несовершенным государствам, имея врачевателем единого Господа. Их задачей является стать элементами, составляющими совершенный Город. Сами они суть растения, которые нужно культивировать и развивать согласно режиму, предписанному Ибн Бахьей, для того, чтобы они достигли предельного великолепия одинокого. Это слово применимо также к индивидууму, изолировавшемуся от общества, не могущего смириться с его хищническими нравами. Таких людей Ибн Бахья под влиянием Фараби и суфиев называет странниками (гариб), чуждыми своим семьям и своему обществу, гражданами идеальных республик, созданных дерзновенными помыслами их духа. Странник (гариб)! Это слово пришло из древнего Гнозиса. Оно рассеяно по хадисам шиитских Имамов, является лейтмотивом "Рассказа о западном изгнании" Сухраварди и подтверждает, что философия Ислама неотделима от Гнозиса.

Для того чтобы определить основания режима этих одиноких, необходимо сначала классифицировать человеческие действия в зависимости в зависимости от форм, которые их вызывают и соответственно определить цели этих действий в зависимости от форм, на которые они направлены. Здесь Ибн Бахья с необычайной спекулятивной мощью развивает теорию духовных форм, которую мы можем изложить здесь лишь вкратце. Если говорить совсем коротко, то он проводит различие между умопостигаемыми формами, отвлеченными от материи и умопостигаемыми формами, которые, будучи сущностно отдельными от материи, тем не менее, не могут восприниматься отдельно от нее. Режим одинокого предписывает воспринимать первые в состоянии и при условиях, воспроизводящих состояние и условия вторых.

Формы, абстрагированные от материи, испанский философ называет умопостигаемыми гюлическими (материальными, ма"кулат хайуланийа). Возможный (или гюлический) интеллект человека обладает ими лишь в потенции. Активный Интеллект переводит их в действительность. Становясь действительными, они постигаются в своей универсальности, т.е. в универсальном отношении, в котором находится их сущность с материальными индивидуумами, несущими на себе ее отпечаток. Однако конечная цель одинокого не имеет никакого отношения к материи (гюле). По этой причине нужно, чтобы это универсальное отношение, в конце концов, исчезло, и чтобы одиночка воспринял формы сами по себе не имманентными материи и не абстрагированными от нее. Его интеллект будет воспринимать в некотором роде идеи идей, сущности сущностей, а значит и подлинную сущность человека, благодаря которой человек обладает самосознанием. Таким образом, формы, ставшие умопостигаемыми в действительности, являются также действующим интеллектом, который Ибн Бахья называет достигнутым интеллектом, эманацией активного Интеллекта. Эти формы не имеют отношения к материи (гюле), потому что действующий интеллект является субстратом активного Интеллекта.

Другими словами, в тот момент, когда формы, умопостигаемые в потенции, абстрагированы от материи и уже стали объектами мышления, их бытие становится бытием нематериальных форм. Будучи умопостигаемыми в акте, они становятся достигнутым интеллектом, который в свою очередь является формой активного Интеллекта. Понятно также, каким образом, становясь действительно умопостигаемыми, формы существ являются высшим пределом своих существ. И вслед за Фараби можно признать, что мыслимые вещи, став умопостигаемыми в действительности, т.е. действующим интеллектом, в сою очередь сами начинают мыслить.

Перед нами проясняется цель одинокого. Эта цель - произвести операцию, которая не состоит в том, чтобы абстрагировать формы от субстрата, т.е. от материи (гюле). "Когда интеллект действует по отношении ко всем действительным интеллигибельным вещам, он мыслит самого себя, но мыслится самим собой не в абстрактной форме" (т.е. не абстрагируя форму от материи. Ср. эту теорию с доктриной "присутственного знания" у Ишракийун).

Остается сделать последний шаг. "Есть существа, являющиеся чистыми формами без материи, формами, никогда не бывшими в материи." Эти существа или сущности, о которых идет речь, не подвержены становлению, но являются чисто умопостигаемыми объектами, не абстрагированными от материи, таковыми, какими они были до того, как их помыслил интеллект. Интеллект, находясь в действии, находит их также действующими и отдельными от всякой материи; он мыслит их такими, какими они существуют в себе, т.е. умопостигаемыми и нематериальными; их существование не подвержено никаким изменениям. Таким образом, нужно заключить: так же как достигнутый интеллект является формой действующего интеллекта, так же и умопостигаемые формы становятся формами для достигнутого интеллекта. Последний становится для них субстратом (материей). По отношению же к действующему интеллекту он выступает как форма по отношению к субстрату (материи).

Теперь каждая из форм, являющаяся в данный конкретный момент имманентной своей материи существует в активном Интеллекте и для него как уникальная, отдельная, нематериальная Форма. Вот почему человек является сущностью, наиболее близкой к активному Интеллекту, а достигнутый интеллект в свою очередь способен сам по себе помыслить самого себя действием, аналогичным акту действующего интеллекта. Отсюда вытекает "настоящая концепция умопостижения, т.е. перцепции объекта, который по своей сущности есть действующий интеллект, не нуждающийся сейчас и не нуждавшийся ранее в чем-либо для выхода из

потенциального состояния". Это одновременно определение отдельного от внешнего мира активного Интеллекта (Акль фа"аль) и предел всякого движения мысли.

Это короткое резюме поможет прочувствовать всю глубину мышления Ибн Бахьи. Если вспомнить то, что было сказано об активном Интеллекте как о Духе Святом в пророческой философии, в авиценнизме и у Сухраварди, можно сказать, что Ибн Бахья с восхитительной строгостью дал своего рода феноменологию Духа в Исламе. Рассматриваемое произведение осталось незаконченным; оно обрывается на 16-ой главе. Аверроэс не без причины находил ее темной, и мы не знаем, написал ли Ибн Бахья завершающую часть или нет.

4. Ибн аль-Сид из Бадахоса

Этот философ был современником Ибн Бахьи. Его творчество было открыто стараниями Асина Паласиоса, ведь долгое время из-за ошибки биографов его считали грамматиком и филологом. Его жизнь пришлась на критический переходный период между правлением мелких локальных династий и альморавидским завоеванием. Он родился в 1052 г. в Бадахосе (в Эстремадуре, отсюда происходит его прозвище аль-Батальюси, т.е. из Бадахоса). Из-за жизненных обстоятельств он был вынужден искать убежища в Валенсии, затем в Альбаррасине, где он выполнял обязанности секретаря при небольшом дворе эмира Абд аль-Малика ибн Разина (1102 г.), наконец в Толедо, где он прожил долгие годы. Некоторое время он провел в Сарагосе, где вел с Ибн Бахьей полемику по вопросам грамматики и диалектики, изложенную им в "Книге вопросов" (Китаб аль-Маса"ил). Однако, как и Ибн Бахья, он вынужден был бежать в 1118 г. после взятия города христианами. Он умер в 1127 г., посвятив последние годы редакции своих произведений и наставлению учеников.

Из одиннадцати произведений, упомянутых Асином, речь здесь пойдет о последнем, "Книге кругов", выдвинувшей этого автора в ряд философов первой величины. Долгое время книга была известна только среди еврейских философов, т.к. уже знаменитый Моисей ибн Тиббон (1240-1283 гг.) перевел эту книгу на иврит. Такой шаг свидетельствует об уважении, которым пользовалось в Испании творчество Ибн аль-Сида. Можно сказать, что оно прекрасно отражает состояние знаний и философские проблемы, актуальные для мусульманской Испании в эпоху, когда Ибн Бахья писал свои произведения задолго до Ибн Туфейля и Аверроэса. Уже в своей "Книге вопросов" Ибн аль-Сид занял позицию, типичную для времени, когда религия и философия столкнулись лицом к лицу при том, что и философы и богословы фактически порвали с эзотеризмом (например, Альмерийской школы). Для этого философа религия и философия не отличаются ни в объектах своего применения, ни в своих конечных выводах. Они ищут одну и ту же истину и учат одной и той же истине различными методами, обращаясь к различным склонностям человека.

Эту философию Ибн аль-Сид изложил в "Книге кругов". Это, конечно, философия эманационизма, но в отличие от авиценнизма она не довольствуется воспроизведением иерархии плотиновских ипостасей или первопринципов; она систематизирует их, опираясь на математические доводы, что придает системе, как заметил уже Асин, неопифагорейский привкус. Числа - это символы космоса; ритм жизни вещей имеет свое основание в декаде, сущности всякого числа; Единое проницает все существа, оно есть истинная сущность и конечная цель. Несомненно, что на автора оказали влияние некоторые идеи Ихван ас-Сафа, труды которых имели хождение на земле Андалузии на протяжении веков. Кажется также, что Ибн аль-Сида с его диаграммами вдохновляли те же идеи, что и исмаилитов.

Три круга символизируют три уровня Эманации: 1) Десятерица Интеллектов или чистых Форм без материи, десятый из которых является активным Интеллектом. 2) десятерица Душ, девять из которых относятся к небесным Сферам плюс мировая Душа, прямая эманация активного Интеллекта. 3) десятерица материальных сущностей (форма, телесная материя, четыре элемента, три природных царства, Человек). В каждом из кругов десятое место занимают соответственно активный Интеллект, мировая Душа, Человек. Заглавие первой главы книги звучит так: "Объяснение тезиса философов, объявивших о том, что порядок, в котором сущности происходят из Первопричины, напоминает идеальный круг (да"ира вахмийа), в котором точка возврата к Принципу совпадает с формой Человека".

5. Ибн Туфейль из Кадиса

Этот философ уже был упомянут выше, когда речь шла о борьбе перипатетиков против астрономии Птолемея; Аверроэс и аль-Битроги признавали его компетентность. Абу Бекр Мухаммед ибн Абд аль-Малик Ибн Туфейль родился в Кадисе (Вади-Аш) в провинции Гренада в первые годы XII в. Как и его коллеги по философскому цеху он был ученым-энциклопедистом, врачом, математиком и астрономом, философом и поэтом. Он выполнял функции секретаря при наместнике Гренады, затем переехал в Марокко, где был близким другом, визирем и врачом второго государя из династии Альморавидов[44] Абу Якуба Юсуфа (1163-1184 гг.). Другие детали его частной жизни неизвестны. Упоминалось о том, что он доверил своему другу Аверроэсу предпринять по заданию государя анализ произведений Аристотеля. Сам Аверроэс оставил рассказ о своей первой встрече с государем. Ибн Туфейль умер в Марокко в 1185 г.

Латинские схоласты, для которых имя Абу Бекр трансформировалось в Абубацер, знали его лишь по критике Аверроэса ("О душе", V), приписывавшего Ибн Туфейлю отождествление возможного интеллекта человека с воображением. Ибн Туфейль был убежден, что воображение, надлежащим образом натренированное, способно воспринимать умопостигаемые образы без подключения какого-либо иного интеллекта. Остается лишь сожалеть об исчезновении произведения, которое позволило бы нам лучше понять интенции его "философского романа", а также сравнить его доктрину с теорией воображения, которая была с исчерпывающей полнотой разработана мыслителями восточного Ислама.

Однако своей известностью Ибн Туфейль обязан прежде всего философскому роману, озаглавленному Хайй ибн Якзан, который остался неизвестен схоластам Запада. Произведение было переведено на многие языки (на еврейский Моисеем из Нарбонны в XIV в.; на латынь Э. Пококом в XVII в.). Как уже констатировалось, вся спекулятивная жизнь наших философов была подчинена духовной сущности, известной под названием "активный Интеллект", десятый Ангел духовной иерархии, Святой Дух пророческой философии. Однако эта теория была для них настолько всепоглощающей и живой, живой скорее в их сверхсознании (сирр), чем в подсознании, что развилась в драматургию, персонажами которой были собственные символы личного сознания философа на пути, ведущему к этому Интеллекту. Это справедливо по отношению к Авиценне и Сухраварди. Ведь Ибн Туфейль был современником Сухраварди, а их философские размышления отмечены удивительными параллелями. С одной стороны, Сухраварди был вдохновлен символическими рассказами Авиценны на выработку "рассветной философии", которую, по его мнению, не смог сформулировать учитель. С другой стороны, Ибн Туфейль в прологе к своему философскому роману ссылается на "восточную философию" и на рассказы Авиценны, т.к. знает, что первую нужно искать во вторых. Оба философа (Сухраварди и Ибн Туфейль) развивают одну и ту же тему, каждый согласно зову своего собственного гению.

Ибн Туфейль обязан Авиценне именами своих персонажей, dramatis personae. Прежде всего нужно упомянуть об авиценновском рассказе Хайй ибн Якзан ("Живой, сын Бодрствующего"). На этот счет имелась гипотеза, быстро потерпевшая крах. Введенные в заблуждение ошибкой Ибн Халдуна, некоторые исследователи настаивали на том, что был третий роман под тем же названием, также принадлежавший Авиценне и послуживший образцом для Ибн Туфейля. Нет. Иранская традиция, восходящая к окружению самого Авиценны, опровергает такую версию. Авиценновский рассказ существовал в таком виде, в каком мы его знаем, и именно на него ссылается Ибн Туфейль. Только у Ибн Туфейля Хайй ибн Якзан олицетворяет не активный Интеллект, но одинокого (подобно одинокому Ибн Бахьи), идея которого развита до своего логического предела.

---

[44] Альморавиды - династия в Марокко, Алжире и Испании в 1056-1147 гг. В середине XI в. в Северной Африке возникло суннитское движение аль-мурабитин ("конные отряды, опутавшие ноги своим лошадям а границе области врагов"), направленное против Зайридов и Фатимидов. Основу движения составило берберское племя Масмуда под руководством Абу-Бекра. В 1068 г. Альморавиды подчинили Марокко. В 1086 г. султаны Севильи пригласили Альморавида Юсуфа в Испанию для того, чтобы отразить нападения христиан - Альфонса VI и Санчо Арагонского. В сражении при Заллаке (23.09.1086 г.) Юсуф наголову разбил кастильское войско. Однако Юсуф не воспользовался плодами победы и вернулся в Африку. В 1090 г. был вновь призван севильским султаном. На этот раз он присоединил к своим владениям всю мавританскую Испанию кроме Толедо, оставшегося в руках христиан, и Сарагосы.

Имена двух других персонажей заимствованы из рассказа Авиценны "О Саламане и Абсаль". Известен герметический рассказ под тем же названием, переведенный с древнегреческого языка, он был переработан поэтом Джами (ум. в 1492 г.) в большую эпопею на персидском языке. С другой стороны, имеются упоминания об авиценновском рассказе, который мы знаем лишь по цитатам и краткой версии, данной Насираддином Туси (ум. в 1274 г.). Мы также знаем, что согласно собственным словам Авиценны, "Саламан олицетворяет тебя самого, в то время как Абсаль олицетворяет ступень, достигнутую тобой в мистическом гнозисе". Или, согласно Насиру Туси, это два лика души: Саламан - это практический интеллект, Абсаль - это интеллект созерцательный. Этот смысл рассказа отражен и у Ибн Туфейля.

Действие этого философского романа или, точнее говоря, "рассказа об инициации" разворачивается на двух островах. На одном из них автор помещает человеческое общество с его законами и условностями; на другом одинокого, человека, достигшего полной духовной зрелости без руководства со стороны какого-либо учителя-человека и живущего вне социального окружения. Люди, живущие в обществе на первом острове, обитают под властью Закона, остающегося внешним по отношению к ним, их отношение к религии не идет дальше чувственно постигаемых образов. Среди них выделяются два человека: Саламан и Абсаль (в соответствии с большинством рукописей и согласно указанию самого Ибн Туфейля нужно предпочесть аутентичную форму Абсаль измененной форме Асаль). Эти двое достигли высшего уровня знания. Саламан, обладая практическим и "социальным" складом ума, адаптировался к народной религии и стал править народом острова. Однако Абсаль, натура созерцательная и мистическая, не смогла приспособиться (здесь содержится реминесценция на авиценновский рассказ). Изгнанная из собственной страны, Абсаль решает эмигрировать на необитаемый, как ей кажется, остров, для того, чтобы вести там созерцательную жизнь и заниматься духовными упражнениями.

Однако, как оказалось, на острове уже живет одиночка, Хайй ибн Якзан. Он появился здесь самым таинственным образом: путем спонтанного порождения материи, одухотворенной (осемененной) активным Интеллектом или младенцем, пережившим кораблекрушение, был таинственно перенесен океанскими водами на этот остров. Заботу о мальчике проявила газель, которая, подав пример симпатии, соединяющей все живые существа, кормила и ростила его. Началось также таинственное обучение, проводимое невидимым педагогом, не имевшим человеческого образа, подчиненное ритму сменяющихся времен года, которое привело Хайй ибн Якзана к зрелости совершенного философа. Ибн Туфейль описывает, каким образом одинокий постигает первые знания по физике; обучается отличать материю от формы; постигнув значение тела, понял, что оно есть порог духовного мира; созерцая Сферы, сомневается в вечности мира; открывает для себя необходимость существования Демиурга; размышляя над природой и состояниями своего собственного интеллекта, обретает знание истинной и неизбежной сущности человека, что приносит ему как страдание, так и счастье; для того, чтобы подражать Господу, старается оставить в себе только чистую мысль; затем постепенно доходит до невыразимого состояния, в котором постигает всеобщую Теофанию. Одинокий постигает богоявление, излучаемое в Интеллектах высших Сфер, постепенно ослабляющееся на пути к подлунному миру. Наконец, спускаясь в собственные душевные глубины, он сознает, что существует множество индивидуальных сущностей, похожих на него, одни из которых окружены Светом и чистотой, другие Мраком и мучением.

Прошло семь седмиц, семь раз по семь лет, одинокий приблизился к своему пятидесятилетию и увидел Абсаль, причалившую к его острову. Первая встреча была трудной. Существовало взаимное недоверие. Однако Абсаль стала изучать язык Хайа, и оба сделали удивительное открытие: Абсаль поняла, что все то, что на острове людей ей преподавали в религиозной форме, одинокий философ Хайй уже знал в гораздо более чистом виде, научившись этому под руководством активного Интеллекта. Абсаль открыла для себя, что всякая религия является символом истины и духовной реальности, недостижимой для людей. Эта реальность скрыта от них множеством завес, ведь внутреннее зрение людей парализовано, а их внимание обращено исключительно к чувственному миру и сковано социальными привычками.

Узнав, что на соседнем острове люди живут в духовном ослеплении, Хайй испытал благородное желание познакомить их с истиной. Абсаль согласилась сопровождать его, несмотря

на то, что сомневалась в успехе их предприятия. В это время к берегу прибило какой-то одинокий корабль без экипажа, и двое одиночек отправились на остров, на котором когда-то жила Абсаль. Сначала их приняли с большими почестями, однако по мере того, как они вели свою философскую проповедь, дружелюбное отношение сменилось холодностью, а затем растущей враждебностью со стороны людей, неспособных постичь истину. В конце концов, друзья поняли, что человеческое общество неизлечимо и вернулись на остров. Они постигли, что совершенство, а значит и счастье доступно лишь небольшому количеству избранных людей и имели смелость объявить об этом.

Существуют многочисленные разные мнения о значении рассказа и глубинных интенциях Ибн Туфейля. Нет смысла приводить их здесь, ведь одно из основных свойств символа заключаются в способности скрывать в себе неисчерпаемое количество смыслов. Было бы неправильно видеть в Хайй ибн Якзане роман а-ля "Робинзон Крузо". Всякий внешний эпизод в нем должен быть понят на духовном плане. Речь в романе идет о духовной автобиографии философа, и намерение Ибн Туфейля совпадает с намерениями Авиценны и других его собратьев по философскому цеху. Педагогика, приводящая к абсолютному знанию вещей, не является результатом действий внешнего наставника-человека. Она является результатом озарения активным Интеллектом, однако последний озаряет философа только при условии, когда тот освобождается от всех профанных мирских амбиций и живет в гуще толпы жизнью одинокого по заветам Ибн Бахьи. И еще один смысл можно извлечь из рассказа Ибн Туфейля: философ может понять религиозного человека, но обратный вывод неверен - религиозный человек неспособен понять философа.

С этой точки зрения Аверроэс классифицировал людей по трем духовным категориям: люди, нуждающиеся в наглядном показе чего-либо, люди диалектического склада, люди убеждения. Не означает ли возвращение Хайй ибн Якзана и Абсаль на свой остров, что конфликт между философией и религией в Исламе безнадежен и неразрешим? Уже стало привычным говорить об аверроизме как о "последнем слове" в исламской философии. Однако он представляет собой лишь маленький участок поля философии Ислама. Для того чтобы объять это поле и предсказать, какой будет исламская философия в будущем, нужно обратиться к тому, что было кратко описано в первых главах: к шиизму и пророческой философии.

6. Аверроэс и аверроизм

Произнося имя Аверроэса, мы говорим о замечательной личности, творчество которой более или менее известно в западном мире. Недостаток заключается в том, что западная оптика лишена перспективы. Как мы уже с прискорбием отмечали ранее, в западных исследованиях бесчисленное количество раз повторялось, что Аверроэс был самым великим представителем того, что получило название "арабской философии", и что последняя достигает вместе с ним своего апогея и конца. При этом как-то терялось из виду то, что происходило на Востоке, где творчество Аверроэса осталось фактически незамеченным. Ни Насир Туси, ни Мир Дамад, ни Мулла Садра, ни Хади Сабзавари не подозревали о том значении, которое наши учебники приписывают полемике Аверроэс-Газали. Наше усиленное внимание к ней вызвало бы их удивление, как вызывает его сейчас у их последователей.

Абу"ль Валид Мухаммед ибн Ахмед ибн Рушд (Авен Рушд, ставший латинским Аверроэсом) родился в Кордове в 1126 г. Его дед и отец были знаменитыми юристами, облеченными правами верховных судей (кади аль-кудат) и влиятельными политиками. Молодой Аверроэс, естественно, получил прекрасное образование: богословие и право (фикх), поэзия, медицина, математика, астрономия и философия. С 1153 г. он жил в Марокко, затем с 1169-1170 гг. исполнял обязанности кади Севильи. В это время он написал "Комментарии к трактату о животных" и "Комментарии к физике". Это был небывало плодотворный период его жизни. В 1174 г. он закончил "Комментарии к риторике и к Метафизике", и тяжело заболел. Излечившись, он предпринял путешествия по служебным делам. В 1178 г. он находился в Марокко. Этим годом датирован трактат, позже переведенный на латынь под названием De substantia orbis, а в 1182 г. альмохадский[45] государь

[45] Альмохады (муваххиды). Эта династия берет начало от секты салафитского, как бы мы сейчас сказали, толка, проповедовавшей радикальный тавхид и обвинявшей в антропоморфизме даже ашаритов. Основателем был "пророк" из племени Масмуда, бербер Абу Абдалла Мухаммед ибн Тумарт. В 1144 г. его преемник Абд аль-Мумин разбил войска Альморавидов и занял Тлемсен, Сеуту, Оран, Фес. В 1145 г. он отправил войско в Испанию и в течении пяти

Абу Якуб Юсуф (которому его представил Ибн Туфейль) назначил его своим врачом, а затем возвел в достоинство Кади Кордовы. Таким же расположением Аверроэс пользовался и при его преемнике Абу Юсуфе Якубе аль-Мансуре.

Однако уже в этот период, несмотря на то, что он строго соблюдал все предписания шариата, его философские взгляды вызвали подозрения со стороны мусульманских юристов. Кажется, что, достигнув преклонного возраста, Аверроэс захотел отойти от общественных дел, чтобы всецело посвятить себя философским трудам. В то же время враги старались опорочить его в глазах аль-Мансура, который еще во время своего приезда в Кордову в 1195 г. воздал философу всевозможные почести. Последние годы он проживал под надзором в своей резиденции в Луцене (Элисане) близ Кордовы, подвергаясь насмешкам, сатирам, поношениям "ортодоксов", богословов и черни. В конце жизни аль-Мансур вызвал его в Марокко, но не для того, чтобы вернуть ему свое расположение. Об этом свидетельствует то, что философ умер, находясь под стражей, так и не увидев родной Андалузии, 9-го сафара 595/10 декабря 1198 г. в возрасте 72 лет. Его останки были перенесены в Кордову. Ибн Араби, еще в юношеским возрасте познакомившийся с Аверроэсом, присутствовал при похоронах и оставил о них трогательные заметки.

Наследие Аверроэса огромно. Он написал комментарии к большинству произведений Аристотеля, целью его философской жизни было восстановление аутентичного значения аристотелевской мысли. Для некоторых трактатов он составлял серии из трех комментариев: большого комментария, среднего комментария, парафраза. Отсюда слова Данте: Averrois che"l gran commento feo. Иногда изложение было достаточно свободным, и Аверроэс говорил от своего имени, как в "Эпитоме метафизики". Кроме этих комментариев он написал также большое количество других произведений огромной важности.

Прежде всего необходимо упомянуть Тахафот аль-Тахафот, солидный ответ на критику, с помощью которой Газали намеревался разрушить философию. Это название принято переводить как "Саморазрушение саморазрушения" (латинский перевод Кало Калонимоса звучит как Destructio destructionis). Благодаря переводу М. Симона ван ден Берга это произведение доступно всем философам, даже тем, кто не занимается востоковедением. В этой книге Аверроэс скрупулезно следует тексту Газали и постепенно опровергает его, порой с явным злорадством, ссылаясь на другие книги Газали, в которых последний очевидно противоречил Тахафот. Из этой книги можно вынести впечатление, что позиции, занимаемые философами часто различаются не по сути, а по формулировкам. Среди других произведений Аверроэса нужно назвать диссертацию по физике под названием Sermo de substantia orbis[46]; два трактата по проблеме, занимавшей центральное место в творчестве исламских философов этой эпохи, - о совпадении активного (нематериального) Интеллекта с интеллектом человеческим; три трактата, касающихся согласия религии с философией.

Нужно признать вместе с С.Мунком, что большое количество произведений Аверроэса дошло до нас благодаря стараниям еврейских философов. Арабские рукописи очень редки, т.к. ярость и ожесточение, с которыми Альмохады преследовали философию и философов, мешали их распространению. Напротив, ученые раввины христианской Испании и Прованса собирали их, переписывали арабские тексты и делали переводы на иврит. Что же касается латинского аверроизма, то его истоки восходят к латинским переводам комментариев Аверроэса к Аристотелю, сделанным Михаилом Скоттом, возможно во время его пребывания в Палермо (1228-1235 гг.) в качестве астролога при дворе императора Фридриха II Гогенштауфена.

Этот краткий очерк поможет понять, почему столь затруднительно раскрыть значение работ Аверроэса в нескольких строках. Несмотря на это, каждый историк философии стремится залучить Аверроэса в свой лагерь, когда речь заходит о великом споре по поводу отношений между философией и религией. Ренан сделал из него свободного мыслителя; напротив, современные исследователи стараются показать его апологетом Корана, т.е. теологом, не заботясь об объяснении этого термина. При этом нужно иметь в виду, что указанные проблемы, занимавшие средневековое Христианство, отличались по форме от аналогичных проблем Ислама

лет занял Иберийский полуостров. Страшное поражение мусульман при Лас-Новасе в 1235 г. привело к вытеснению Альмохадов из Испании, поделенной между христианами местными мусульманскими династиями.

[46] Разговор о субстанции небесных сфер (лат.)

и не имели там точного эквивалента. При переводе того или иного арабского термина, встречающегося у мусульманского философа-богослова, не нужно забывать о том, что он располагал как трудностями, так и возможностями, не встречавшимися в Христианстве.

Для того чтобы разгадать мысль Аверроэса, необходимо владеть искусством "различения духов". Нужно отдавать себе отчет, как об этом уже говорилось в начале книги, что Аверроэс не первым в Исламе начал утверждать, что текст божественной Книги, открытой Пророком содержит как экзотерический буквализм (захир), так и множество эзотерических смыслов (батин). Как и все эзотерики, Аверроэс понимал, что, безрассудно раскрывая эзотерический смысл религиозных доктрин и предписаний слабым духом и неразумным, можно вызвать крупные общественные и психологические катастрофы. Несмотря на подобную сдержанность, он знал, что в божественной Книге всегда говорится об одной и той же истине, только на различных уровнях интерпретации и понимания. Не нужно приписывать Аверроэсу идею о двух противоположных истинах; одиозная доктрина о "двойной истине" была на самом деле творением латинского политического аверроизма.

Смешивая эту доктрину с эзотеризмом Аверроэса, исследователи и переводчики полностью игнорируют характер той мыслительной операции, которая в Исламе получила название тавиля, т.е. духовного толкования, которое в самом начале книги мы определили как один из источников философского мышления в Исламе. Экзотерическая и эзотерическая истины не противоречат друг другу. Невозможно изучать и оценивать тавиль, практиковавшийся Аверроэсом, не зная как он применялся другими мыслителями - Авиценной, Сухраварди, суфиями и шиитами, прежде всего исмаилитами. У всех них есть что-то общее, но существуют и фундаментальные различия в применении тавиля. Вероятно, это и обусловило то понимание Аверроэса и аверроизма на Западе, не имеющее ничего общего с эзотеризмом восточного Ислама.

Осталось сделать детальное техническое сравнение. В сущности, оно затрагивает не только мотивы, но и последствия космологии Аверроэса, граничащей с разрушением второй иерархии ангелологии Авиценны (Ангелов или небесных Душ). Фактически этот мир Animae caelestes, Малакут является, как на то указывает вся традиция Ишрак, миром автономных Образов, воспринимаемых активным Воображением. Это мир, удостоверяющий видения пророков и мистиков, а также смысл Воскресения и множество смыслов Откровения, каждый из которых является символом для других. Когда этот промежуточный мир исчезнет, что же произойдет с новым рождением души, связанным в исмаилизме с ее прогрессирующим движением сквозь ночь символов? Не выродится ли тавиль в чистую технику? Во всяком случае, не следует выискивать "рационализм" Аверроэса, предполагая наличие у него данных, присущих внутренним конфликтам христианского мышления. Данный вопрос нужно рассматривать только в исламском контексте.

Имея своей целью восстановление космологии, свойственной духу Аристотеля, Аверроэс в пику Авиценне устанавливает свою троичную схему, в которой Animae caelestes располагаются между чистым Интеллектом и небесной сферой. Двигателем каждой сферы выступает доблесть, ограниченная энергия, приобретающая неограниченное могущество посредством желания, движущего ее к сущности, не являющейся ни телом, ни силой, заключенной в теле, но отдельным нематериальным Интеллектом, который, будучи причиной и целью этого желания, порождает его. Согласно Аверроэсу, давать этой движущей энергии, этому желанию, которое есть акт чистого размышления, наименование души - всего лишь метафора. Причиной этой критики было неприятие авиценновского эманационизма, идеи последовательного порождения Интеллектов Единым. Авиценна сближает идею эманации с идеей творения. В то же время идея творения непостижима для перипатетика в строгом смысле этого слова: для него не существует порождающей причины.

Если в космологии и существует иерархия, то происходит это потому, что двигатель каждой Сферы желает не только Интеллект, присущий своему Небу, но также и высший Интеллект. Это тоже может быть названо причиной, только не причиной или источником эманации, но финальной причиной или целью в смысле того как "то, что понято" является целью для того, "кто понимает". Так же как и каждая мыслящая и мыслимая субстанция может быть причиной многих существ, т.к. каждое существо понимает ее на свой манер, так же и Primum movens (Перводвигатель) может

быть такой причиной и двигатель каждой Сферы имеет о нем свое представление. Таким образом, не существует ни творения, ни последовательного исхождения. Существует синхронность без начала и конца.

Строгий принцип Ex Uno non fit nisi Unum, господствовавший в неоплатонической схеме Авиценны, был отныне сочтен излишним, преодолен и упразднен (в другой части исламского мира он был поколеблен метафизикой света Сухраварди, использованной в этих целях Насиром Туси). Соответственно Аверроэс отбрасывает авиценновскую идею активного Интеллекта как Подателя Форм (Dator formarum). В свою очередь формы уже не являются идеальными сущностями, внешними по отношению к материи. Активный Интеллект не помещает их туда; материя сама содержит в себе в потенции бесчисленные формы. Они ей органически присущи (эта позиция является противоположностью концепции Сухраварди).

Что же стало с фундаментальным для авиценновской антропологии принципом подобия anima humana Animae caelestis после упразднения этой последней? А также с принципом подобия между отношением каждой человеческой души к активному ангелическому Интеллекту и отношением каждой Anima caelestis к Интеллекту, на который направлено ее желание. Возможно ли было с этих пор путешествие на Восток в компании Хайй ибн Якзана? Здесь нужно привести еще два решающих мнения. Аверроэс также как и Александр Афродисийский придерживается идеи об отдельном Интеллекте, но в отличие от него отвергает идею о том, что человеческий интеллект в потенции является лишь простой способностью органического тела. Вот почему аверроизм и александризм, выступая то вместе, то по отдельности, смутили западные умы. Ведь первый был выражением религиозных идей, а второй - неверия. За первый тезис Аверроэс (он, перипатетик!) был осыпан ругательствами антиплатониками Ренессанса (Джорджо Валла, Помпонацци). Но не продолжили ли эти итальянцы линию аверроиста Дунса Скотта, отказавшегося рассматривать активный Интеллект в качестве отдельной субстанции, божественной и бессмертной, с которой мы можем соединиться с помощью Воображения, и тем самым противопоставившего себя латинскому авиценнизму с его идеей активного Интеллекта?

С другой стороны, Аверроэс в противоположность Александру Афродисийскому утверждал, что этот потенциальный человеческий интеллект независим от органического тела и не является простой способностью индивидуума. Если придерживаться мнения Александра, окажется, что интеллект является лишь простой интеллигибельной способностью, исчезающей вместе с физической смертью тела. В то время как, например, Мулла Садра Ширази, авиценнист-ишраки, со всей убедительностью показывает, что принцип индивидуации содержится в форме, Аверроэс считает принципом индивидуации материю. Исходя из этого, индивидуальное отождествляется со смертным и обреченным на уничтожение, бессмертие присуще лишь родовому. Из этого можно заключить, что вечность не имманентна индивидууму, однако он может стать сопричастным ей благодаря активному Интеллекту.

Известно, как внимательно все гностики и мистики Ислама медитировали над кораническим аятом 7.139, в котором Моисей просит Аллаха показаться ему и получает ответ: "И когда пришел Муса к назначенному Нами сроку и беседовал с ним Господь, он сказал: "Господи! Дай мне посмотреть на Тебя". Он сказал: "Ты меня не увидишь, но посмотри на гору; если она удержится на своем месте, то ты Меня увидишь". А когда открылся его Господь горе, Он обратил ее в прах, и пал Муса пораженным". Нам представляется весьма значимым тавиль этого аята, предлагаемый Аверроэсом, который приводит Моисей из Нарбонны (комментируя еврейскую версию трактата о возможности союза с активным Интеллектом). Гюлический интеллект человека не является изначально возможностью воспринимать активный Интеллект. Он должен стать действующим интеллектом, только тогда "ты Меня увидишь". Однако, в конечном счете, при этом соединении активный Интеллект воспринимает сам себя, мгновенно выделяя себя в человеческой душе, как свет выделяется в теле. Это соединение знаменуется исчезновением пассивного интеллекта (подобно тому, как рассыпается в прах гора Моисея); последний не является залогом и гарантией индивидуального посмертного существования. Это утверждение очень далеко уводит нас от авиценнизма, неотчуждаемо гарантирующего бессмертие индивидуума и непреложность его соединения с активным Интеллектом.

В то время как на Западе авиценнизму был отпущен очень короткий срок, в Иране он дожил до наших дней, плодотворно повлияв на духовную и мистическую ситуацию. Латинский же аверроизм выродился в XIV в. в политический аверроизм Жана де Жандуна и Марсилия из Падуи. С этой точки зрения имена Авиценны и Аверроэса могут быть рассмотрены в качестве символов духовных судеб соответственно Востока и Запада. При этом дивергенция не должна ставиться в вину только аверроизму.

Мы видели, каким образом Абу"ль Баракат Багдади довел до логического конца авиценновскую гносеологию, признав если на за каждым индивидуумом, то, по крайней мере, за индивидуумами, составляющими одну духовную семью, отдельный активный Интеллект, являющийся "самостоятельной" духовной сущностью. Решения, которые получила проблема активного Интеллекта, как мы уже указывали, в высшей степени примечательны. Например, св. Фома Аквинский признает существование активного интеллекта за каждым индивидуумом, однако несогласен с тем, что этот интеллект является "отдельной" духовной сущностью. Тем самым происходит разрыв непосредственной связи индивидуума с божественным миром, постулированной Авиценной, который отождествил активный Интеллект со Святым Духом или Ангелом Откровения. Связь, устанавливавшая автономию духовной личности, распалась, и на место личной нормы Хайй ибн Якзана встал духовный авторитет Церкви. Индивидуальная инициация в религиозные нормы означает свободу; обобществляясь, она провоцирует бунты духа и мятежи души. Обобществившись, такая норма перестает быть религиозной, монотеизм переходит в монизм, а идея божественного Воплощения - в воплощение социальное. Нужно очень внимательно подходить к подобным различиям.

Исламская религия лишена органов догматического авторитета. Поэтому она не может передать в наследие идущему ей на смену светскому обществу ни идеи, ни установления, как это произошло в западном обществе светской "ортодоксии", где термин "ересь" сменился понятием "отклонение". В христианском мире именно философия вела борьбу против догматического авторитета. Последний же, судя по всему, и выковал оружие, которое потом было обращено против него. Напротив, если говорить об исламском мире, то, по мнению духовных подвижников Ислама, от угнетающей ортодоксии и законнического буквализма шариата человека мог освободить только тавиль.

Цитируя слова Аверроэса: "О люди! Я не говорю, что та наука, которую вы называете божественной, неверна, но я говорю, что учу вас человеческой науке", можно, наверное, сказать, что в этом заключается весь Аверроэс и, что "новое человечество, расцветшее в эпоху Ренессанса, вышло отсюда" (Кадри). Может быть. В этом случае будет правильным сказать, что то, что кончилось вместе с Аверроэсом, не могло более жить в Исламе, но должно было с этого времени направлять европейскую мысль. Это и был тот самый латинский аверроизм, который до сих пор обозначается понятием "арабизм". Напротив, если жизнь аверроистской перипатетики закончилась в западном Исламе, то философскому размышлению была уготована долгая судьба на Востоке, особенно в Иране. Спекулятивное размышление в форме хикмат илахийа (philosophia divina, лучшим переводом для этого термина будет слово теософия) дожило в этом регионе до наших дней благодаря тому, что в Иране не произошло метафизической секуляризации, неизбежно сопровождающейся отделением философии от богословия. На Западе это отделение было делом рук самой же схоластики. С другой стороны, как мы уже неоднократно указывали на протяжении предыдущих страниц, концептуальным фундаментом исламских философов была не этическая доктрина о социальной норме, а идея духовного совершенства, телейосиса, которого человеческий индивидуум способен достичь не в горизонтальном общественно-политическом измерении, но в вертикальном измерении, привязывающем его к трансцендентным иерархиям, высшим гарантам его личной судьбы. Вот почему "режим одинокого", внушенный Фараби Ибн Бахье, остался недоступен для латинского политического аверроизма.

Первая часть данного исследования, заканчивающаяся вместе со смертью Аверроэса, не синхронна временным рамкам, принятым в истории западной философии, в которой XV в. рассматривается в качестве "времени решающего поворота". Такую западную периодизацию невозможно перенести в исламский календарь. Конец XII в. в западной части исламского мира был ознаменован смертью Аверроэса (595/1198 г.), в восточной - гибелью Сухраварди (587/1191

г.). Однако уже в этот момент на сцену вышел молодой Ибн Араби, влияние трудов которого стало решающим для мусульманской философии. Вот почему последнее десятилетие XII в. отмечено появлением раскола между христианским Западом, на котором стали мощно развиваться александризм и политический аверроизм и исламским Востоком, где, особенно в Иране, расцвела теософия Света Сухраварди, слившаяся затем в единый поток с идеями Ибн Араби и продолжающая оказывать свое мощное влияние по сей день. В Исламе не возникло какого-либо аналога томизму, как бы его не рассматривать, как триумф или как ошибку.

В той мере, в какой правильно оценивать противостояние между Газали и Аверроэсом как противостояние между философией сердца и чистой спекулятивной философией (принимая во внимание, что эквивалентом арабского слова акль является не ratio, но intellectus, Нус), это противостояние не возвышается ни до уровня метафизики, ни до уровня духовного опыта суфизма. До этих высот поднялась лишь доктрина Сухраварди. Не будем говорить. Что он хотел преодолеть конфликт Газали-Авиценна, Газали-Аверроэс. Только в глазах западного человека этот конфликт может выглядеть решающим подобно конфликту Кант-Аристотель; Сухраварди, как и другие иранские мыслители, находился по ту сторону этого конфликта. Мы уже отмечали, как соединив имена Платона и Заратустры, он на три века предвосхитил замысел византийского философа Гемиста Плетона.

Выше уже было сказано о том, что Ибн Араби присутствовал при переносе праха Аверроэса в Кордову. Его память сохранила поразительный эпизод. С одной стороны похоронной процессии верховые верблюды несли гроб, с другой стороны - книги Аверроэса. "Пачка книг, уравновешивающая труп!" Для того, чтобы понять смысл спекулятивной научной жизни на исламском Востоке, нужно произвести инверсию этого символа: "божественная наука", побеждающая смерть.

Плачевно, что исламская философия столь долгое время практически отсутствовала в наших учебниках и исследованиях по истории философии или, по крайней мере, рассматривалась под углом зрения латинских схоластов. Как уже было заявлено в начале, для того чтобы закончить этот очерк, нам остается рассмотреть два периода: один касается "метафизики суфизма", начинается с Ибн Араби и заканчивается сефевидским Ренессансом в Иране; другой продолжается от этого Ренессанса до наших дней. Мы должны задать себе вопрос: каково будущее традиционной метафизики в исламском мире? И каково ее значение для всего остального мира?

Тип пророческой философии, обрисованный в самом начале книги, дает нам понимание расцвета, которое пережила хикмат илахийа в шиитском Исламе, начиная с сефевидской эпохи. Спрашивать о будущем можно лишь у пророка-свидетеля. Возможно он скажет нам, почему теософия, начиная с XIII в. постепенно умерла на Западе, несмотря на то, что наш Запад, благодарение Богу, является сыном Библии и греческой мудрости. Наша наука способна на неограниченное покорение внешнего мира, но глядя на устрашающий кризис философии, исчезновение человеческой личности и ползучую экспансию ничто, не скажет ли этот свидетель, что она весит не тяжелее "пачки книг, уравновешивающей труп"?

ЧАСТЬ II

ОТ СМЕРТИ АВЕРРОЭСА ДО НАШИХ ДНЕЙ

Общий очерк

Может показаться парадоксальным объединение восьми веков философии (XIII-XX вв.) в один период. Однако этот парадокс создает трудности только для вписывания периодизации исламской философии в привычные для нас рамки. Прежде всего стоит заметить, что по исламскому летоисчислению этот временной интервал простирается от VII века хиджры до XIV века, и что чувство исторической темпоральности существенно различается у мыслителя, живущего в эре хиджры и у мыслителя, живущего по христианскому летоисчислению. Наша схема Древний мир-Средние века-Новое время не находит аналогов в исламской хронологии. Мы, конечно, можем согласовать календари, однако они отражают лишь внешний, прагматический аспект, не касаясь истинной, экзистенциальной современности. Таким образом, на первом месте стоит проблема удовлетворительной периодизации.

Аверроэс умер в 595/1198 г. Долгое время считалось, что его похороны были одновременно похоронами исламской философии. Это верно лишь в том смысле, что вместе с ним закончилась фаза исламской философии, которую можно определить как "арабский перипатетизм". Однако при этом теряется из виду, что вместе со смертью Аверроэса в мусульманской мысли появилось что-то совершенно новое, связанное с именами Сухраварди (1191 г.) и Мухиддина Ибн Араби (1240 г.). Это явление, привнесший совершенно новый акцент в развитие исламской мысли, рождается вместе с Ибн Араби, а его истоки восходят к Альмерийской школе, отмеченной сильным шиитским и исмаилитским влиянием. Оно господствует в пространстве исламской мысли по сей день.

С появлением "рассветной" теософии Сухраварди и мистической теософии Ибн Араби закончилось противостояние суннитских теологов Калама и эллинизированных философов. Течение мысли, зародившееся благодаря Ибн Араби по своим предпосылкам и заключениям отличается как от богословия Калама, так и от эллинизированной философии в такой же степени, в какой они отличаются друг от друга. Можно говорить о типе мысли, продумывания и философского опыта, имеющем чисто исламское происхождение. Наконец это течение многократно пересекается с предшествовавшей ему исмаилитской мыслью, с "рассветной" философией ишраки Сухраварди и с шиитской имамитской философией. Течение, идущее от Сухраварди (Ишрак), в глазах эллинизированных философов-логиков представляло собой то же самое, что и суфизм в глазах Калама. Таковы в общих чертах данные, на которых основывается внутренняя периодизация исламской философии до и после смерти Аверроэса.

Конечно мы можем предложить периодизацию этих восьми веков, в рамках которой новое время начинается вместе с сефевидским Ренессансом и Исфаханской школой в 16в. по христианскому летоисчислению. Такая периодизация будет оправдана. Хотя иранцы с самого начала играли значительную роль в развитии философского мышления в Исламе, то после смерти Аверроэса сцена исламской философии переносится из западной части исламского мира (Андалузии) в его восточную часть (Иран). Разумеется, это будет внешней, экзотерической периодизацией. Между Хайдаром Амоли (XIV в.) и Мир Дамадом и его учениками (XVI-XVII вв.) не существует такого же различия, как между нашими схоластами XIV в. и мыслителями Ренессанса. Можно скорее говорить о феномене Шартрской школы, если бы она продолжала развиваться вплоть до наших дней.

Отведенное нам пространство очень ограничено, поэтому необходимо опасаться слишком мелкого раздробления по периодам, ведь, раздробив периоды, мы раздробим и общее видение.

Здесь невозможно дать законченный обзор произведений каждого из упоминаемых нами философов. В отношении многих из них придется ограничиться только упоминаниями, будет и какое-то количество отсутствующих имен. Эти лакуны обусловлены самим характером исследований. Смог бы справиться со своей задачей историк немецкой философии от Канта до Хайдеггера, если бы ему пришлось иметь дело исключительно с рукописями, разбросанными по многим библиотекам, или редкими литографическими изданиями и если бы ему самому пришлось издавать рецензируемые им книги? Приблизительно такова ситуация историка исламской философии.

Уточним также, что говоря об исламской философии, мы имеем в виду философию традиционную. Все работы, которые можно сгруппировать под рубрикой "модернизм", остались за пределами нашей книги. Произведения данных авторов, как правило, написаны под влиянием западных философов, более или менее ими усвоенных. Напротив, традиционная исламская философия находит свое продолжение в трудах тех людей на Западе, творчество которых вдохновлено Традицией. В той мере, в какой традиция живет благодаря непрерывному "ренессансу", этот ренессанс восточной традиции может осуществиться благодаря объединению усилий тех мыслителей на Востоке и на Западе, которых можно назвать истинно "восточными" людьми в метафизическом смысле этого слова, т.е. Ишракийун. Что же касается псевдо-эзотериков, процветающих в наши дни на Западе, то они представляют собой достойный аналог тем, кто псевдо-вестернизирует философское мышление на Востоке. Слово "эзотеризм" этимологически обозначает в трех ветвях авраамического сообщества феномен единой общины философов, призванных быть стражами и хранителями Послания от "экзотерических" сил, перестраивающих фасад истории. Эта община обязана своим существованием "феномену святой Книги", отдающей привилегированное место профетологии, дополнять и разъяснять которую обязана философия.

Именно в этом "феномене святой Книги" мы с самого начала увидели основу концепта "исламской философии", определявшего бытие духовных школ, речь о которых пойдет ниже. Нами уже было показано, каким образом раскол между суннитами и шиитами воспринимался с точки зрения "феномена святой Книги", т.е. коранического откровения не только потому, что Коран, который в настоящее время находится в наших руках, по мнению шиитов, - Коран измененный, но так же и потому, что истину Книги нужно искать в сокровенных глубинах Сердца, в множественности эзотерических смыслов. Ключом к этим глубинам является шиитское учение об Имаме и валайате (инициатической харизме "Друзей Божьих"), эзотерике пророчества. С этой точки зрения, философское произведение должно носить герменевтический характер.

В общих чертах деление духовных семей исходит из фундаментального отношения их представителей к философским проблемам. Одни из таких представителей являются философами Калама (буквально "дискурс"), т.е. исламской схоластики. По мнению Муллы Садра Ширази, это мыслители, для которых субъект и объект знания противостоят друг другу. Их диалектика разворачивается в дискурсивных построениях. Для них не существует иного отношения к предмету исследования кроме теоретического. Это мыслители, применившие для подтверждения исламских догматов диалектические ресурсы древнегреческой философии, приспособив их для апологетических целей. Суннитский Калам, ашаритский или мутазилитский, был направлен на решение этой задачи. Отсюда их в общем негативное отношение к эллинизированным философам (фаласифа). Существует, конечно, и шиитский Калам. Однако философская ситуация в шиизме отличается от аналогичной в суннизме, т.к. источники шиитской традиции (хадисы) содержат гнозис, стимулирующий философское размышление. Шиитский Калам базируется на этом гнозисе и не претендует на самодостаточность.

Существует глубокая связь между философской спекуляцией, комментариями к Корану и юридическими проблемами. Например, у суннитского мыслителя Фахраддина Рази большие теологические произведения по темам Калама и его монументальный коранический Тафсир взаимосвязаны. Природа этой связи определяет богословскую и философскую позиции, которыми не довольствовались Хайдар Амоли и Садра Ширази. Было бы неправильным искать глубокие философские различия между представителями двух больших шиитских канонических школ Ахбарийун и Усулийун, т.к. их разногласия не выходили за рамки канонического права. Такие

великие шиитские теософы как Мохсен Фаиз и Кази Саид Кумми были Ахбарийун. Здесь достигалась другая степень достоверности нежели достоверность диалектики Калама. Эти теософы-метафизики преодолели ограниченность Калама.

Между Каламом, с одной стороны, и хикмат илахийа (метафизикой, буквально "божественной философией", этимологически теософией), ирфаном (мистической теософией), хикмат ишракийа ("рассветной" теософией), хикмат йаманийа ("йеменской" теософией, по созвучию между словами Йемен и иман, вера) с другой, существует дистанция, аналогичная той, что разделяет достоверность теоретического знания (ильм аль-йакин) и достоверностью личностно реализованного и живого знания (хакк аль-йакин). В общих чертах, следуя учению Муллы Садра, скажем, что преодоление этой дистанции предполагает метаморфозу познающего субъекта. Последний, сознавая свою онтологическую нищету, т.е. свою неспособность достичь самодостаточного бытия, иметь причину бытия в себе, осознает немощь своих познавательных способностей до тех, пор пока он остается в себе, т.к. познание - это форма бытия. До тех пор, пока существует с одной стороны субъект, "я", закованное в броню своего эгоизма (ананийа) и напротив него - объект, "ты", Божество, абстрактное в своей непостижимости, нельзя иметь о нем правильного знания. Можно лишь постигать его Имена и Атрибуты.

Этот объект не противостоит познающему субъекту диалектически, но открывается через него самого. Такая эпифания замещает примитивный субъект Субъектом абсолютным, который первый пытался помыслить в качестве объекта своего познания. Бог никогда не бывает объектом; он может быть познан только посредством Его самого как абсолютный Субъект, лишенный всякой ложной объективности. Божественный Субъект фактически и является активным субъектом всякого богопознания. Он сам мыслит себя в человеческом интеллекте, т.к. Он есть "скрытое Сокровище", желающее быть познанным. Это справедливо по отношению ко всякому умопостигаемому объекту (например, умопостигаемое дерево мыслит себя самого в форме, актуализирующейся в человеческом интеллекте). Этим правилом глубокого тождества руководствуются как мистик, так и метафизик; между ними нет решающей разницы. И тот, и другой вдохновляются хадисом: "Я есмь глаз, посредством которого он видит, ухо, которым он слышит" и т.д.

Подобная точка зрения очень близка Ибн Араби и мыслителям его школы. Для того, чтобы ориентировать западного читателя, впервые приступающего к рассмотрению этого региона, можно провести аналогию между исламскими метафизиками и теми религиозными философами, которых в первой половине XIX в. определяли как "правогегельянцев". Последние подверглись если не тотальному забвению, то во всяком случае "сокрытию", возможно, по тем же причинам, которые заставили западных исследователей невнимательно, несправедливо, без должного понимания отнестись к наследию Ибн Араби. Исчезновение "правогегельянцев" на Западе, продолжающееся развитие теософии Ибн Араби в Исламе: два контрастирующих симптома. Причины этого контраста следует искать в том, что отличает феномен Христианства от феномена Ислама.

Вся схема религиозных философов-"правогегельянцев" была построена вокруг никейского догмата о Троице. В то же время в исламской теософии Мысль, в которой божественный Субъект, мыслящий самого себя, определяется как бытие и как открывающееся бытие (Deus revelatus) не подразумевает "второго лица", единосущного "первому". Далекая от всякой гомоусии (единосущности) эта теософия идет по пути коранической христологии, продолжающей христологию Ария. Начальная теофания представляет собой первое и наиболее тонкое из творений (Протоктистос). Об этом творении говорят имена, которыми она обозначается (Хакк махлук, сотворенное Божество; Хакикат мухаммадийа, метафизическая Истина мухаммедова; Нур мухаммади, Свет мухаммедов; Акль авваль, Первый Интеллект Плеромы). С другой стороны, следует отметить, что восточное православие, отказавшись от filioque, сохранило равновесие между жреческой и пророческой функциями, но теологи-правогегельянцы не были православными. В то же время, mutatis mutandis, можно провести параллель между подобным равновесием и равновесием, которое поддерживает шиитская теософия в рамках концепции Хакикат мухаммадийа: равновесием между двумя ее ликами, экзотерическим и эзотерическим, между аспектом, конституирующим религиозный Закон, открытый Пророком и герменевтическим

Духом, между призывом Пророка и призывом Имама, валайат которого есть "эзотерика пророчества". Каждый из двенадцати Имамов, согласно хадису, является Лицом Бога, открытым человеку, теофанией; одновременно он является Лицом человека, открытм Богу, т.к. отражает форму его веры. Теофания ставит бытие ни в инфинитив (быть), ни в субстантив (сущее), но в императив (будь). Протоктистос, как начальная теофания, есть изначальный Императив, вот почему теофания наделена творящим аспектом. Из этого проистекает капитальное различие в концепциях "истории".

Можно построить философию истории на догмате о Воплощении, как о событии, вторгающемся в историю. Трудно основывать философию истории на теофаниях, воспринятых как визионерские феномены. Они порождают скорее "историософию". Философия истории сама по себе может быть совершенно агностичной, она может сводиться лишь к каузальности, имманентно присущей цепи событий, воспринимаемой на уровне эмпирического мира. Тогда она ведет к секуляризации абсолютного Духа. Напротив, метафизика и историософия несовместимы с любой формой агностицизма. Историософия предполагает восприятие событий на уровне, отличном от эмпирического (на визионерском уровне Малакут); она неразрывно связана с духовными энергиями и высшими вселенными, влияния которых доходят до нашего мира. Данные историософии - это данные священной истории: шиитская периодизация цикла пророчества и цикла валайат (духовной инициации), типология пророков у Ибн Араби. Данное замечание, далекое от ограничений сравнительной феноменологии, поможет расположить рассматриваемых нами мыслителей и их учения в надлежащем порядке.

Нужно также отметить, что сравнивая "спекулятивную теологию" Запада с эзотерической теософской метафизикой Ислама, приходится констатировать неудовлетворительность терминов "философия" и "теология", т.к., если для западного сознания они изолированы друг от друга, то для мусульманского мистика они неразделимы. Подлинный смысл понятия "спекулятивный" соотносится со словом speculum: спекулятивный разум выполняет функцию зеркала, отражающего Бога, зеркала, в котором Бог открывает себя (заниматься спекулятивными размышлениями значит отражать, spekulieren heisst spiegeln, Франц фон Баадер). Это замечание имеет точный эквивалент в исламской теософии: фундаментальная тема зеркала (мират), т.е. внутреннего человека, перед которым, посредством которого и для которого происходит теофания (таджалли, зохур), и который является ее местом и формой (мазхар). Эпифания - это не воплощение (инкарнация): образ показывает себя в зеркале, не воплощаясь в нем. Идея зеркала содержит в себе идею внутреннего, эзотерического измерения. Спекулятивное есть эзотерическое. Вот почему адекватным переводом термина хикмат илахийа является теософия, а не философия и не теология. Теософ стремится довести возможности философии до их логического конца. Философские усилия интеллекта (акль), творческое развитие данных традиции (накль) находят свое завершение в третьем модусе постижения: кашф, раскрытии, откровении, интуитивном восприятии, узрении того, что открывает "зеркало".

Мы не можем здесь описать, как действует эта структура применительно ко всем "спекулятивным" мыслителям. Очерк, который мы попытаемся дать, призван обрисовать мистическую эпопею Духа, разворачивавшуюся в развитие идей Ибн Араби и Сухраварди, и поможет сориентироваться в лабиринте намеков и кратких упоминаний. Все, что сказано о божественной эпифании находит свое подтверждение как в шиизме, имамитском и исмаилитском, так и в метафизике суфизма. В то же время имеются и некоторые различия. Первое из них имеет скорее количественный характер, т.к. большая часть суфиев локализована в суннитском Исламе. В то же время суфизм рассматривается шиитскими теософами как духовно-мыслительный феномен, вытекающий volens-nolens из учения святых Имамов. Это с особой убедительностью показал Хайдар Амоли. Исследователь наших дней может, со своей стороны, указать на влияние Альмерийской школы на Ибн Араби. На взгляд шиита, некоторые черты суфийской метафизики совпадают с определенными аспектами имамологии, вынужденной скрываться от преследований под хиркой суфизма.

Существует, разумеется, и большое количество суфиев-шиитов. Слово "тарикат", т.е. путь, с некоторых пор стало обозначить конгрегации, в которых этот путь материализируется. До сих пор существуют весьма активные шиитские тарикаты. Однако имеется и большое количество видных

шиитских теософов, говорящих на одном языке с суфиями, но никогда не принадлежавших к определенным тарикатам и настороженно относящихся к институциональному суфизму. Это вызвано, во-первых, тем, что правоверный шиит в отличие от правоверного суннита встает на мистический путь уже благодаря факту принятия учения святых Имамов. Во-вторых, тем, что некоторые суфии по причине благочестивого агностицизма презирают знания и науки. Мулла Садра вынужден был написать против них целую книгу; это было симптомом кризиса суфизма в Иране в сефевидский период. Таким образом, понятие "суфизм" или тасаввуф не дает, как принято считать на Западе, целостного представления о феномене исламской мистики (как спекулятивной, так и практической). Отсюда предпочтительное употребление в Иране вплоть до наших дней терминов ирфан и орафа.

Исходя из этого вступительного очерка, мы предлагаем следующий порядок изложения и разбивку данной части по главам.

Во-первых, суннитская мысль, объединяющая как всех фаласифа и схоластов Калама, так и их противников.

Во-вторых, метафизика суфизма, под которой мы понимаем "спекулятивную" метафизику, ставящую своей целью не создание абстрактных логических концепций, но проникновения в сверхчувственные миры и события. Сюда мы помещаем как суннитских, так и шиитских духовных подвижников, а также тех суфиев, конфессиональная принадлежность которых амбивалентна.

В-третьих, шиитская мысль, начиная с Насираддина Туси, достигающая своего пика в Исфаханской школе XVI-XVII вв., призыв которой был столь мощным, что не прекращается вплоть до наших дней.

I СУННИТСКАЯ МЫСЛЬ

ФИЛОСОФЫ

1. Абхари

Согласно хронологическому порядку (в соответствии с датой кончины философов) упомянем первым Асираддина Муфаззала аль-Абхари, философа, математика и астронома. Мы очень мало знаем о его жизни, прошедшей отчасти в Мосуле, отчасти в Малой Азии. Несмотря на это, его многочисленные книги имели большое значение, рассматривались в качестве учебников и часто комментировались. Ему принадлежит Китаб аль-Исагуги, являющаяся переложением "Исагогии" Порфирия и прокомментированная Шамсуддином аль-Фанари (1470 г.). Его "Введение в философию" (Хидаят аль-хикмат) в трех частях (логика, физика, метафизика) было прокомментировано Мир Хуссейном Майбуди (1475 г.). Однако наиболее важным из всех и наиболее читаемым в Иране является комментарий очень личного характера к этому произведению, оставленный Муллой Садра Ширази. Другое произведение Абхари, Кашф аль-хакаик ("Раскрытие метафизических истин"), свидетельствует о близости этого философа к школе Ишрак. Произведение написано в порядке, обратном порядку того, которое упомянуто нами ранее. Вначале рассматривается логика, затем метафизика, а заканчивается все физикой. Замечательно, что эсхатологическая часть метафизики буквально воспроизводит некоторые страницы Сухраварди, шейха аль-Ишрак.

2. Ибн Сабин

Вместе с этим философом мы скажем последнее "Прощай" Андалузии. Мухаммед ибн Абдул-Хакк Ибн Сабин родился в Мурсии в 614/1217-1218 гг. Он является отчасти современником Ибн Араби, также родившегося в Мурсии в 560/1165 г. и также, как и последний, эмигрировал на Восток. Вначале он обосновался в Сеуте, в Марокко, затем отправился в Мекку, где и умер в 1270 г. В жизни этого дерзкого и неуравновешенного философа всего хватало в избытке: света почитания и привязанности верных учеников и поклонников, тьмы преследований и козней со стороны злобных ненавистников. Мы знаем о его вестготском происхождении, что ставит его в ряд наиболее выдающихся и аутентичных представителей исламской цивилизации Андалузии.

Мощь его личности засвидетельствована тем, что на основе его учения была создана оригинальная философская школа, естественно вобравшая в себя общемусульманские мистические и философские тенденции. Последователи этой школы по имени своего учителя называли себя Сабинийун. Наиболее замечательной фигурой среди них был Шуштари (ум. в 1269 г.), "поэт верленовского размаха" (Л.Массиньон), родившийся в Кадисе, живший и умерший в Марокко. Одна из его поэм описывает иснад, духовную генеалогию Сабинийун. В ней фигурируют имена не только Ибн Араби и Сухраварди, но и Гермеса, к которому Сухраварди возводил свое духовное происхождение. Школа Ибн Сабина обнаруживает большую близость с Ишракийун. Мы надеемся, что будущие исследования прольют свет на добровольную смерть Ибн Сабина. По свидетельству источников, он совершил самоубийство в Мекке "по причине страстного желания соединиться с Богом". Он вскрыл себе вены, выпустил кровь и испустил дух 2-го шавваля 669/19 мая 1270 г., через тридцать лет после смерти в Дамаске своего знаменитого земляка из Мурсии Ибн Араби.

Во время своего проживания в Сеуте Ибн Сабин получил от альмохадского государя Абдул-Вахида поручение ответить на сборник вопросов, присланный императором Священной Римской Империи и королем Сицилии Фридрихом II Гогенштауфеном. Отсюда и название этого произведения: "Ответы на сицилийские вопросы" (аль-Маса"ил аль-сикилийа). Настоящую

известность на Западе Ибн Сабину принесло именно это произведение. Четыре вопроса были следующими: о существовании мира ab aeterno (предвечно); о посылках (силлогизмах) и сущности богословия; о Категориях; о природе и бессмертии души. К этому последнему вопросу было присовокуплено выполненное императором исследование о различиях во взглядах Аристотеля и его комментатора Александра Афродисийского. Данная корреспонденция может быть рассмотрена в двух контекстах: в контексте доктрины Ибн Сабина и исламской философии вообще и в западном контексте. Последний отсылает нас к безграничным странностям Фридриха II и его мечте об "имперской теологии", осью которой служит идея Совершенного Человека, являющегося центром мира и императором космоса, а также на мессианизме, в чем-то пересекавшемся с концепциями иоахимитов (учеников Иоахима Флорского), но вместе с тем бесцеремонно их извращавшем.

Для понимания идей Ибн Сабина нужно рассмотреть еще несколько его произведений. Его главный труд, Будд аль-ариф ("Прорыв гностика", сохранился в единственном экземпляре в Бруссе, Эминийе), изобилует оригинальными и дерзкими суждениями. Его портреты Фараби, Авиценны, Газали, Аверроэса являются первой попыткой психологической интерпретации в истории исламской философии. Теперь перенесемся из земель Андалузии на землю Ирана.

3. Катиби Казвини

Наджмеддин Али Катиби Казвини (ум. в 1276 г.), известный по своему арабскому прозвищу Катиб (писец, секретарь, персидская форма - Дабиран), был выдающимся философом, астрономом и математиком своей эпохи. В философии он был одним из учителей Алламеха Хилли и Кутбиддина Ширази, сам же являлся учеником Насираддина Туси. В 1259 г. он вместе с Туси участвовал в проектировании обсерватории в Мараге, в Азербайджане, заложенной по инициативе монгольского государя Хулагу Хана. Долгое время он преподавал в Казвине. Будучи шафиитом, т.е. принадлежа к мазхабу, максимально близкому к шиизму, он, кажется, питал к нему большую симпатию, усиленную его восхищением перед Насираддином Туси. Его Китаб аль-айн охватывает большое количество метафизических и мистических вопросов. Этот труд комментировался Алламехом Хилли и многими другими. Наиболее цитируемым произведением Катиби Казвини является Рисалат аль-шамсийа, учебник логики, комментировавшийся многими философами, в том числе Саадом Тафтазани и Кутбиддином Рази.

4. Рашидаддин Фазлулла

Рашидаддин Фазлулла родился в Хамадане в 1247 г. и трагически погиб в Тебризе в 1318 г. (казнен по наветам врагов девятым ильханом Ирана, султаном Абу Саидом). Обладая универсальным гением, он был известен, прежде всего, как выдающийся историк. Вначале он был врачом при дворе монгольского государя Абаги Хана (1265-1282 гг.), затем историком при дворе Газан Хана (1295-1304 гг.). По приказу последнего он предпринял написание монументального исторического произведения, озаглавленного Джами ат-таварих ("Сборник летописей"). Замысел этого труда вырос до масштабов всемирной истории, однако оно так и не было закончено (сохранилось в рукописях с прекрасными миниатюрами). В этой книге он доказал свои необычайные познания, принесшие ему репутацию человека, всегда обращающегося к источникам, берущего информацию из первых рук. Добывая сведения об Индии, он разговаривал с бхикшу, писав главу о Китае, читал китайские летописи. Сравнить Рашидаддина можно разве что с Леонардо да Винчи. Он написал большое произведение, к сожалению, не сохранившееся до наших дней, в котором исследовались вопросы метеорологии, садоводства, пчеловодства, архитектуры, кораблестроения (Китаб аль-ахья ва"ль асар).

Кроме этих произведений, способных дать представление об его творческой активности, существует и неизданная часть его наследия, интересующая исследователя философии. Она включает в себя четыре произведения, касающихся философии, мистического богословия, коранических комментариев и т.д., а также сборник писем по вопросам теологии и медицины.

В ноябре 1969 г. в университетах Тегерана и Тебриза прошел конгресс иранистов, посвященный 650-й годовщине гибели Рашидаддина. Его решения позволяют надеяться на публикацию неизданных произведений этого мыслителя.

5. Кутбиддин Рази

Имя философа Кутбиддина Рази (Мухаммеда ибн Али Джафара), умершего в 1364 г., хорошо известно. По линии отца он происходил от буидских князей Дейлема, по линии матери - от известной шиитской семьи Бабуйех из Кума (к ней принадлежал знаменитый шейх Садук). Он был одним из самых знаменитых учеников Алламеха Хилли. Ему принадлежат пятнадцать произведений и комментариев. Среди них ценный источник по истории иранского авиценнизма - Китаб аль-мухакамат ("Книга сравнительных цитат"), в которой он стремится найти различия между комментариями на Ишарат ("Книгу указаний") Авиценны, написанными Фахраддином Рази и Насираддином Туси, и согласовать их.

Несмотря на похвалы, которые расточал своему ученику Алламех Хилли в дипломе (иджазат), врученному своему ученику, Абдурраззак Лахиджи, ученик Муллы Садра и автор огромного комментария к Ишарат, считал, что Кутбиддин ничего не понял в глубокой трактовке Насираддином Туси данного произведения Авиценны.

БОГОСЛОВЫ КАЛАМА

1. Фахраддин Рази

Фамилия Рази указывала на происхождение человека из древнего города Рея (Рага Авесты, Раги библейской "Книги Товия"), в 12 км к югу от современного Тегерана. Фахраддин, родившийся в Рее в 1149 г., был неутомимым путешественником. В Хорезме и Трансоксании он соперничал с мутазилитами. Он жил в Бухаре и в Герате, где открыл школу, затем появился в Самарканде. Несколько лет он провел в Индии. Наконец обосновался в Герате, где и умер в 1209 г.

Фахраддин Рази, будучи сложной натурой, пытался согласовать и примирить различные течения исламской мысли. Было ли у него для этого достаточно сил? Сухраварди, шейх аль-Ишрак, хорошо знавший Фахраддина в молодости, был в этом глубоко не уверен. Будучи одновременно ашаритом (но вместе с тем противником атомизма) и обладая глубоким знанием эллинизированных философов (Фараби, Авиценны, Абу"ль Бараката Багдади, важными цитатами из которого наполнены его произведения), Фахраддин Рази использовал все возможности их диалектики для своего догматического синтеза. "Примирение философии с богословием вылилось у него в платоническую схему, исходным пунктом которой была интерпретация "Тимея" (П. Краус). Для того чтобы судить о Фахраддине, необходимо рассмотреть всю его метафизику бытия. С одной стороны, признание логики как инструмента, дающего полный доступ к сущностям или чтойностям (этот тезис можно расценить как платонический); с другой стороны, его онтология, остающаяся в пределах метафизики сущности, и рассматривающая существование в качестве внешнего добавления к сущностям. Несомненно, чтойность, уже "бытийствуя" в качестве той или иной чтойности, наделена, таким образом, определенным бытием, этот акт бытия уже является достаточной причиной ее существования. Однако бытие внутренне не присуще чтойности, вот почему сущность и существование все-таки различаются. В то же время чтойность уже является достаточной причиной для существования. Эту проблему можно решить только в авиценновском духе. Однако ее решение Фахраддином не выдержало критики Муллы Садра Ширази, сделавшего настоящую революцию в метафизике бытия.

Фахр Рази оставил после себя значительное наследие. Его пятнадцать трактатов охватывают Калам, философию, толкования Корана, медицину, астрологию, алхимию, физиогномику, минералогию. Из его философских произведений нужно упомянуть, прежде всего, комментарий к Ишарат ("Книге указаний") Авиценны, который был подвергнут глубокой критике со стороны Насира Туси. Кутбиддин Рази, как было отмечено выше, пытался быть "третейским судьей" в этом споре. Во-вторых, необходимо назвать его "Сумму" (Мухассаль) учений философов (хокама) и схоластов Калама (Мутакаллимун), как древних, так и современных. В-третьих, очень большое произведение, озаглавленное "Восточные вопросы" (Мабахиз машрикийа). Смысл слова "восточный" в этом произведении отличается от его употребления в кругах Ишракийун. Это сумма Калама в трех книгах: о бытии и его качествах, о больших категориях бытия, не обладающего необходимостью, о Необходимом Бытии (рациональная теология). В-четвертых, другую Сумму в четырех главах, посвященную его старшему сыну Махмуду и так и оставшуюся

неизданной. В-пятых, книгу, касающуюся противоречий (муназарат), с которыми он встречался повсюду, путешествуя и беседуя с представителями различных философских школ. В-шестых, его огромный коранический комментарий (Мафатих аль-гаиб) в восьми томах ин-кварто, который благодаря большому количеству вопросов и изысканий также приближается к уровню Суммы. Мы не удивляемся тому, что в отношении Фахра Рази, как и в случае с другими плодотворными мыслителями, до сих пор не существует критического очерка его произведений.

Сопоставление, предпринятое Фахром Рази, - это "может быть, не попытка привести к согласию разные учения, но скорее усилие расположить их на общем мыслительном поле. Это согласование не между разумом и верой, но между философом и верующим" (Р. Арнальдес). Быть может, это была совершенно необыкновенная программа "сравнительной философии". Однако, берясь за это предприятие, Фахр Рази располагал только ресурсами Калама, апологетической диалектики, ни разу не прибегнув к данным спекулятивной или эзотерической философии. Для того чтобы решить поставленную перед собой проблему, ему нужно было подняться на новый уровень, но Рази использовал только ресурсы дискурсивного интеллекта, не привлекая трансформирующего ум союза между человеческим интеллектом и активным Интеллектом (Святым Духом). Характерная черта: Фахр Рази подвергал сомнению метафизическую концепцию Имама и Имамата, в том виде, в каком ее трактовали шиитские философы. В этом пункте его произведения были подвергнуты детальной критике со стороны Садра Ширази.

Короче говоря, Фахраддин Рази был типичным Мутакаллимом, настоящим схоластом диалектики Калама. Его много читали. Его Мухассаль изучался Ибн Таймийей и Ибн Халдуном. Ибн Араби состоял с ним в переписке. Даже на Западе испанский доминиканец Раймонд Мартин (XIII в.) цитирует его в своем Pugio fidei.[47]

2. Иджи

Выдающийся представитель философии и теологии Калама, иранец Ададуддин Иджи родился в 1300 г. в Идже около Шираза, в провинции Фарс. Он жил в эпоху, протекавшую после монгольского завоевания. Он был судьей (кади) и профессором (мударрисом) в Ширазе. Умер он в 1355 г., находясь в заточении в крепости Дирамийан, на горе, господствующей над его родными местами. На его философское и богословское мышление повлияли, прежде всего, его учитель Ахмед ибн Хасан Джарабарди (ум. в 1345 г.) и произведения Байдави (ум. в 1286 г.), которому помимо комментария к Корану, считающегося классическим, принадлежит компендиум Калама, озаглавленный Матали аль-анвар ("Зори светочей"; еще одна ишракитская аллюзия). Главным произведением Иджи была Сумма Калама, Китаб аль-Мавакиф ("Книга остановок"), подразделяющаяся на шесть больших частей или "остановок": 1) теория знания; 2) общие принципы науки о бытии; 3) теория акциденций, т.е. категорий, отличных от субстанции; 4) субстанции, учение о простых и составных телах, небесных телах, Элементах; 5) учение о душе, интеллекте и ангельских Интеллектах, рациональное богословие (божественная Сущность, божественные Имена и Атрибуты, божественные действия); 6)профетология и эсхатология. Вместе с комментариями издание Мавакиф, выполненное в Каире в 1325 г.х., составляет четыре больших тома ин-кварто.

Можно ли сказать, что Иджи действительно создал "Сумму" Калама в том смысле, который мы вкладываем в это слово, говоря о произведениях св. Фомы Аквинского или Муллы Садра Ширази, предполагающем личную систему, сложившуюся благодаря собственному осмыслению автором тех или иных теологических положений? Подобной конструктивной силой не обладал никто из Мутакаллимов, не исключая и Фахраддина Рази. Несмотря на это, можно констатировать, что Иджи скомпилировал философско-богословскую энциклопедию своей эпохи, в той мере, в какой ему позволяли это сделать масштабы Калама. Будет справедливым сказать, что в этот период Калам уже исчерпал свои возможности. Однако можно сделать и два других наблюдения. Нельзя обвинять мыслителей-Мутакаллимун в том, что они бесконечно умножали комментарии и толкования. Как мы уже заметили, это был для них единственно возможный путь "исследований". То, что они цеплялись за тексты, не свидетельствует об их мыслительном бессилии. Это был для них наиболее удобный путь выразить себя на базе уже имеющихся работ. В то же время нужно

[47] доказательство веры (лат.)

отметить, что Иджи был современником Семнани, в творчестве которого метафизика суфизма достигла своей вершины, и Хайдара Амоли, в трудах которого шиитская философия, соединившись с мыслью Ибн Араби, приняла новое плодотворное направление. Может быть, Калам, замкнувшись в самом себе, выродился в схоластику медресе. Живую же мысль надо искать у других его современников. Шиитские метафизики объединили для своих целей Калам, философскую метафизику и мистическую теософию. Таким образом, Калам смог продолжить свое существование в качестве необходимой пропедевтики.

Мавакиф аль-Иджи комментировался его учениками, наиболее известным из которых был Саадуддин Тафтазани. Однако классический комментарий этого произведения принадлежит мыслителю, не принадлежавшему непосредственно к кругу учеников аль-Иджи - Мир Шарифу Гургани.

3. Тафтазани

Саадуддин Тафтазани, ученик и комментатор аль-Иджи, родился в 1322 г. в селении Тафтазан, в Хорасане (северо-восток Ирана) и умер в Самарканде в 1390 г. Он был составителем многочисленных учебников, до сих пор использующихся при обучении в медресе. Среди них знаменитый Рисалат аль-шамсийа, комментарий к трактату по логике, написанному Катиби Казвини. Тафтазани был ашаритом. Это не мешало ему быть достаточно свободным мыслителем, занимавшимся скользкими вопросами, обычно остающимися за пределами полемики. В частности нужно отметить позицию, которую он занял по важному вопросу о свободе воли и предопределении, горячо обсуждавшемуся в Исламе. Тафтазани не сомневался, что человек наделен моральной ответственностью и отвечает за свои деяния перед Господом. В человеческих поступках соучаствуют Аллах и человек. Ни один из этих поступков не составляет монолитного действия, но является сложным процессом. Тафтазани был пламенно убежден в том, что Господь и человек соучаствуют в них не в метафорическом, но в самом реальном смысле. Господь - это создатель человеческих поступков в том смысле, что Он предоставляет человеку завершить свой выбор. В этом пункте Тафтазани ближе к школе Матуриди, чем к ашаритам.

Отношения между философами не всегда бывают простыми. Благодаря Тафтазани, его друг и коллега Мир Шариф Гургани был представлен шаху Шудже в Ширазе в 1377 г. Когда Тамерлан (Тимур Ленг) захватил этот город, оба переехали в Самарканд. Два друга были приглашены на большой публичный диспут при дворе Тамерлана. Их дружба не выдержала этого испытания.

4. Гургани

Мир Сейид Шариф Гургани родился в Астарабаде, провинции Гурган, расположенной на юго-восточном побережье Каспийского моря в 1339 г. (арабские транскрипции этих персидских названий звучат как "Джурджан", "Джурджани"). Этот выдающийся ученый своей эпохи был учеником Кутбиддина Рази и учителем Джалаледдина Даввани. Гургани был выдающимся путешественником. В 1365 г. мы находим его в Герате, затем в Египте; в 1374 г. он посетил Константинополь, затем переехал в Шираз, где в 1377 г. получил от шаха Шуджи звание профессора. Мы уже упоминали о его вынужденном переселении в Самарканд и последствиях этого шага. После смерти Тамерлана (1405г.) он возвратился в Шираз, где и умер в 1413 г. Его жизнь была наполнена трудами и событиями. Несмотря на долгие путешествия, Мир Шариф написал 25 произведений, принесших ему известность. Это, главным образом, произведения технического характера, служившие учебниками для молодых философов и теологов. Выше уже было сказано о его большом комментарии к Мавакиф Иджи. Упомянем здесь также о его "Книге определений" (Китаб аль-та"рифат); это произведение, сохранившее свою ценность до наших дней, является ядром большого терминологического философского словаря на арабском языке, насчитывающим тысячи страниц.

Кази Нурулла Шуштари в пламенном шиитском рвении в своем большом произведении (Маджалис аль-муминин, "Собрание правоверных") причислил к имамитам максимально возможное число ученых. Среди них оказался и Мир Шариф Гургани, потому что Сейид Мухаммед Нурбахш (1465 г.), основатель цепи (сильсилля) суфиев Нурбахшийа и Ибн Аби Джомхур Ахсаи считали его шиитом. Кажется, все же, что он был суннитом. Напротив, его сын Сейид Шамсуддин был шиитом, в то время как его внук Мирза Махдум был суннитом. Нужно еще

раз повторить, что "дисциплина аркана", соблюдавшаяся шиитами по причине неблагоприятных внешних обстоятельств, часто затрудняет вопрос о конфессиональной принадлежности того или иного мыслителя.

ПРОТИВНИКИ ФИЛОСОФИИ

Ибн Таймийа и его ученики

Философ не может игнорировать нападки тех, кто по той или иной причине отрицает правомочность его исследований; такое отрицание представляет собой своего рода негативное видение истории философии. Агностицизм присутствует во все времена, различаясь лишь своими мотивами. Данные мотивы могут противоречить друг другу, но в глазах философа они совпадают по факту. Существует современный агностицизм, представленный в многочисленных формах позитивистской критики и ссылающийся на психоанализ, социологию, лингвистику. Он отказывает любой философеме в праве выражать реальность, недоступную чувствам, т.к. убежден, что метафизика неспособна оперировать с "реальными" данными. Однако существует и агностицизм благочестивых верующих, объявляющий всякую попытку задать вопросы философского характера "рационализмом". Всякий философский посыл подобный агностицизм рассматривает как вызов, брошенный рационализмом. Такие благочестивые агностики имеют своих представителей во всех ветвях "Сообщества людей Книги" (Ахль аль-Китаб), в трех подразделениях авраамической традиции. "Объективное" совпадение между различными формами агностицизма еще ждет своего изучения. Метафизик не может победить агностиков любого рода; всякая дискуссия с ними будет бесплодной. Речь здесь идет не об аргументации, а о способности к постижению. У агностиков как правило отсутствует орган, ответственный за видение сверхчувственных реалий мира.

Ибн Таймийа, родившийся в Харране (Месопотамия) в 1263 г. и умерший в заточении в Дамаске в 1328 г., был ханбалитским богословом, представлявшим наиболее враждебную по отношению к философам тенденцию в Исламе. Полемист и боец, он храбро и неистово нападал на них. Прочитав его, складывается впечатление, что метафизик понимает еще меньше того, чего не понимает не-философ. Труды Ибн Таймийи через несколько столетий после его смерти породили современный ханбалитский ренессанс, под которым мы понимаем ваххабитское движение XVIII в., и последовавшую за ним салафитскую реформу XIX в. Таким образом философ вынужден признать, что этот персонаж не потерял актуальность и в наши дни.

Среди его знаменитых учителей был шейх Шамсуддин аль-Макдиси, главный кади ханбалитов Дамаска с 1265 г. Наследие Ибн Таймийи значительно; оно было детально изучено Г.Лаустом. К сожалению, здесь мы вынуждены упомянуть лишь несколько заглавий. Это, прежде всего, трактат против суфийского братства Рифа"ийа в Дамаске, написанный до его отъезда в Египет в 1305 г. Во время египетского периода (1305-1312 гг.) он написал знаменитое "Опровержение логиков" (Радд аль-Мантикийин), в котором предпринята попытка разрушить греческую логику и главные тезисы выдающихся философов Фараби, Авиценны, Ибн Сабина. Однако наиболее важным и характерным его произведением является Минхадж аль-Сунна ("Путь суннизма"). Это методичная полемика против Минхадж аль-Карама ("Путь харизмы"), написанного Алламехом Хилли (ум. в 1326 г.), знаменитым шиитским богословом и учеником Насираддина Туси.

Само собой, шиизм достойно выдержал это нападение, так же как и философия выжила после нападений Газали. Однако это произведение представляет огромный интерес для понимания фундаментального различия между суннитской и шиитской концепциями в Исламе. Инструмент сравнения здесь несовершенен, т.к. оно происходит на уровне Калама, а не на уровне теософской метафизики Хайдара Амоли или Муллы Садра Ширази. Несмотря на это, трактат содержит большую информацию о школах мысли, как понимает их автор, высказывающий по их поводу свое негодование. У Авиценны он подвергает критике тезис о том, что Творец является абсолютным Бытием, обусловленным своей абсолютностью; у Ибн Сабина критикует все, что касается отношения между необходимым Бытием и бытием, не обладающим необходимостью (тварным), составленным по образцу отношения между формой и материей. Говоря об Ибн Араби, критикует различие между актуальным существованием и простой позитивной реальностью

сущностей (ополчается против айан табита, латентных экзистенций у Ибн Араби). У Садруддина Коньяви нападает на отождествление Необходимого Бытия с бытием абсолютным, и т.о. необусловленным и т.д.

Среди его учеников нужно упомянуть Ибн Кайима Джаузийа (ум. в 1350 г.), изучавшего и комментировавшего его произведения и два раза проследовавшего за ним в тюрьму. Упомянем его Китаб аль-Рух, "Книгу о Духе", рассматривающую Духи мертвых и живых. Как и другие его 7 произведений, она заслуживает большего, чем простого анализа.

ЭНЦИКЛОПЕДИСТЫ

1. Закария Казвини

Здесь нужно уделить место тем, кого мы объединили в большую группу "энциклопедистов", из коих два первых представляют тот же "мировой феномен", что и философы, но вместе с тем рассматривают вопросы физики и метафизики более детально и с нескольких точек зрения. Впрочем, это деление условно, т.к. многие уже рассмотренные нами ранее мыслители также обладали энциклопедическим духом. Эти детали важны для феноменологического исследования, руководствующегося девизом созейн та файномена, спасать феномены, т.е. отдавать себе отчет в том, что обосновывает феномены, являющими себя тем, кому они себя являют. Феноменолог обращает свое главное внимание не на материальные данные; эти данные "преходящи" (это верно не только в отношении научных данных средневекового мусульманского мира, но и в отношении наших современных научных данных, которые через десять лет уже не будут выглядеть столь современно). Феноменолог пытается открыть изначальный Образ, Imago mundi a priori, являющийся органом и формой восприятия феноменов. Это обосновывает интерес к нашим авторам.

С этой точки зрения произведение Закарии Казвини дает богатый материал. Он родился в Казвине (в 150 км к западу от Тегерана) и был учеником Асираддина Абхари. Умер Закария Казвини в 1283 г. Этот автор обладал ненасытным любопытством и всегда находился в поиске новой информации. Его произведения очень трудно классифицировать. Это "космография" в очень широком смысле слова, охватывающая все науки, трактующие феномены различных миров.

Ему принадлежат два больших произведения: во-первых, Асар аль-билад ва ахбар аль-ибд ("Памятники и люди"), огромный сборник, сообщающий о достопримечательностях и людях разных стран; во-вторых, Аджаиб аль-махлукат ва гараиб аль-вуджудат ("Чудеса творения и странности существ" или лучше сказать "Чудесные творения и странные существа"). Эти произведения написаны на арабском языке, но имеются и персидские переводы. Здесь мы можем дать только очень краткий обзор этой "космографии".

Произведение подразделяется на две большие книги. В первой говорится о реалиях горних миров, во второй - о реалиях нижних миров. Первая книга начинается с подробного изложения астрономии, рассматривает особенности каждой из девяти небесных Сфер и выливается в изложение двух наук, связанных с астрономией: ангелологии, рассматривающей различные категории ангелов и небесных Духов и хронологии, которая рассматривается в качестве науки о времени. При этом дается сравнительный анализ различных эр и календарей. Вторая книга начинается с рассмотрения мира Элементов: сферы Огня и метеоров; сферы Воздуха с приложением общей метеорологии (дожди, ветры, бури); сферы Воды, включающей в себя описание океанов, морей и животных их населяющих; сферы Земли с изложением общей географии (семь климатов, орография). Затем следует минералогия (металлы и минералы); ботаника и свойства растений; зоология; антропология во всех ее аспектах: сущность человека и думающей души, этика, эмбриология, анатомия и физиология человека, внешние и внутренние органы восприятия, интеллектуальные способности, глава, в которой излагается теория интеллектов в таком виде, в каком она присутствует у философов (врожденный разум, разум привычки (in habitu), приобретенный интеллект, действующий интеллект); расы и нации с их традициями и обычаями; человеческая деятельность (ср. с описанным ниже произведением Мир Фендерески); научные инструменты (астролябия, талисманы); химия; парфюмерия; защита от

вредных животных и от джиннов, а также зловредных демонов; фантастические и сверхъестественные животные.

Таким образом, это было "зеркало" всякого знания о мире в том виде, в котором имманентное сознанию Imago позволяло его воспринимать. Добавим, что произведение Казвини было наряду с рукописными изданиями персидского эпоса (во всех трех его видах: героическом, романтическом и мистическом) стимулировало вдохновение мастеров персидской миниатюры вплоть до каджарской эпохи. С этой точки зрения оно представляет для философа исключительный интерес как образец воздействия активного Воображения.

2. Шамсуддин Мухаммед Амоли

Мы не знаем точные даты рождения и смерти этого мыслителя-энциклопедиста, уроженца Амуля (провинция Табаристан, на южном побережье Каспийского моря; не смешивать с Сейидом Хайдаром Амоли). Этот человек жил в XIV в. и был современником аль-Иджи, с которым он обменивался мнениями и дискутировал. Его, как и многих его современников, соблюдавших "дисциплину аркана", некоторые считают суннитом, другие же - шиитом. В 1316 г., к концу правления Ульчжайту (султан Мухаммед Худабандэ) он был профессором в медресе Султанийе в Азербайджане. Он написал комментарий к медицинской энциклопедии Шарафуддина Илаки и к медицинскому Кануну Авиценны. Однако известность он получил благодаря огромной энциклопедии, озаглавленной Нафа"ис аль-фонун (что-то вроде "Драгоценных наук").

Эта энциклопедия объединяет описание, историю и анализ 125 наук (старое литографическое издание насчитывает один том ин-фолио объемом в 500 страниц). Произведение подразделяется на две большие части: первая затрагивает науки древних, т.е. классические науки, проникшие в исламский мир из Эллады. Вторая часть посвящена собственно исламским наукам, зародившимся и пережившим расцвет в мусульманском мире. Объем данной работы не позволяет нам дать критический очерк данного произведения. Аналитическое исследование данного труда, безусловно, необходимое, могло бы провести сравнение между ним и более поздним (а также более кратким) опусом Мир Фендерески, а также более близкой по времени книгой Ибн Халдуна.

3. Ибн Халдун

Этот выдающийся мыслитель заслуживает того, чтобы быть включенным в число энциклопедистов как по размаху своего таланта, так и по масштабу творческого наследия. Он заслуживает этого также потому, что западные историки уделили ему исключительное внимание (библиография вопроса насчитывает десятки книг). Им казалось, что после Аверроэса исламская философия затерялась в песках. И вот спустя двести лет в этой пустыне появилась одинокая фигура Ибн Халдуна. Он был ославлен как предвестник западной философии, порвавший с традиционной исламской мыслью, которая, к их вящему сожалению, закончилась в конце XII в. После него вновь наступила пустыня. Если западные историки были так заворожены этим персонажем, которого они посчитали своим предшественником, то в немалой степени потому, что этот предшественник перестал быть представителем именно мусульманской культуры. Западные ученые находили в нем то, что они считали "философией", но то же самое, к сожалению, традиционными философами в качестве философии как раз и не рассматривается. Короче говоря, непонимание является тотальным, и произведение Ибн Халдуна, благодаря той оценке, которой оно удостоилось на Западе, является ценным источником, позвляющим выявить предпосылки такого непонимания и его далеко идущие последствия.

Западные исследователи, а вместе с ними и молодая интеллигенция исламского мира восторгались Ибн Халдуном за его "вольтерьянскую иронию". Они приветствуют в его лице основателя исторической критики. Агностицизм и историзм, позитивизм и социологизм расцвели в Исламе задолго до того, как были выдуманы сами эти названия. Данный феномен подводит нас к вопросу: какие предпосылки должны наличествовать, какие должны отсутствовать для того, чтобы философия, отказавшись от самой себя и от своего объекта, свелась к социологии философии? Латинское Средневековье говорило о философии как о служанке теологии. Каким образом она стала служанкой социологии? Не стоит ли рассматривать то, что раньше считалось предвестником зари в качестве признака наступления сумерек? И если это произведение не вызвало сильного резонанса в исламском мире, то, может быть потому, что приход сумерек там

задержался. Произведение Ибн Халдуна появилось в эпоху расцвета исламской культуры, когда метафизика шиизма и суфизма пережили свое обновление (вместе с Семнани, Хайдаром Амоли, Ибн Аби Джомхуром и т.д.), готовя взлет Исфаханской школы. Стоит внимательнее отнестись к причинам, стимулирующим философское размышление в шиизме, к эсхатологии без которой нет историософии. Мы охотно признаем трагическое величие Ибн Халдуна, но не в том, в чем его видят другие.

Ибн Халдун родился в Тунисе в 1332 г. и умер в Каире в 1406 г. Монументальным произведением, принесшим ему известность, являются его "Пролегомены" (Мукаддима), недавно переведенные на английский язык. Автор написал их в возрасте 40 лет. Скомпрометированный рядом неудачных политических выступлений, он оказался в одиночестве и вынужден был поселиться вместе со своей семьей в крепости Бени Салама (в нынешнем департаменте Тиарет в Алжире). Кроме этого он написал всемирную историю (Китаб аль-ибар, "Книга, рассказывающая о событиях, представляющих собой урок и предупреждение"); автобиографию; трактат под названием Шифа ас-Са"ил ("Исцеление исследователя"), который позволял некоторым считать его мистиком, но который однако же был написан рационалистом.

"Пролегомены" представляют собой энциклопедию знаний, необходимых для историка для выполнения его задачи, так, как ее понимал Ибн Халдун. Здесь Ибн Халдун имел намерение основать новую независимую науку, зависящую только от своего объекта, в качестве которого рассматривалась совокупность человеческой цивилизации (аль-умран аль-башари) и социальные факты. "Пролегомены", делящиеся на шесть больших частей, рассматривают человеческое общество (этнологию, антропологию); земледельческие цивилизации; формы правления и учреждения; городские цивилизации; экономические условия; науки и письменность, т.е. то, что мы характеризуем как "явления культуры".

Данный перечень нов и немного эксцентричен для метафизического исследования традиционной философии. Видеть в нем предшественника современного позитивизма - возможно не лучший способ судить о данном ученом и его значении внутри пространства исламской культуры и исламской философии. Говорить о том, что он сознавал, что цивилизация, к которой он принадлежит, доживает последние дни, значит пророчествовать post eventum и совершенно не замечать тот расцвет, который эта цивилизация и эта философия пережили спустя века в Иране. В заслугу Ибн Халдуну ставится то, что он расшатал здание спекулятивной философии, сделав выбор в пользу "реального". Однако нужно еще разобраться, что подразумевается под "реальным" и каким арабским термином его обозначить. Сразу же сводить "реальное" к масштабам, которыми его ограничивает агностицизм, значит заниматься умалением принципа. Метафизик тоже имеет понятие о "реальном". Только он аккуратно проводит различие между историософией и философией истории. Первая предполагает вмешательство в события этого мира божественных энергий из сверхчувственных миров. Вторая основывается на причинности, снимающей всякую трансцендентность. Она может быть радикальной лаицизацией первой, и произведение Ибн Халдуна представляет собой типичный образец лаицизации и обмирщения. Шиитская философия со своей стороны выдвигает историософию, до сих пор не не привлекшую внимания историков философии. Напротив, сарказмы Ибн Халдуна показывают его совершенно чуждым метафизической идее союза человеческого интеллекта с активным Интеллектом или Святым Духом. Социология заменила собой феноменологию Духа Святого, поставив на место его трансцендентной ипостаси всеобщий разум, имманентный историческому человечеству.

Исходя из этого, Ибн Халдун показался некоторым энтузиастам предшественником Карла Маркса. Ведь арабскому ученому различия между поколениями представлялись обусловленными различными способами экономической активности. Не будет излишним возразить Ибн Халдуну, что человечество организует свою общественную, экономическую, политическую жизнь в соответствии с первым восприятием смысла своей жизни и своей судьбы, которое открывается ему до всех эмпирических данных. На этот вопрос ответили исламская философия и духовность, возведя ось человеческой ориентации. Примечательно, что в таком решающем вопросе, как отношение к алхимии, Ибн Халдун тоже проявил себя позитивистом. Он видел в алхимиках только "суфлеров" в то время как его современник Джалдаки создал колоссальное исследование алхимии как духовной науки о сущности природы и человека.

Короче говоря, кто выявил истинную конечную цель исламской духовности после смерти Аверроэса, Ибн Араби или Ибн Халдун? Обусловлен ли кризис мусульманского мира наших дней тем, что у Ибн Халдуна не нашлось продолжателей? Или, напротив, тем, что современная секуляризация, выполняющая программу Ибн Халдуна, сопровождается вычеркиванием наследия Ибн Араби? И в том и в другом случае философу нужно задаться вопросом, отвечает ли редукция "божественных наук" к "наукам человеческим" предназначению человека. Это не только вопрос одного из ответвлений исламской философии. Это вопрос призыва, возвещенного Исламом в этом мире, вопрос о ценности свидетельства, которое Ислам несет вот уже четырнадцать столетий. Трагическое величие произведений Ибн Халдуна заставляет нас дать ответ на эти вопросы.

II. МЕТАФИЗИКА СУФИЗМА

Суфизм представляет собой не только нечто отличное по отношению к философии, он также содержит и наиболее активную критику философии. И хотя суфизм содержит в себе свою метафизику, верно и то, что философия и метафизика не тождественны друг другу. Как мы уже говорили во вводном очерке, "метафизика суфизма" соответствует "спекулятивной мистике". Но так же как нельзя исключить Майстера Экхарта из истории немецкой философии, нельзя и оставить Ибн Араби за бортом философии исламской. То, что отличает эту метафизику от философии предшествовавших ей мыслителей можно очень коротко назвать различием между техническими терминами ильм аль-йакин (достоверности, полученной из теоретических данных, например, о свойствах огня) от хакк аль-йакин (достоверности лично проверенной истины, например, от соприкосновения с огнем). Мы найдем у суфийских метафизиков чрезвычайно сложные схемы вселенной (взять хотя бы спекуляции о Троне, похожие на соответствующие построения еврейских каббалистов), но даже здесь речь не идет о теоретическом знании, оторванном от внутренней духовной жизни. С этой точки зрения, метафизика и мистическая антропология неразделимы как способы существования и способы мышления. Спекулятивная мистика может быть также мистикой любви, а последняя может содержать в себе и всякую иную метафизику.

Выразим различие между суфиями и философами на следующем примере. Ишракийун по отношению к философии перипатетиков занимают тот же духовный локус, что и суфии по отношению к Каламу. Ишраки может рассматриваться как суфий в широком смысле этого слова.; он находится к ним гораздо ближе, чем к Мутакаллимун или философам-рационалистам. В то же время он не может рассматриваться просто как суфий.

В этой главе будут фигурировать как сунниты, так и шииты. И те , и другие имеют на двоих один общий суфизм. Однако здесь не будет даже сделано попытки изложить историю суфийских братств (тарикатов); последние будут упоминаться только по случаю. Впрочем, мы должны сразу же сделать два замечания, т.к. суфизм (тасаввуф), по нашему мнению, не охватывает всей мистической духовности Ислама. Во-первых, необходимо упомянуть о феномене Ишракийун. Во-вторых, о шиитских теософах, включая Муллу Садра. Многие из этих шиитов, духовность (интериоризм, эзотеризм) которых вытекала из учения святых Имамов, предпочитали по ряду причин употреблять не слова тасаввуф и суфийа, а слова ирфан и орафа. В той мере, в какой шиизм в его духовном измерении является тарикатом, шиитскому мистику не было нужды принадлежать к какому-либо определенному тарикату (конгрегации). Внутри шиизма был суфизм, не оставивший материальных следов и архивных документов.

Наконец, между шиитским и суннитским суфизмом не было непроницаемых преград. С XIII в. и до наших дней влияние доктрины Ибн Араби чувствуется в построениях суфиев и Ишракийун, хокама и орафа.

1. Рузбехан Бакли Ширази

Важность той роли, которую сыграл этот великий мистик в истории иранского суфизма, стала ощущаться лишь после сравнительно недавней публикации его работ. Он родился в Пасе, селении в районе Шираза в 1128 г., а умер в Ширазе в 1209 г. Будучи отчасти современником Ибн Араби, он переслал последнему сохраненный им уникальный экземпляр произведения Халладжа. В то же время для определения личности Рузбехана и его учения было бы недостаточно просто расположить его между Халладжем и Ибн Араби. Он отличается от предшествовавших ему суфиев тем, что отверг аскетизм, противопоставлявший человеческую любовь любви божественной. Рузбехан рассматривал и ту, и другую как две формы одной и той же любви. Для него не существовало перехода человеческого "объекта" в "объект" божественный, но имела место

метаморфоза, трансформация "субъекта". Книга, озаглавленная "Жасмин верных любви", с одной стороны, раскрывает пророческий смысл красоты, рассматривая Пророка Ислама в качестве пророка религии красоты, а, с другой стороны, вдохновляясь диалогами Платона, восходит к предвечному источнику любви для того, чтобы по-новому озвучить темы вечного Свидетеля и вечной Невесты. Отсюда вытекает метаморфоза субъекта в паре Маджнун-Лейла (Тристан и Изольда персидского и арабского мистических эпосов). В пароксизме любви Маджнун становится "зеркалом Бога". Сам Аллах посредством взгляда влюбленного созерцает в возлюбленной свой собственный вечный лик.

У истоков этой доктрины, свидетельствующей о близости Рузбехана к Леону Еврею и Fedeli d"amore, находится метафизическая интуиция, взятая из хадиса, служившего источником вдохновения для всего спекулятивного суфизма: "скрытое Сокровище" желает быть узнанным и творит мир для того, чтобы быть познанным своими творениями и познавать себя в них. Дух - это первотворение, благодаря которому существуют святые Духи, духовные предвечные индивидуальности существ. Несомненно, каждый атом бытия является глазом, вовлеченным в созерцание Света, его породившего. Однако божественное Бытие испытывает также ревность по отношению к самому себе; открываясь самому себе, становясь для самого себя объектом, оно в качестве свидетеля уже нетождественно себе самому. Оно становится свидетелем, внешним по отношению к себе самому, другим по отношению к себе. Из этого и возникает первая Завеса. Затем божественное Бытие хочет возобновить себя в себе самом; оно побуждает первый Дух созерцать, побуждает свои творения к созерцанию Бога. Это видение самого себя самим собой есть вторая Завеса. Смысл Творения и нисхождения святых Духов в этот мир состоит в испытании Завесы. Выдержав это испытание, мистик , понимает, что его самопознание - это взгляд, посредством которого Бог видит себя. Завеса становится зеркалом, а мир - другим, как бы никогда невиданным Аллахом после Творения и он вызывает ужас. Те, кто достигает такого же знания бытия, как и свидетели божественного созерцания, становятся глазами, посредством которых Господь видит мир. Здесь Рузбехан очень близок к Ибн Араби.

По просьбе друга Рузбехан написал в возрасте 55 лет дневник своих сновидений, начиная с юности. Это уникальный документ подобного рода в мистической литературе всех времен. Видения архангелов, небесных форм, пророков, багровеющих восходов, розариев. Весь этот diarium spirituale является сюитой вариаций на тему двойственности (ильтибас) человеческого Образа, который одновременно "есть" и "не существует". Все чувственное, видимое, слышимое есть двойственность, имеет двойной смысл, т.к. открывает невидимое, неслышное. В этом состоит теофаническая функция красоты творений, не противоречащая раскрытию чистой Сущности (танзих). Мысль Рузбехана следует не концептуальной диалектике, но диалектике образов; его книги чрезвычайно сложно переводить, но они представляют первостепенный интерес для всякой метафизики воображения. Благодаря чрезвычайной эмоциональности он был расположен к "сбивающим с толку парадоксам", крайностям (шатхийат), столь любимым мистиками. Он собрал основные из них , встречавшиеся у суфийских шейхов прошлых времен. Вначале он собрал арабские образцы, затем дополнил их персидскими аналогами. Получилось сложное и объемное произведение, своего рода Сумма суфизма его времени.

Линия (тарикат) Рузбехана просуществовала в Ширазе в течение нескольких поколений. Недавно его мавзолей был прекрасно отреставрирован. Тот, кто проникся идеями Рузбехана, поймет, почему Диван его знаменитого земляка, великого поэта Хафиза (ум. в 1389 г.) вплоть до наших дней перечитывается иранскими суфиями как мистическая Библия.

2. Аттар из Нишапура

Рузбехан был выходцем из юго-западного Ирана, Фаридаддин Аттар был человеком с северо-восточной его окраины, Хорасана. К сожалению, если дата его рождения известна точно - 1120 г., то относительно времени, когда он покинул этот мир, имеются разногласия. Традиция настаивает на 1230 или 1235 г., что заставляло бы предполагать необычайное долголетие. Гельмут Риттер предлагал 1193 г.

Произведение Аттара представляет собой достаточно редкий случай среди восточных поэтов. По его произведению можно проследить этапы внутреннего развития творца. В общих чертах мы

останавливаемся на трех этапах внутренней биографии Аттара: во-первых, на периоде юности, во время которого поэт стал мастером повествовательного жанра, и собрал для этих целей богатый материал; во-вторых, период зрелости и расцвета, когда он в полной мере овладел искусством метафоры, в это время искусство поэта выразилось в произведениях, столь многочисленных и насыщенных, что параллели им трудно подыскать в мировой литературе; в третьих, шиитский период старости. К сожалению, мы не можем здесь настаивать на достоверности перехода Фаридаддина Аттара в шиизм, так же как и на детальном прояснении того, какие работы действительно ему принадлежат, а какие только приписываются (по причине омонимии с Аттаром 2-м). Первые легко определить благодаря упоминанию, сделанному самим Аттаром в его последнем произведении Лисан аль-гаиб ("Язык тайны"): таковых насчитывается около пятнадцати. Главными из них являются Илахи-намэ ("Божественная книга"), Мантик ат-Таир ("Язык птиц"), Мусибат-намэ ("Книга испытания"), Асрар-намэ ("Книга тайн"), Оштор-намэ ("Книга верблюда"). Хакима Сана"и (ум. в 1151 г.) можно рассматривать в качестве основателя персидского мистического эпоса, Аттара же и Джами как его наиболее значительных представителей. Уточним, что этот эпос составляет продолжающуюся историю. Он может также предстать перед нами в форме мистической рапсодии, в которой тема рассказа ветвится и отражается эхом, а истории следуют друг за другом, сплетаясь в невидимую сеть.

Для того чтобы вернее понять идею тех работ, что уже переведены на французский язык ("Божественная книга" и "Язык птиц", содержащую прекрасный мистический эпизод, связанный с Симургом), мы предлагаем здесь краткий анализ Мусибат-намэ, все еще не переведенной на западные языки. Это рассказ о путешествии души во время мистической медитации в уединении. Сорок стоянок соответствуют сорока дням уединения, "путешествие духа" служит средством, с помощью которого человек открывает, что он не просто существо из плоти и крови, что он носит в себе целую вселенную, что он сам является вселенной. Путешественник не отдыхает ни днем, ни ночью. Для того чтобы отыскать лекарство от скорби, он, находящийся в изгнании, спрашивает совета последовательно у ангелов четверицы: Джебраила, Серафиила, Михаила, Азраила; затем у Ангела, поддерживающего космический Трон (Сферу Сфер); затем у неподвижного неба, затем у "хранимой Скрижали" (мировой Души), у Калама (мирового Ума или Интеллекта), у рая, у ада, у неба, у Солнца и Луны, у четырех Элементов, у горы, из основания которой растет Арш (Трон); затем у моря, у минералов, у растений, у диких зверей, у птиц, рыб, у Сатаны, у духов, у человека, у Адама и шести других великих пророков вплоть до Мухаммада, наконец, у чувств и рассудка. В конце концов, он приходит на стоянку сердца, т.е. души. Сердце говорит ему: "Ты напрасно прошел всю вселенную, оказавшись, в конце концов, на берегу моего моря. То, что ты ищешь, находится в тебе самом. Ты сам - препятствие, отделяющее тебя от взыскуемого мира. Ныряй в мое море, погрузись в него". Зачем же ему надо было так долго идти? Сердце отвечает: "Для того чтобы ты научился ценить меня". Мудрец объясняет ему: "Путешественник в конце концов начинает понимать, что все миры содержатся в нем самом; он познает, наконец, мистерию своей души; до сего времени он путешествовал к Богу, отныне он путешествует в Боге". Заключение не только совпадает с финальными эпизодами других поэм, но и с выводами всех мистиков-метафизиков (ср. с "четырьмя духовными путешествиями" у Муллы Садра).

Кроме этих поэм Аттару принадлежит большое собрание биографий мистиков (Тадхкират аль-Авлийа). Поэт оставил также большой сборник отрывков, Диван в несколько тысяч двустиший на фарси. Некоторые из них наполнены дерзким вызовом: "Ты, кто сидишь около Храма Магов, - к какой принадлежишь ты вере? Каким образом молишься? - Я нахожусь по ту сторону Добра и Зла, по ту сторону религии и неверия, теории и практики. Ведь за пределами этих многих вещей есть еще этапы".

Это соцветие образов восходит к древней Персии и зороастрийскому маздеизму, и обнаруживает тайную близость с Ишрак Сухраварди. Храм Магов, молитва и проповедник Магов, сыновья Магов, вино Магов, являются выражениями для обозначения концепций и практик суфизма.

На Западе наблюдается тенденция к умалению значения этой лексики, т.к. многими учеными априори признается, что маздеизм никак не повлиял на иранский Ислам. Однако учителя иранского суфизма придерживаются на этот счет иного мнения. Эта газель Аттара, проникнутая

маздейским символизмом, комментировалась шейхом Сефиаддином Ардебили, которого иранская династия Сефевидов почитала в качестве своего предка. Из других комментаторов Аттара надо упомянуть шейха иранских орафа Шайха Азери Туси (ум. в Эсфараине в 1462 г.).

3. Омар Сухраварди

В истории иранского суфизма свой след оставили два уроженца города Сухравард (в департаменте Зенджан, на северо-западе Ирана), которых не нужно путать друг с другом: Шихабиддин Омар Сухраварди, выдающийся суфийский шейх, живший в Багдаде, и Шихабиддин Яхья Сухраварди (ум. в 1191 г.), шейх аль-Ишрак, восстановитель философии и теософии древней Персии. Шихабиддин Омар Сухраварди родился в 1145 г.; умер он в Багдаде в 632/1234-1235 гг. Свои первые шаги по мистическому пути он совершил под руководством дяди по отцовской линии Абу"ль Наджиба Сухраварди (ум. в 1167 г.). Дядя и племянник дали начало суфийскому тарикату Сухравардийа, дожившему до наших дней.

Являясь великим суфийским шейхом, Омар Сухраварди интересен для историка философии в нескольких аспектах. Он написал трактат против греческой философии, точнее против "эллинизированных философов", фаласифа (произведение было переведено на персидский язык Муинуддином Йезди в 1373 г.). Всякий предварительный очерк ввиду плохой сохранности рукописи будет грешить ошибками. Прежде всего, нужно отметить, что в одной из глав трактата говорится о "втором рождении", и, что в другом произведении, написанном Сухраварди, великолепной Сумме суфизма под названием Авариф аль-Ма"ариф ("Благо духовного познания") также содержит оригинальную философскую доктрину. Для того, чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть главу 56, содержащую рассуждения о духе, душе, интеллекте. На протяжении веков эта Сумма оставалась учебником суфизма. В XIII-XVI вв. она часто переводилась на персидский и турецкий языки и подвергалась комментариям. Все суфии прочли эту работу. К сожалению, несмотря на обилие рукописей, пока еще не существует солидного критического издания этой книги.

Существует еще один аспект творчества Омара Сухраварди, интересный философу. Это два трактата о футувват. Это арабское слово (персидский перевод - джаванмарди) означает "молодость, юношество". Фата, джаванмард - это молодой человек; однако в техническом значении речь идет о духовной молодости, а не о физическом возрасте. Футувват - это форма связи исламского эзотеризма с социальной реальностью. В той форме, в какой ее описывают суфийские авторы, идея футувват происходит из суфизма и переходит в организации ремесленников. Она соответствует западной идее рыцарства и компаньонажа. Что же до символической истории возникновения этого понятия, мы поговорим о ней позже, в связи с Хуссейном Кашфи. Скажем лишь, что этот концепт, вышедший из суфизма, стремился освятить любую профессиональную деятельность, превратить ремесло в литургический акт. Приобщение к футувват представляет собой церемонию инициации. Ритуал этой инициации может разворачиваться одним из трех способов по выбору кандидата: вступление в братство путем дачи клятвы, путем принятия сабли или меча, путем отпивания из ритуальной Чаши. Деятельность компаньонов, объединенных договором братства, возвышается до уровня рыцарской службы. Каждый компаньон - это джаванмард.

Есть сведения о том, что Омар Сухраварди был теологическим советником аббасидского халифа Насира ли-дина Аллаха (1180-1225 гг.). Халиф, симпатизировавший имамитскому шиизму и исмаилизму, вынашивал замысел сделать из футувват нить, соединящую духовные сообщества в различных ветвях Ислама, осуществив таким образом панисламский проект. Он сформировал аристократический футувват, "придворный футувват". Однако не только аристократический элемент сближал футувват с орденами западного рыцарства. О такой близости говорит и духовная генеалогия футувват, и его этические правила. К сожалению, монгольское завоевание разрушило великий проект Насир ли-дина Аллаха, но эта катастрофа не привела к исчезновению идеи футуввата как духовного рыцарства. Книги о футувват появлялись на протяжении нескольких веков. В качестве примера можно привести Футувват-Намэ Наджмеддина Заркуба Табризи (1313 г.), также принадлежавшего к ордену Сухравардийа. Все эти трактаты несут на себе отпечаток суфизма, но одновременно отмечают проникновение в суфизм идеи духовного рыцарства

(похожее явление имело место на Западе в XIV в., в мистике рейнской школы). Сам футувват хранит память о своем суфийском происхождении. В то же время он может проникать в разные страны и к людям различных профессий, предлагая удобную для них форму компаньонажа. Это явление представляет собой вершину духовного идеала, который может предложить исламское общество.

К тому же, нельзя забывать, что идея футувват неотделима от шиитской идеи валайат. Под этим словом надо понимать договор божественной дружбы (персидское дусти), договор между "Друзьями Божьими" (Дустан-э Хакк), основывающий отношения между человеком и Богом по образцу отношений между вассалом и сеньором. К сожалению, чтение этого слова в форме вилайат и его перевод словом "святость" извращают это понятие. Валайат - это не святость, передающаяся по наследству.

Влияние Омара Сухраварди на суфийское сообщество было значительным. Здесь мы можем упомянуть два главных имени: сына шейха Мухаммеда ибн Омара (четвертого Сухраварди!), написавшего небольшой учебник по суфизму под названием Зад аль-мусафир ("Напутствие путешественнику"); затем иранского суфия Изаддина Махмуда Кашани (ум. в 1335 г.), написавшего важный труд на персидском языке Мисбах аль-хидаят ("Факел духовной ориентации").

4. Ибн Араби и его школа

Личности, рассмотренные нами ранее, были современниками Ибн Араби; время, когда они покинули этот мир было нами отмечено. Сейчас мы подошли к берегу бескрайнего моря, к подножию горы, вершина которой теряется в облаках: все метафоры будут хороши, настолько широк размах творчества Ибн Араби, одного из самых великих теософов-визионеров всех времен. Необходимо радикально преодолеть ложные взгляды тех, которые видят в этом творчестве конец золотого века суфизма. Это ни в коей мере не так. Более того, можно сказать, что именно с трудами Ибн Араби появляется нечто новое и оригинальное, настолько оригинальное, что его появление означает расцвет в самом средоточии авраамического эзотеризма, в одной из трех его ветвей - эзотеризме исламском. Философия фаласифа, Калам схоластов, благочестивая аскеза ранних суфиев - все это захвачено спекулятивной метафизикой и визионерством беспрецедентной мощи. Именно тогда и начался "золотой век" мистической теософии. Теософия Ибн Араби и "восточная" теософия (Ишрак) Сухраварди безусловно связаны между собой. Великий подъем шиитской метафизики в Иране (Хайдар Амоли, Ибн Аби Джомхур, Мулла Садра), последствия которого ощущаются и в наши дни, начался после рецепции доктрин Ибн Араби и Сухраварди шиитской теософией, родоначальниками которой были святые Имамы.

Ибн Араби родился на юго-востоке Испании, в Мурсии 17 рамадана 569г./28 июля 1165 г. Годы его взросления и учебы протекли в Андалусии. В возрасте 17 лет Ибн Араби имел необычную беседу с философом Аверроэсом. Других встреч между ними не было вплоть до перенесения праха Аверроэса в Кордову. Молодой Ибн Араби присутствовал при этом событии и посвятил ему несколько скорбных двустиший. В них можно прочесть набросок того направления, которое примут исламская философия и духовность. Школа Ибн Масарры в Альмерии сильно повлияла на его формирование. Эта школа восприняла многое из учений шиитов и исмаилитов. Будущая рецепция доктрины Ибн Араби Исфаханской школой, в частности Муллой Садра, символизирует возвращение исламской мысли к своим истокам после грандиозного круговорота. Пришло время, когда богословская мысль в Андалусии оказалась под гнетом буквализма и не могла свободно развиваться далее. Ибн Араби предпочел отправиться на Восток; он совершил путешествие, которому придавал мистическое значение. Прожив жизнь, удивительно наполненную событиями и плодотворным литературным творчеством, он тихо скончался в кругу родственников в Дамаске 28 раби II 638г./16 ноября 1240 г. Шейх похоронен на склоне горы Кассиун, и его могила и в наши дни привлекает к себе большое количество паломников.

Невозможно дать резюме доктрин Ибн Араби в нескольких строках. Можно лишь обрисовать несколькими штрихами основные пункты. Ключом к этой системе является мистерия чистого Бытия, непознаваемого, непостижимого, лишенного признаков. Эта неизмеримая Бездна, которая просыпается и порождает вихрь теофаний, описываемых в теории божественных Имен. Здесь Ибн

Араби находится в полном согласии с теософией исмаилизма и двенадцатиричного шиизма, отстаивающей со всей строгостью апофатическую линию в богословии. В то же время здесь прослеживается слабое место философии Ибн Араби, т.к. он приписывает Недостижимому имя Чистого Света или отождествляет его с абсолютным Бытием, в то время как исмаилитская теософия помещает его по ту сторону бытия, определяет как сверхбытие, источник бытия. Из обеих интерпретаций вытекает понятие трансцендентного единства бытия (вахдат аль-вуджуд), вызывающее немало неправильных толкований.

Эта божественная бездна заключает в себе мистерию "скрытого Сокровища", стремящегося быть познанным и порождающего творения, для того, чтобы через них стать для себя объектом собственного познания. Это раскрытие божественного Бытия разворачивается как последовательность теофаний, подразделяющихся на три ступени: явление божественной Сущности самой себе, о которой можно, на которое можно только намекать; вторая теофания, в которой божественная Сущность открывается в форме божественных Имен, т.е. в форме сущностей, бытие которых протекает в абсолютной мистерии; третья теофания в форме конкретных сущностей, бытие которых является проявлением божественных Имен. Эти имена вечно присутствуют в божественной Сущности, собственно и являясь данной Сущностью, потому что определяемые ими Атрибуты божества, не будучи тождественными с божественной Сущностью, тем не менее и не отличны от нее. Он определяет эти Имена как "повелителей" (арбаб), которые вызывают к жизни все формы (эту доктрину можно сопоставить с последовательностью божественных Имен в еврейской книге Еноха, т.н. 3-ей книге Еноха).

На опыте мы можем узнать эти имена только путем самопознания: Бог описывает себя нам через нас самих. Говоря другими словами, божественные Имена сущностно связаны с творениями, которых они именуют, таким образом, что эти существа открывают их и доказывают их верность своей собственной жизнью. Вот почему эти Имена также формируют уровни или планы бытия (хадарат, хазарат, присутствия, "достоинства", как перевел этот термин Раймунд Луллий). Семеро из них являются Имамами имен; другие определяются как "стражи храма", тамплиеры (садана): теория божественных Имен сообразовывается с общей теорией хазарат. Божественные Имена не имеют смысла и полноценного существования кроме как через существа, являющиеся их эпифаническими формами (мазахир). Эти формы существовали вечно в божественной Сущности; это наши собственные латентные экзистенции в их архетипическом состоянии, "вечные существа" (айан табита). Именно эти латентные индивидуумы вечно стремятся к проявлению; подобное стремление совпадает с ностальгией "скрытого Сокровища", стремящегося стать познанным. Отсюда вечно рождается "вздох милосердия" (аль-нафас аль-Рахмани), порождающее еще неизвестные божественные Имена и приводящее к бытию экзистенции, для которых и через которые эти Имена проявляются. Каждое творение в своей интимной глубине является дыханием Милосердия, и божественное Имя аль-Лах является эквивалентом имени аль-Рахман (Милостивый. Милосердный).

Это "дыхание милосердия" является источником тонкой материи, названной Ибн Араби Облаком ("ама). Примордиальное Облако принимает любые формы и дает форму всем существам, являясь одновременно активным и пассивным, творящим и воспринимающим. Примордиальное Облако, творящая Милость, активное Воображение, абсолютное или теофаническое, все эти термины обозначают одну и ту же реальность: Бог творимый и творящий всякое творение. Это Творец-творение, Скрытое-проявленное, Эзотерическое-экзотерическое, Первое-последнее и т.д. Благодаря этому образу исламская эзотерическая теософия находит свое место в рамках "спекулятивного богословия", очерк которого был дан нами выше. Первым творением (махлук авваль, Протоктистос) в лоне этого примордиального Облака становится Логос Мухаммада, метафизическая реальность пророка (Хакикат мухаммадийа), называемая также Святым Духом мухаммадовым (Рух мухаммади), источником, из которого происходит богословие Логоса и Святого Духа, воспроизводящее в своих терминах теории неоплатоников, гностиков, Филона и Оригена.

Пара Творец-творение (Хакк-Хальк) повторяется на всех уровнях теофаний, на всех ступенях "нисхождения бытия". Это ни монизм, ни пантеизм, но скорее теомонизм и панэнтеизм. Теомонизм вскрывает условия солидарности Творца с творением, но только на уровне теофаний.

Это тайна личного божества (сирр аль-робубийа), взаимозависимости между повелителем (рабб) и тем, кто выбирает его в качестве господина (марбуб), при которой один не может существовать без другого. Божество (улухийа) находится на уровне чистого Бытия; робубийа - это божественная сущность личного повелителя, к которому прибегают, т.к. отвечают перед ним в этом мире. Аль-Лах - это имя, обозначающее божественную Сущность, определяемую совокупностью ее Атрибутов, в то время как рабб, господин, - это божественное Бытие, персонифицированное и выделенное одним из своих Имен и Атрибутов; вот весь секрет божественных Имен, который Ибн Араби определяет как "Бог, творимый верованиями", или Бог, создающий самого себя в верованиях. Вот почему богопознание для гностика не имеет границ, т.к. возобновление Творения, метаморфозы теофаний - неотменимый закон бытия.

Этот очерк не претендует на то, чтобы систематизировать творчество Ибн Араби, он может его лишь обрисовать. Шейх был чрезвычайно плодотворным писателем. Список его творений, составлению которого мы обязаны Осману Яхье, включает в себя 856 произведений, из которых 550 дошли до нас в 2917 манускриптах. Главным произведением Ибн Араби является огромная (около 3000 страниц) работа "Мекканские откровения" (Китаб алб-Футухат аль-Маккийа). Произведение на протяжении столетий читалось всеми философами и мистиками Ислама. Заслуживает упоминания и компендиум "Геммы мудрости пророков" (Фосус аль-хикам), являющийся не столько историей пророков, сколько спекулятивным размышлением, различающим 27 типов божественного Откровения.[48] Да и само это произведение принадлежит к феномену "вдохновенной Книги", т.к. Ибн Араби указывал, что был подвигнут на ее написание самим Пророком. Существуют как суннитские, так и шиитские комментарии к ней. Осман Яхья насчитал 150 таких комментариев (около 130 из них принадлежит иранским богословам). Среди этих комментариев не только положительные отклики, т.к. творчество Ибн Араби вызывало не только восхищение преданных учеников, но также гнев и ярость пламенных противников.

Среди комментаторов Фосус выделяются имена суннита Дауда Кайсари (ум.751/1350-1351 г.) и знаменитого шиитского мыслителя Камалуддина Абдурразака Кашани (ум. Между 735/1334 и 751/1350-1351 гг.), которому принадлежат также мистический комментарий Корана, трактат по лексике суфизма и трактат по футувват. Нужно также упомянуть обширный комментарий шиита Хайдара Амоли, заключающий в себе суровую критику Дауда Кайсари в пункте, касающемся философии валайат.

Простой вопрос: как можно дать целостное видение исламской философии, игнорируя эти источники? И до каких пор это может продолжаться?

К сожалению, рамки этой работы не позволяют дать даже беглый эскиз истории школы Ибн Араби. Однако нельзя не упомянуть имя Садруддина Коньяви (из Коньи в Турции). Садруддин (ум. 671/1272 или 673/1273-1274 гг.) был учеником и приемным сыном Ибн Араби, доктрины которого повлияли на его мысль. Он оставил после себя множество серьезных работ. Его личность является своеобразной точкой пересечения многих влияний: он дружил с Джалаледдином Руми, Саадуддином Хамуйехом и состоял в переписке с великим шиитским философом Насираддином Туси. Ни один из его текстов пока не издан.

5. Наджмеддин Кубра и его школа

Выше уже было отмечено, что Ибн Араби приписывал своей эмиграции на Восток символическое значение. В тот же период, перед монгольским завоеванием, происходит обратное движение: перемещение суфиев из Центральной Азии в Иран, Анатолию и Месопотамию. Господствующей фигурой центральноазиатского суфизма был Наджмеддин Кубра. Встреча его учеников с представителями школы Ибн Араби имели решающее значение для духовного развития восточного Ислама. Точкой их пересечения была "восточная" философия Света Сухраварди, т.к. доктрина Наджмеддина Кубра также основывалась на световом опыте. Можно сказать, что если Ренессанс на Западе был обусловлен влиянием византийских ученых, бежавших

[48] В последние годы творения великого исламского мыслителя Мухиддина Ибн аль-Араби стали доступны и русскому читателю. Русский перевод Фосус аль-хикам опубликован в книге: А. В. Смирнова. Великий шейх суфизма, М., 1993 г. Избранные главы из "Мекканских откровений" в переводе А. Д. Кныша публиковались в книге: Ибн ал-Араби. Мекканские откровения, СПб, 1995г.

от турок, завоевавших Константинополь и начался в конце XV в., то исламский мир пережил похожий процесс 250 годами раньше. Вот почему к исламской философии невозможно приложить периодизацию философии западной. Нужно отметить лишь контакты между учителями различных школ, контакты, плоды которых компенсировали несчастья и утраты эпохи.

Наджмеддин Кубра родился в Хорезме в 540/1146 г. и всю первую половину своей жизни провел в путешествиях (Нишапур, Хамадан, Исфахан, Мекка, Александрия). Он вернулся на родину в 580/1184 г. С тех пор его деятельность протекала в Центральной Азии, где у него было множество учеников (12 из них были наиболее приближены к учителю). Во время осады Хорезма Чингисхан послал ему письмо, приглашая переехать в свой лагерь. Однако Наджмеддин не мог покинуть соотечественников, с которыми прожил долгие годы, и, согласно рассказу Рашидаддина Фазлуллы, героически погиб, приняв участие в обороне города от монголов.

Наджмеддин был первым из суфийских учителей, обратившим внимание на феномены цветных видений, цветные фотизмы, которые доводится воспринимать мистику на различных стадиях духовного пути.[49]

Он описывает эти фотизмы, анализируя цвета как показатели состояния мистика и достигнутой им степени восхождения. Естественно, речь здесь идет не о чувственных физических ощущениях, постигаемых внешними органами. Наджмеддин Кубра неоднократно определяет эти цветные вспышки свечения как то, что можно увидеть "закрыв глаза", феномен, вытекающий из восприятия ауры. Сразу же бросается в глаза пересечение доктрины Наджмеддина Кубра с философией Ишрак Сухраварди, также постулирующей существование mundus imaginalis.

Естественно, существуют соответствие и близость между физическими цветами и цветами "аурическими" в том смысле, что физические цвета обладают моральными и духовными качествами, символическим выражением которых является аура. Это соответствие позволяет духовному учителю осуществлять контроль и отличать сверхчувственные восприятия от того, что мы сейчас называем "галлюцинациями". Употребив технический термин, здесь можно говорить о "визионерской апперцепции". Ей соответствует главный и первичный феномен, несводимый к какому-либо другому явлению. Что же до органа этого восприятия и до состояния бытия, которое делает это восприятие возможным, то они, согласно Наджмеддину, сводятся к "тонким чувствам сверхчувственного". "Усвой, друг мой, что объект поиска - это Бог, а субъект поиска - это свет, исходящий от тебя". Ищущий - не что иное, как свет, заключенный в нем же самом, "световой человек". Навстречу языку пламени, выбрасываемому земным человеком, нисходит пламенник с неба, определяемый Наджмеддином как "небесный свидетель" или "личный сверхчувственный вожатый". Творчество Наджмеддина Кубра (теория цветных фотизмов, метафизика Света, физиология тонких органов) получило восхитительное продолжение в трудах Ала уд-давля Семнани.

Среди непосредственных учеников Наджмеддина Кубра нужно упомянуть отца Джалаледдина Руми Бахауддина Валада (ум.628/1230-1231 гг.); Саадуддина Хамуйех (или Хамуи) (ум.650/1252-1253 гг.), читать работы которых столь же захватывающе, как и трудно. Саадуддин Хамуйех практиковал аритмософию (науку философского алфавита), искусство символических диаграмм и, будучи пламенным шиитом, имел личную мистическую связь с сокрытым 12-м Имамом.

Наджмеддин Дайех Рази (ум.654/1256 г.) также был прямым учеником Наджмеддина Кубра. По повелению своего шейха он ушел на запад перед вторжением Чингисхана. В Конье он поддерживал хорошие отношения с Садруддином Коньяви и Джалаледдином Руми. В одной из книг на персидском языке, до сих пор читаемой и почитаемой в Иране, Мирсад аль-ибад ("Большая дорога людей Божьих"), он внес свой вклад в теорию цветных фотизмов. Ему принадлежит также мистический комментарий к 53-й суре Корана ("Звезда"). Семнани закончил его в своем ключе, превратив в шедевр эзотеризма, совершив радикальную интериоризацию коранических данных.

Азизуддин Насафи (ум. 700/1300-1301 гг.) был учеником Саадуддина Хамуйеха. Многие из его работ на персидском уже изданы (Кашф аль-хакаик, "Открытие метафизических реалий"; Максад-э акса, "Высшая цель"; сборник трактатов, озаглавленный аль-Инсан аль-Камиль, "Совершенный

[49] Теме фотизмов, восприятия цвета и света в мистике исламского Ирана посвящена замечательная книга А.Корбэна L"homme de lumiere dans le soufisme iranien. Paris, 1984

человек"). Его теософия содержит циклическую теорию мировых периодов, совпадающую с исмаилитским гнозисом. Этим объясняется то, что исмаилиты Центральной Азии считали его своим. Его теомонизм совпадает с теомонизмом Ибн Араби. В его трудах можно найти идею божественной троицы, выраженной в именах Аллах, аль-Рахман, аль-Рахим (Бог, Милостивый, Милосердный), интерпретированную Хайдаром Амоли в неоплатоническом ключе. Наконец, идея о восходящих степенях познания от уровня минерала до уровня сознания человека в будущем повлияла на ход мысли Муллы Садра.

6. Семнани

В цепи Кубравийа, ордена, основанного Наджмеддином Кубра, особое место занимает Ала уд-давля Семнани. Он родился в 659/1261 г. и в возрасте 15 лет стал пажом монгольского государя Ирана Аргуна. В возрасте 24 лет, находясь в военном лагере Аргуна близ Казвина, он пережил глубокий духовный кризис. Он вышел в отставку и посвятил себя суфизму. До конца жизни он прожил в Семнане (в 200 км к востоку от Тегерана). Его мавзолей в этом городе до сих пор является местом паломничества. Он оставил множество работ как на арабском, так и на персидском языках, которые до сих пор не изданы. "Физиология светового человека" Наджмеддина Кубра была им углублена, детализирована и включена в грандиозную космологическую и космогоническую схему, происходящую по большей части из его собственных интуиций.

Вершиной его творчества, скорее всего, является коранический комментарий, которым шейх из Семнана завершает произведение Наджмеддина Дайеха Рази, незаконченное последним из-за смерти. Это памятник духовной герменевтики Корана, интимный шедевр, с которым могут сравниться лишь немногие мистические произведения христианства и иудейского гнозиса. Так же как Шиллер говорил о "звездах твоей судьбы", находящихся в самом человеке, Семнани говорит о "пророках твоего бытия", приводя учение каждого из пророков библейской и коранической традиции к одному из центров субтильной физиологии, символизируемому этим пророком. Данные профетологии должны быть прочитаны и поняты на уровне "внутренней истории". Каждому из семи субтильных центров соответствует свой свет или цветная аура (в восходящем порядке от Адама до Мухаммада: дымчато-серый, синий, красный, белый, желтый, черный свет, изумрудно-зеленый). Что касается космогонии, к которой восходит формирование субтильных органов, она разворачивается, исходя из трех примордиальных пунктов - Сущности (бытия), Единения (жизни) и Единства (света). В этой системе есть протосубстанции (Трон или мировая Душа, Materia prima, Forma prima) и есть первые реалии (световая Чернильница или Святой Дух мухаммедов, световые Чернила или Свет мухаммедов, Калам, Интеллект и т.д.). Каждый из этих принципов участвует согласно определенному порядку в конституировании субтильных органов. Творчество Семнани наполнено важными автобиографическими подробностями, элементами необыкновенного diarium spirituale.

7. Али Хамадани

Сейид Али Хамадани (ум.786/1385 г.) также занимает важное место в цепи Кубравийа. Его титул Сейид указывает на принадлежность к потомкам Пророка (по линии, идущей от 4-го Имама Али Зайн аль-Абидина), а фамилия говорит о том, что он родился в Хамадане, древних Экбатанах (в 1314 г.). Он стал суфием в возрасте 12 лет и провел жизнь в долгих странствиях. Уже под конец жизни, в 1380 г., он пришел в Кашмир, находившийся под управлением Кутбиддина Хиндуля, 4-го государя первой мусульманской династии (правила Кашмиром до 1561 г.). Здесь он оставался в течение 6 лет, распространяя учение шиитского суфизма, и умер по дороге в Персию, в Пакли на индо-афганской границе. Его сын Мир Махмуд Хамадани 12 лет прожил в Кашмире, где редактировал духовное наследие своего отца. Многочисленные работы и письма Али Хамадани до сих пор не изданы.

Основные посылы его мышления известны нам благодаря Фрицу Мейеру, исследовавшему его трактат по онирокритике. В нем Али Хамадани рассуждает о трех формах проявления бытия: абсолютной, негативной и относительной. На первую, недоступную для человеческого восприятия, намекает коранический аят о Свете (24/35). В согласии с космологией маздеизма она отождествляется с сущностью самого Света. Вторая форма также недоступна для людей, т.к.

бытие в ней достигает своей противоположности, антиполюса, той степени, за которой оно исчезает. Эта степень не-присутствия бытия, небытия отождествляется с абсолютным Мраком. Между ними двумя находится день, прозрачность, в которой смешиваются Свет и Мрак. В результате этого смешения степени их интенсивности соответственно уменьшаются, что позволяет возникнуть творению, воспринимаемому человеком. Эта третья форма триады проявления бытия - относительное бытие, видимая форма Бога.

После Али Хамадани орден Кубравийа разделился на две ветви (см. Захабиты).

8. Джалаледдин Руми и Мевлевийа.

Личность, о которой мы собираемся писать в этой главе, уже долгое время известна на Западе как один из величайших персидских поэтов-суфиев. С какой точки зрения он интересен метафизике? Джалаледдин Руми, которого на Востоке называют не иначе как Мавляна или Мевлеви (наш учитель, наш друг и ведущий) родился в Центральной Азии, в Балхе 6 раби уль-авваля/30 сентября 1207 г. Выше уже было сказано о том, что его отец Бахауддин Мухаммад Валад был среди учеников Наджмеддина Кубра. Согласно одной из традиций он вел суровую богословскую дискуссию с Фахраддином Рази (который, как мы уже говорили, устраивал такие дискуссии повсюду) и что согласно приказу государя Хорезма, защитника Фахра Рази, Мухаммеда ибн Текеша, Бахауддин в 609/1212 г. был сослан в Балх. Вероятно, в преддверии монгольского вторжения государь Хорезма имел другие заботы, более важные, чем препирательства между богословами и суфиями.

Балх был взят монголами в 606/1220 г. Эмиграция Бахауддина и его семьи на запад, должно быть, произошла около этого времени. Она проходила в общем потоке беженцев, среди которых, как мы уже говорили, было немало суфиев. В ходе миграции семья побывала в Багдаде, Дамаске, Мекке и, наконец, обосновалась в Конье в Анатолии, в год, о котором источники хранят молчание. Согласно агиографической традиции Мевлевийа во время этой миграции в Нишапуре состоялась встреча семьи с Фаридаддином Аттаром, предсказавшим Джалаледдину, тогда еще маленькому мальчику, будущее величие. Для того чтобы принять этот рассказ на веру, придется приписать Аттару завидное долголетие, что весьма сомнительно. Согласно другой традиции в Дамаске Ибн Араби инициировал молодого Джалаледдина в суфии. Все эти эпизоды, может быть, сомнительны с исторической точки зрения, однако имеют огромную символическую ценность. Они предлагают нам древо духовной генеалогии, унаследованное суфиями от трех великих учителей. Также хорошо известно, что в Конье Джалаледдин дружил с Садруддином Коньяви, учеником и приемным сыном Ибн Араби. Садруддин сам выполнял роль духовной связи между этим последним и Джалаледдином. После смерти своего отца Джалаледдин унаследовал от него в Конье места проповедника и муфтия, которые занимал до своей смерти 5 джумада II 672/17 декабря 1273 г.

Между этими годами произошли великие события, определившие его духовную биографию. Через год после смерти Бахауддина в Конью прибыл его бывший ученик Бурхануддин Мухаккик. Он объяснил Джалаледдину, что его отец был не только проповедником и юристом, доктором экзотерических религиозных наук, но также и глубоким мистиком. Таким образом, Джалаледдин был посвящен в мистическую доктрину своего собственного отца его учеником. От этой доктрины до нас дошел сборник (на персидском) проповедей и поучений (Маариф) в трех книгах, берущих за основу текст коранического стиха или хадиса. Эти проповеди представляют собой мистическую доктрину настолько оригинальную, насколько и привлекательную, они развивают все аспекты внутреннего созерцания в тональности эстетического квиетизма. Перед исследователями стоит необходимая задача сравнить учение, выраженное в Маариф отца, с доктриной Маснави сына.

В 642/1244-1245 гг. в Конью прибыл таинственный персонаж, известный под именем Шамс-э Табриз, молодой и красивый дервиш, свидетель созерцания, на которого отныне были направлены все помыслы Джалаледдина. Джалаледдин посвятил дервишу свой Диван, опубликованный под псевдонимом Шамс (Солнце), бывшим одновременно собственным именем друга. Потом Шамс-э Табриз исчез, возможно из-за зависти недругов. Но своим невидимым присутствием он стал для Джалаледдина учителем и внутренним ведущим, шейх аль-гаиб, о котором говорили Наджмеддин Кубра и его ученики, и который для суфиев выполняет ту же роль, что играет для шиитов

невидимый Имам, находящийся в сердце. Это присутствие описано в прекрасных стихах сына Джалаледдина Султана Валада. Скорее всего, у Шамса были два видимых преемника: сначала Салахеддин Заркуб, а после его смерти Хусамиддин Хасан, вдохновитель Маснави-йе Мевлеви.

Невозможно в нескольких строках описать эту величественную мистическую рапсодию на фарси, которую суфии любят называть персидским Кораном (Коран-э фарси). Знаменитый пролог задает ее дальнейшее звучание: стебель тростника (флейта) вырван из родной почвы и стремится в нее возвратиться. Затем рапсодия развивается в длинный ряд символических историй, составляющий тайную эпопею души. Она состоит из шести книг и 26000 двустиший. Принято противопоставлять эту доктрину чистой мистической любви философским спекуляциям и в Маснави философы часто подвергаются нападкам. Но какие философы?

Маснави упрекает философов в рабском следовании диалектике и логике, в неспособности видеть духовные реальности. Им не хватает сверхчувственного восприятия для того, чтобы услышать то, о чем говорят Земля, Вода и Огонь; это, как выразились бы мы сегодня, технократы. Им нужны польза и доказательства; абсолютно далеки они от доктрины активного Воображения; все, что вытекает из нее, они считают химерическими фантазиями. Вот почему те, кто ощущают ностальгию по раю и слышат его зов, избегают козней философии и философов.

Так же как и Мулла Садра, он заявляет, что эзотерик чувствует себя гораздо ближе к наивному верующему из простонародья, чем к богослову-рационалисту. Все упреки, которые Джалаледдин адресует философам, были уже сформулированы за 100 лет до него шайхом аль-Ишрак Сухраварди. Не говорил ли он Аристотелю во время их беседы во сне в Джабарсе о том, что именно суфии являются философами в истинном смысле слова. Сухраварди говорит о том, что прилежный ученик Аристотеля проходит по всему учению перипатетиков до самых глубинных доказательств и, чтобы не потеряться, вступает на мистический путь. Необходимо делать различие между философией и метафизикой. Возможно существование агностической философии, но агностическая метафизика невозможна. Суфизм не является философией, но существует метафизика суфизма. Философы-ишракийун никогда не смущались антифилософизма Маснави, так же как не противопоставляли себя, несмотря на все различия, Ибн Араби и Джалаледдину Руми. Уже в XIX в. глубокий теософ-ишраки Мулла Хади Сабзавари написал объемистый комментарий к Маснави, занявший достойное место среди многочисленных суфийских комментариев. В Маснави можно найти неисчерпаемый материал по феноменологии символических форм, метафизике воображения и т.д., доступный даже не-иранисту благодаря хорошему английскому переводу Р. А. Николсона.

Джалаледдин Руми оставил также произведения в прозе (письма, проповеди, сборник изречений, озаглавленный Фи-хи ма фи-хи, т.е. "содержащий то, что он содержит"). Преемником Мавляны после его смерти в 684/1285-1286 г. стал Хусамиддин. Ему в свою очередь наследовал Султан Валад (ум. В 712/1312-1313 г.), ставший шейхом ордена Мевлевийа. Он развил большую организаторскую и пропагандистскую активность, сочинил по примеру отца Маснави в трех частях и сборник Маариф. С него начинается долгая история ордена Мевлевийа в Турции и за ее пределами.

9. Махмуд Шабестари и Шамсуддин Лахиджи

Махмуд Шабестари, один из выдающихся суфийских шейхов Азербайджана, является фигурой первой величины в истории иранской духовности. Он родился в 687/1288г. в Шабестаре около Табриза и жил в эпоху монгольских ильханов, главным образом, в этом городе. Табриз в то время был местом встречи многих ученых и других выдающихся личностей. Великий путешественник, он был знаком или состоял в переписке со многими духовными лицами. Он умер в Табризе в расцвете сил, в возрасте 33 лет, в 720/1320-1321 гг.

После него остались многочисленные трактаты по суфизму в прозе и в стихах, наиболее известным из которых является "Цветник тайны" (Гульшан-э раз). В нем Махмуд отвечает на 17 вопросов Мир Хуссейни Садата Харави о мистической теософии (ирфан) и духовном пути (солук). Эта поэма, содержащая около тысячи двустиший, затрагивает главные темы суфийской метафизики (мистический поиск и его объект, Совершенный Человек, символика полудня, Синая, Симурга и горы Каф, Араф и промежуточный мир, космический Коран, внутреннее путешествие,

семь Имамов божественных Имен и т.д.). Из поколения в поколение эта поэма, ставшая своего рода путеводителем суфиев, читалась, перечитывалась и подвергалась размышлению. Однако она написана "темным языком" и ее аллюзии без соответствующего комментария трудно поддаются расшифровке. Таких комментариев насчитывается около 20, среди них есть написанные шиитами-имамитами и исмаилитами.

Наиболее важен среди них комментарий, принадлежащий перу Шамсуддина Мухаммеда Гилани Лахиджи, являющийся настоящей Суммой метафизики суфизма. Выше уже было упомянуто о том, что после Али Хамадани орден Кубравийа разделился на две ветви. "Цветник тайны" комментировался как суфиями, принадлежавшими к ветви Захабийа (Дхахабийа), так и Нурбахшийа, к которой принадлежал Шамсуддин. Его фамилия указывает на то, что он был уроженцем Лахиджана, маленького городка в прикаспийской провинции Гилян. Шамс Лахиджи был учеником знаменитого Сейида Мухаммеда Нурбахша (ум. 869/1464-1465 г., имя означает "податель света"). После смерти учителя Шамсуддин стал его самым знаменитым последователем. Жил он в Ширазе, в суфийской обители Ханака Нурийе ("световая обитель") и умер в 912/1506-1507 г. Философ, математик и астроном Майбуди Кази Мир Хуссейн (умер между 904/1498 и 911/1505 гг.) говорил о том, что Шамсуддин был знаком с четырьмя высшими метафизическими мирами (насут, лахут, малакут, джабарут). Другие философы, например Садруддин Даштаки и Джалал Даввани были согласны с этими отзывами. Его комментарий "Цветника тайны" представляет собой объемистое и компактное произведение на персидском языке. Он носит название "Ключи к чудесному исцелению или комментарий к Цветнику тайны" (Мафатих аль-иджаз фи шарх-э Гульшан-э раз). Автор оставил также трактат по геомантии и диван мистических поэм, содержащий около 5000 двустиший.

Шамс Лахиджи всегда носил черные одежды. Когда шах Исмаил спросил у него, почему он их носит, тот ответил, что они должны напоминать о драме в Кербеле и скорби в сердцах шиитов, которая продлится до конца времен, указывая на символический смысл этого цвета в метафизике фотизмов Наджмеддина Кубра. Тема "черного света" (нур-э сийах) играет в его комментарии большую роль и имеет далеко идущие последствия. Как указывал уже Наджмеддин Кубра, coincidentia oppositorum (совпадение противоположностей), являющаяся, скорее всего, наследием маздеизма, подразумевает, что Свет и Мрак существуют изначально и появились одновременно, оспаривая тезис о том, что Мрак является производным и опосредованным результатом творения. Отсюда он выводит и свое решенit классической проблемы метафизики бытия, которая колебалась приписать ли первичность сущности или существованию. Лахиджи, а вслед за ним Шейх Ахмад Ахсаи отстаивали изначальную одновременность существования и чтойности, против чего энергично возражал Мулла Хади Сабзавари. И здесь метафизика суфизма находится в средоточии великих онтологических проблем.

10. Абдул-Карим Гили

О биографии этого теософа-мистика, занимающего очень важное место в истории суфизма, сказано очень немного. Фамилия Гили или Гилани (арабизированные формы Джили, Джилани) свидетельствует о том, что он, как и Шамсуддин Лахиджи, был выходцем из иранской провинции Гилян. Упоминается также о том, что он был потомком Абдул-Кадыра Гили или Гилани (ум. 560/1164 или 562/1166-1167 гг.), основателя суфийского ордена Кадирийа. Абдул-Карим упоминает о нем как о "нашем шейхе", что позволяет говорить о принадлежности к ордену. Из его биографии известно, что он жил в Йемене со своим наставником Шарафуддином Исмаилом Джабарти и, что он путешествовал в Индию. Шейх из Гиляна покинул этот мир в 805/1403 г. Абдул-Карим оставил после себя двадцать произведений (еще не изданных). Можно предположить и то, что значительная часть сочинений оказалась утраченной. Его самое большое произведение (аль-Намус аль-а"зам) включало в себя 40 трактатов, до нас дошли 10. Наибольшей известностью среди них пользуется "Совершенный человек" (Китаб аль-Инсан аль-Камиль), последний раз эта книга издавалась в Каире в 1304 г. хиджры.

Совершенный Человек (антропос телейос) подобно зеркалу отражает как природные, так и божественные энергии. Это зеркало (speculum) и есть месторазвитие спекулятивной теософии. В этой связи нельзя не упомянуть об антропос геникос, родовом человеке Филона (небесный

человек как summa genus, сумма последующих родов, земной человек как summa species, сумма качеств). Гили придерживается теомонизма Ибн Араби (вахдат аль-вуджуд). К единой Сущности относятся Имена и Атрибуты, представленные двояко: чистым или божественным Бытием (Хакк) и бытием, смешанным с небытием, что конституирует мир творения (хальк). Чистая Сущность открывает свои атрибуты только в теофаниях. С этой точки зрения Сущность и Атрибуты отличны, в то же время они едины как лед и вода. Феноменальный мир - это мир теофаний, он ни в коей мере не является иллюзией, он существует на самом деле, поскольку представляет из себя теофанию, другое "я" абсолюта. С этой точки зрения не существует разницы между Сущностью и Атрибутами: бытие тождественно мышлению. В согласии с Ибн Араби Гили пишет: "Мы сами являемся Атрибутами, посредством которых описываем Бога." (Имамы в своих хадисах говорят: "Мы являемся Именами, Атрибутами...", по-своему обосновывая спекулятивную философию). Совершенный Человек - это космическое мышление, микрокосм, объединяющий все Атрибуты: это в нем Абсолют обретает самосознание. Теофании проходят через три этапа: есть теофания Единства (эпифания Имен, единых с Совершенным Человеком); теофания Самости или эпифания Атрибутов; теофания божественной Личности или эпифания Сущности. Когда Совершенный Человек достиигает полной реализации, Абсолют в нем возвращается к самому себе. В каждую эпоху существуют Совершенные Люди, являющиеся эпифаниями чистой метафизической реальности мухаммедовой (Хакикат мухаммадийа), Логоса мухаммедова или вечной пророческой подлинности.

На этом последнем предположении основывается спекулятивная профетология, вытекающая из шиитской пророческой философии и воспроизводящая в общих чертах первоначальную иудео-христианскую профетологию (тема Verus Propheta). Некоторые черты, намеченные в этом очерке, помогут понять, что сближает этого шиитского мыслителя со спекулятивными богословами, вплоть до правых гегельянцев в 19в. Разумеется, Логос Иоанна здесь понят, скорее, в трактовке христологии Ария. Тональность книги Гили характеризуется драматическим символизмом, присущим всем гностикам. Это эпопея Духа, "нарративная метафизика". Она рассказывает о том, как Странник-Дух возвращается из своей долгой ссылки и пленения в стране Юх, и проникает в огромный город, где Хизр (Хадир) управляет невидимыми людьми. Между теориями Гили и Ибн Араби существуют глубокие совпадения, что не исключает различий (отметить их можно на примере теории теофаний).

11. Нигматулла Вали Кермани

Это имя неотделимо от истории шиитского суфизма последних семи столетий в Иране. Амир Нураддин Нигматулла родился в 1329-1330 гг. в семье Сейидов, возводящих свою родословную к 5-му Имаму Мухаммеду аль-Бакиру. В возрасте 24 лет он совершил паломничество в Мекку, где провел семь лет, став учеником шейха Абдуллы аль-Йафи. Он последовательно жил в Самарканде, Герате, Йезде. Нигматулла пользовался благосклонностью Шахруха, сына Тамерлана, и наконец обосновался на юго-востоке Ирана, в Махане около Кермана. Умер он 22-го раджаба 834 г.х./5 апреля 1431 г., прожив более ста лет. Помимо дивана мистических поэм он оставил сотню сочинений, собрание которых насчитывает около тысячи страниц. Они еще только готовятся к изданию, так что предпринять какую-то методическую классификацию пока сложно.

Эти сочинения являются комментариями коранических аятов, хадисов Имамов, произведений Ибн Араби . В них прослеживаются мотивы, свойственные двенадцатиричному шиизму (12-й Имам, валайат как сакральная мисия святых Имамов и эзотерика пророчества). "Эзотерика валайата подразумевает сущностное Единство, которое есть абсолютный Absconditum (отсутствие). Однако уровень вечных сущностей подразумевает знание множества, т.к. Единство, будучи прявленным, одевается во многие одежды. Вечные сущности - это формы божественных Имен на том уровне, где возможно познание, ведь эпифания божественных Имен и Атрибутов, в частности, приводит к умножению Имен".

Сегодня Махан является святилищем иранского суфизма. Его посещают бесчисленные паломники. Нигматулла почитается как король (шах) дервишей; он - "Шах Нигматулла Вали". Это имя он получил в основанном им ордене Нигматуллахи, к которому относится большая часть существующих в Иране тарикатов.

12. Хуруфиты и Бекташи

К сожалению здесь можно дать только несколько замечаний о школе хуруфитов, практиковавших "философскую науку букв" (ильм аль-хуруф); это своего рода метафизическая алгебра, концепция и методы которой совпадают с методами еврейской Каббалы. Представления о философском алфавите и аритмософия были с самого начала представлены в Исламе; традиция приписывает их изобретение 6-му Имаму Джафару ас-Садыку. На протяжении столетий влияние этой науки прослеживалось у многих теософов-мистиков. Но именно у секты хуруфитов она получила преимущественное развитие. Основателем этой секты был Фазлулла из Астрабада, трагический персонаж, казненный по приказу Тамерлана в 1401 г. Его учение ставит степени бытия в зависимость от степеней Слова, рассматривая первое божественное Слово как сокровенную глубину и эзотерику всех вещей. Произнести это слово - значит путем "столкновения" двух реальностей раскрыть эту тайную эзотерику. Источник феномена этого фундаментального сочетания звуков заключен не на поверхности вещей; он является эманацией их внутренней эзотерической глубины.

Секта хуруфитов исчезла довольно быстро. Из Персии ее учение переместилось в Турцию, где хранителями этой доктрины стали дервиши бекташи. Орден Бекташи ведет начало от Хаджи Бекташа (ум. в 1338 г.), и его роль в духовной и культурной жизни Турции вплоть до первой трети 20в., несмотря на жестокие преследования, была довольно значительна. Однако детально изучить его доктрину не представляется возможным ввиду крайней замкнутости организации бекташи. В ней, однако, прослеживаются следы неоплатонизма и двенадцатиричного шиизма. Нужно отметить и связь между человеческой физиогномикой и каллиграфией, устанавливаемую бекташи. Учение бекташи представляет собой неисчерпаемый источник символических форм.

13. Джами

Насыщено символическими формами и поэтическое наследие Муллы Нураддина Абдуррахмана Джами, иранца из Хорасана, родившегося в Джаме в 1414 г. После больших путешествий (паломничества в Мешхед и Мекку) и жизни в Табризе, Багдаде и Дамаске, он обосновался в Герате, где и окончил свои дни в 1492 г. По замечанию Брауна, "Это был один из наиболее замечательных гениев, рожденных Персией, одновременно великий поэт, великий ученый и мистик". Он принадлежал к суфийскому тарикату Накшбандийа. Его шейхом был Саадуддин Мухаммед Кашгари, ученик и преемник Ходжи Бахауддина Накшбанда (ум. в 1388 г.), основателя ордена.

В своих сочинениях он проявляет интерес к метафизике суфизма. Этой теме посвящены его большие прозаические трактаты в прозе, среди которых комментарий на "Зарницы" (Лама"ат) знаменитого Фахраддина Ираки (умер в 1289 г.), маленький трактат, сочиненный последним под влиянием уроков Садруддина Коньяви. Ираки был типичным странствующим дервишем (каландаром), не заботившимся о своей репутации и уделявшим особое внимание человеческой красоте как зеркалу красоты вечной. Джами принадлежит и большой сборник биографий суфиев (Нафахат аль-унс, "Дыхание божественной близости"). Его малые произведения включают в себя комментарии к работам Ибн Араби и Садруддина Коньяви. Поэтическое творчество Джами представлено "семирицей" (Хафт Авранг, "Семь тронов"). Из семи составляющих особый интерес представляют три мистических эпоса: "Юсуф и Зулейха"; "Лейла и Маджнун" ("Тристан и Изольда" персидского мистического эпоса); "Саламан и Абсаль". Существуют две версии этой последней мистической истории: одна принадлежит Авиценне, ее мы знаем по краткому изложению Насираддина Туси; другая - герметического происхождения. Джами сделал обработку герметической версии.

14. Хуссейн Кашфи

Хуссейн Ваэз Кашфи (ум. в 1505 г.) был великим проповедником своей эпохи. Он оставил после себя около тридцати произведений, посвященных различным аспектам мистической теософии. Среди них большой мистический комментарий к Корану, "Панегирик мучеников" (Раузат аль-шахада), комментирующий преследования, которым подвергались пророки и Имамы, особенно драму в Кербеле. Несмотря на то, что персидский гений воплотился более в метафизике

и в мистике, нежели в этике, западные ориенталисты интересовались, главным образом, энциклопедией практической философии (Ахлак-э мухсини), написанной Кашфи. Она продолжает другие произведения того же жанра - Ахлак-э насири Насираддина Туси и Ахлак-э джалали Джалаледдина Даввани.

Нас же интересует, главным образом, его большое произведение Футувват-намэ, в котором трактуются темы духовного рыцарства и компаньонажа. Оно подводит итог традиционным данным об этом характерном феномене исламского общества. Идея футуввата сущностно связана с миссией пророков и харизмой Имамов (валайат как эзотерика пророчества), представленной в шиизме. Исходя из этого, родоначальником футуввата был Сиф, сын и Имам Адама, "первый суфий", в личности которого футувват еще не отличается от тариката, т.е. мистического пути суфизма (здесь уместно вспомнить о роли Сифа в гностицизме и об идентификации Сифа с Агатодаймоном у герметистов). Когда люди стали бессильны нести суфийскую хирку, Авраам установил футувват, отличный от суфизма. Начиная с Авраама, пророческая миссия неотличима от рыцарской службы. Футувват, находясь на пересечении пророчества и валайата, определяет периодизацию священной истории. Родоначальником цикла пророчества был Адам; полюсом - Авраам; Печатью, закрывающей цикл - пророк Мухаммад. Родоначальником цикла футувват был Авраам, полюсом - 1-й Имам; Печатью - 12-й Имам, Имам Воскресения, Чаемый (мунтазар), находящийся в сокрытии. Так как члены футуввата рассеяны по трем общинам людей Книги (Ахль аль-Китаб), Авраам является также отцом духовного рыцарства (Абу"ль-фитьян), рассеянного по трем ответвлениям авраамической традиции.

15. Абдулгани Наблуси

Сирийский теософ и мистик Абдулгани Наблуси (ум. в Дамаске в 1731 г.) был плодовитым писателем, продолжавшим линию Ибн Араби. Он оставил замечательные комментарии к Фосус в двух томах. Его перу принадлежат 144 произведения, касающиеся различных вопросов. Наиболее знаменит комментарий на мистические оды Ибн аль-Фарида. Он принадлежал сразу к двум суфийским тарикатам, мевлеви и накшбанди. Как ученик Ибн Араби он посвятил много времени исследованию вопроса о теомонизме (вахдат аль-вуджуд).

Это трансцендентное единство, объясняет шейх, означает, что бытие, не обладающее необходимостью (хальк, Творение) не является независимым от Необходимого Бытия (Хакк, божественное Бытие) и не является внешним по отношению к его бытию. Они различаются друг от друга, но существование (экзистенция), посредством которого они существуют , едино. Экзистенция Необходимого Бытия тождественна его сущности, в то же время бытие, имеющее начало, существует благодаря экзистенции, идентичной сущности Необходимого Бытия. Но не только необходимое бытие нетождественно сущности бытия, имеющего начало, но и бытие последнего не идентично сущности Необходимого. Одна и та же экзистенция сама по себе принадлежит Необходимому Бытию, а через посредство Необходимого бытия принадлежит бытию, не обладающему необходимостью. В первом случае она необусловлена, во втором обусловлена.

Нужно отметить, что в ту же эпоху в Османской империи творил Рагиб Паша (ум. в 1763 г.), "великий визирь в 1756-1763 гг., обладатель прекрасной библиотеки, он оставил нам собрание интересных заметок по главным проблемам исламской культуры" (Л. Массиньон).

16. Нур Али-Шах и обновление суфизма в конце XVIII в.

Уже было сказано о парадоксальной ситуации, при которой эзотерики, исповедующие интегральный шиизм, вынуждены были практиковать строгую "дисциплину аркана" по отношению к своим единоверцам, ограничивавшимся экзотерической и законнической религией. Эта дисциплина была еще эффективнее оттого, что практиковалась вне принадлежности к определенному суфийскому тарикату. Более того, начиная с правления сефевидской династии, которая вела свое происхождение от суфия Сефиаддина Ардебили, произошло заражение суфизма политикой, а, следовательно, ослабление суфийского духа и нравов. С этого времни уместнее говорить скорее не о суфиях, а об орафа (теософах-мистиках). Вот почему великий философ Садра Ширази, внутренне бывший суфием, написал книгу, направленную против группы невежественных и распущенных суфиев-маламатья. Нужно принять во внимание и то, что шиит

духовного склада уже находится и вполне сознательно на мистическом пути, обозначенном интегральным учением святых Имамов, даже не принадлежа к определенному суфийскому тарикату. Исходя из этого, может существовать тарикат с устной передачей традиции, не оставляющий ни архивов, ни материальных следов. К концу сефевидского периода иранский суфизм находился в глубоком упадке, характеризовавшемся ослаблением и распадом всех организованных тарикатов. На всю страну было только несколько суфиев ордена Нурбахши в Мешхеде и несколько суфиев ордена Захаби в Ширазе.

В этих обстоятельствах дервиш-нигматуллахи из Индии Ма"сум Али морем переправился в Фарс и обосновался с семьей в Ширазе между 1776 и 1779 гг. Он был послан из Индии своим духовным учителем шейхом Шахом Али Реза Деккани для того, чтобы восстановить в Иране орден нигматуллахи, обязанный своим названием Шаху Нигматулле Вали, но возводивший свое происхождение к 8-му Имаму шиитов Али Реза (ум. в 818 г.) через его ученика Ма"руфа Кархи. Ма"сум Али Шах предпринял значительные усилия по духовному возрождению суфизма. С этим возрождением неразрывно связана значительная личность Нур Али-Шаха.

Нур Али-Шах родился в Исфахане в 1757 г. Он был сыном Фаиза Али-Шаха (Мирзы Абдул-Хуссейна) и внуком Муллы Мухаммеда Али, имама-джумэ Табаса, большого оазиса на северо-востоке центральной пустыни. Весть о возрождении, вызванная прибытием Ма"сума Али Шаха, разнеслась до Исфахана; отец и сын вместе выехали в Шираз, где стали духовными братьями в тарикате Ма"сума. Если верить рассказам, то Нур Али-Шах, отличавшийся необыкновенной красотой, был поистине харизматической личностью. Энтузиазм и верность его учеников, к сожалению, компенсировались ненавистью благочестивых ханжей и экзотеристов (ахль аль-захир). Нур Али-Шах умер и был захоронен в Мосуле в 1798 г. в возрасте сорока лет. Он был женат на сестре Ронак Али-Шаха, женщине одаренной большими духовными и поэтическими талантами. Под псевдонимом Хайати она сочинила диван стихотворений.

Творчество Нур Али-Шаха насчитывает 12 произведений, среди которых выделяется большая рапсодия на персидском языке, озаглавленная Джаннат аль-висаль ("Парадиз мистического Союза"). В ней разбираются основные темы теософии и мистической практики суфизма. Было задумано выпустить 8 томов книги (под которыми подразумевались 8 врат Рая). Труд остался незаконченным, т.к. Нур Али-Шах умер, написав 3-ю книгу. Его сводный брат Ронак Али-Шах (ум. в 1810 г.) продолжил произведение, закончив 3-й и написав 4-й и 5-й тома. В свою очередь Низам Али-Шах Кермани (ум. в 1826-1827 гг.) написал 6-ю и 7-ю книги. Многие члены тариката были очень плодотворными писателями. Музаффар Али-Шах (ум. в Керманшахе в 1801 г.) написал трактаты Маджма аль-бихар ("Слияние морей"), где приводятся точки совпадения между учением Ибн Араби и шиитскими хадисами; Кибрит аль-ахмар ("Философский камень"); Бахр аль-асрар ("Океан мистических тайн") и т.д. В Кермане он был учеником Муштака Али-Шаха, мученика суфизма (1792 г.), растерзанного чернью.

В первой половине XIX в. один дервиш из Шираза написал под псевдонимом Сайаф большую рапсодию под названием Канз аль-асрар ва Джаннат аль-висаль ("Сокровищница мистических тайн и парадиз Союза"). Это огромное произведение, состоящее из 12 томов, насчитывает 3000 страниц. Оно является стихотворным комментарием к хадисам Имамов. Работа была закончена в 1844 г.

Другой дервиш Ма"сум Али-Шах, родившийся в Ширазе в 1854 г. и умерший в 1926 г. оставил большую трехтомную энциклопедию суфизма на персидском языке (Тараик аль-хакаик).

Здесь нужно упомянуть и Сефи Али-Шаха, родившегося в Исфахане в 1836 г. Он провел много лет в Индии, а под конец жизни обосновался в Тегеране, где умер в 1899 г. в окружении многочисленных учеников. Он оказал значительное влияние на иранское общество своей эпохи. Он оставил после себя монументальный мистический тафсир Корана в стихотворной форме. Тарикат Сефи Али-Шаха существует и в наши дни. Упомянем также Султана Али-Шаха (ум. в 1909 г.) из Гунабада (Хорасан), которому наследовал его сын Нур Али-Шах II (ум. в 1919 г.), чье влияние было огромным, а творчество - значительным. Гунабад и сегодня представляет собой штаб-квартиру мощного ответвления суфизма, проникшего во все слои иранского общества. И в наши дни ханака-э нигматуллахи в Тегеране, "полюсом" которой является доктор Джавад Нурбахш, ведет активную деятельность. Под его руководством ханака была реконструирована и

выросла в настоящий суфийский университет (библиотека рукописей, музей каллиграфии). Доктор Нурбахш публикует средневековые тексты и за последние годы основал в Иране 50 новых ханака. Он - не только суфийский шейх, но и врач-нейропсихолог, прекрасно разбирающийся в психоанализе.

17. Захабиты

Как уже было сказано выше, суфийский орден Кубравийа после смерти Сейида Али Хамадани распался на две ветви. Его ученик Ходжа Исхак Хоталлани назначил своим преемником Сейида Мухаммеда Нурбахша (1390-1464 гг.). К сожалению, Мир Шихабиддин Абдулла Барзишабади отказал ему в признании. С этого времени орден распался на две линии: Нурбахшийа и Захабийа. Они выводили свое духовное происхождение от Ма"руфа Кархи (ум. в 816 г.), ученику 8-го Имама Али Реза. Их работы по шиитской метафизике несут на себе отпечаток шиитского усердия.

Особо нужно упомянуть захабитского шейха Наджибаддина Реза. Уроженец Табриза, он прожил большую часть жизни в Исфахане, где умер в 1670 г., в правление шаха Сулеймана (1666-1694 гг.). Были опубликованы две его важные работы: Нур аль-хидаят ("Свет духовной ориентации") и Са"б аль-масани (маснави к произведениям 12-го Имама). Издание захабитских трудов происходило в двух центрах: в Ширазе и Табризе. В Ширазе были опубликованы произведения шейха Ага Мирзы Абу"ль Касима, более известного под своими псевдонимами Баба-йе Ширази и Раз-э Ширази и его преемника и сына Маджида аль-Ашрафа (1848-1912 гг.). Ему принадлежат два больших трактата по мистической теософии: комментарий на знаменитую гностическую проповедь 1-го Имама Хутбат аль-Байан (проповедь великого Объявления) и Манахидж анвар аль-ма"рифат ("Освещенные тропы гнозиса"), комментарий к трактату 6-го Имама Джафара Садыка Мисба аль-шариат ("Светильник, освещающий шариат").

Эти несколько страниц, быть может, дали читателю представление об основных идеях суфизма и его метафизике. Без сомнения они дали понять также, какие громадные задачи стоят перед исследователями этого явления.

III. ШИИТСКАЯ МЫСЛЬ

1. Насираддин Туси и шиитский "Калам"

Шиитский Калам является методом дискурсивного рассуждения, применяющим диалектику, заимствованную от греческих философов, для комментирования и исследования Корана и хадисов. Мутакаллим представляет тип экзотерического богослова. В то же самое время одна и та же религиозная тема может быть рассмотрена как с экзотерической точки зрения Калама, так и с точки зрения мистической теософии, пример чего нам дает метафизика суфизма. Один и тот же мыслитель может совмещать качества мутакаллима и качества теософа-мистика, который не довольствуется одними только схоластическими методами. Подобные случаи в шиизме весьма распространены. Ярким примером этого служит Насираддин Туси.

Человек энциклопедического ума (его перу принадлежат 80 работ), яркий представитель культуры своей эпохи Ходжа Насир (Учитель Насир) родился в Тусе (Хорасан) 11-го Джумада 597 г.х./18 февраля 1201 г. и умер в Багдаде 18-го Зу"ль хиджа 672г.х./26 января 1274 г. Его юность была наполнена приключениями; он был на службе у исмаилитских князей в Кухестане. Этим объясняется пребывание Насира Туси в крепости Аламут и сочинение исмаилитского трактата. После взятия монголами Аламута (1256 г.) он попал в очень опасную ситуацию, из которой, однако, сумел ловко выпутаться. Позже он стал советником Хулагу-хана[50]. Защищая шиитов-имамитов, он помог им избежать погромов после взятия монголами Багдада в 1258 г. Он же убедил монгольского государя построить большую обсерваторию в Мараге (Азербайджан).

Ходжа Насир был математиком и астрономом (он комментировал "Элементы" Эвклида, "Альмагест" Птолемея, написал трактат по геометрической и физиологической оптике). Говоря о философских работах, нужно упомянуть его комментарий к Ишарат Авиценны, который Абдурраззак Лахиджи 400 лет спустя оценил как лучшее произведение авиценнизма. Ходжа Насир защищает Авиценну от нападок Фахраддина Рази. Защиту Авиценны он проводит и в другом трактате, написанном как ответ Шахрастани. Насираддин Туси был творцом иранского авиценнизма, который в отличие от латинского авиценнизма дожил до наших дней. Его главными трудами по шиитскому богословию являются Таджрид аль-акаид ("Вывод положений веры"), Каваид аль-акаид ("Основания положений веры"), Фосуль ("главы" на персидском). В них систематизированы основные темы шиитской мысли (имамат, 12-й Имам и т.д.) Духовный облик Ходжи Насира находит свое окончательное выражение не в практической философии (трактат Ахлак-э насири), а в глубокой мистике суфизма, изложенной в небольшом трактате Аусаф аль-ашраф ("характеристика благородных душ"). Сочетая шиизм, отражающий чаяния иранского религиозного сознания, и философию, которая умирала в западной части Дар аль-ислам, Насираддин Туси стал знаменосцем шиитской мысли.

Среди учеников Ходжи Насира и наиболее близких к нему людей нужно упомянуть Камаледдина Майтхама Бахрани (ум. в 1280 г.). По образному шиитскому выражению, если в философии Бахрани был учеником Туси, то в каноническом праве (фикх) Туси был учеником Бахрани. Сам он был одним из учителей Алламеха Хилли. Он оставил после себя 15

[50] Хулагу-хан, сын Тулуя, внук Чингисхана. В 1250-1256 гг. завоевал Иран, положив начало династии ильханов (персидских монголов). Придя в культурную и богатую страну, и пользуясь чрезвычайной непопулярностью у суннитского населения, ильханы вынуждены были опираться на поддержку образованной шиитской общины. Многие видные шииты, такие как Насир Туси и Рашидаддин Фазлулла, становились советниками невежественных и полуграмотных монголов, помогали им возрождать экономику страны, разоренной завоеванием. Наивысшего могущества государство ильханов достигло при Газан-хане (1295-1304 гг.), принявшем Ислам и мусульманское имя Махмуд. Династия продолжалась до 1336 г., после чего пала в результате междоусобных войн между монгольскими нойонами и выступлений местного иранского населения.

произведений, большая часть которых касается проблем имамата. Майтхам Бахрани был одним из шиитских мыслителей, сочетавших Калам, философию и мистику (ирфан). Хайдар Амоли помещает его в число настоящих философов, которые были наследниками пророков и не довольствовались экзотерическим знанием.

"Среди них совершенный шейх Майтхам аль-Бахрани, который в двойном комментарии на Нахш аль-балага, большом и малом, предпочитает методы гностиков-теомонистов, которым их хирка досталась в наследство от 1-го Имама, методам ученых и философов-профессионалов. В своем комментарии на собрание проповедей 1-го Имама "Стоглав" он пишет о том, что несомненная истина лежит только на пути Божьих людей, называемых суфиями."

Наиболее знаменитым учеником Ходжи Насира был, без сомнения, Алламех Хилли (полное имя - Джамаледдин Абу Мансур Хасан ибн Юсуф ибн Мутахар аль-Хилли), родившийся в 1250 г. в Хилле и умерший там же в 1326 г. Другими его учителями были Катиби Казвини и Майтхам Бахрани. Как и Ходжа Насир он был современником монгольского завоевания и играл при новых хозяевах ту же роль, что и его учитель. В то время хан Ульчжайту часто собирал диспуты с участием представителей различных конфессий. Алламех Хилли, воспользовавшись этим, сыграл решающую роль в том, что шиизм вышел из подполья, а затем был признан официальной религией Персии. Алламех Хилли был плодовитым писателем (бибилиография его произведений приближается к ста двадцати).

Как уже было упомянуто выше одна из его работ по концепции шиитского имамата (Минхадж аль-карама) подверглась яростным нападкам со стороны суннита Ибн Таймийи. Помимо нескольких трактатов по каноническому праву Алламех систематизировал традиционные источники (хадисы и ахбары). Он занимался и Каламом: прокомментировал труды одного из первых мутакаллимун-имамитов Исхака Ибрагима Навбахти (ум. в 961 г.). Также он составил комментарии к двум вышеупомянутым трактатам Ходжи Насира. Эти комментарии читались и перечитывались, изучались и комментировались поколениями исследователей. Он дал резюме огромного комментария своего учителя Майтхама Бахрани на Нахш аль-балага. Творчески развивая возможности Калама, он написал очерки по трактатам Авиценны Ишарат ("Указания") и Шифа ("Врачевание"); эссе, разрешающее трудные места (хилл аль-мошкилат) Тальвихат ("Книги объяснений") Сухраварди; сравнительный очерк (танасоб) учений ашаритов и софистов; "Спрятанные тайны" (аль-Асар аль-хафийа) философских наук и "Полное учение" (Та"лим аль-тамм) по философии Калама. Он взял под сомнение принцип "из Одного может произойти только Одно", как до него это уже сделал его учитель Насир Туси, вдохновленный Сухраварди; он выдвинул тезис об инфрасубстанциальном движении, что предвосхитило теорию Муллы Садра.

Подводя итог, можно сказать, что личный пример и книги Алламеха сыграли решающую роль в том, что философия почувствовала себя в шиитском окружении "как у себя дома", а также в отражении нападок правоведов-экзотеристов.

Долгая линия преемственности, начатая Алламехом Хилли, привела к трагическому столкновению шиитского и суннитского Калама. Его жертвами стали три человека, которых шиитская агиография наградила почетным названием шахидов (мучеников), применявшимся ранее только к Святым Имамам. Первым мучеником, шахид-э авваль, был шейх Шамсуддин Мухаммед, ставший в 1350 г., в возрасте 17 лет учеником сына Алламеха Хилли Фахр уль-Мухаккикина. Он оставил двадцать произведений и был казнен в Дамаске в 1384 г. Вторым мучеником, шахид-э тани, был шейх Зайнуддин ибн Али, ученик учеников Алламеха Хилли (в шестом поколении), творчество которого насчитывает около 80 произведений. Он был казнен в Стамбуле в 1559 г. по приказу султана Селима. Наиболее знаменит из них Кази Нурулла Шуштари, бывший потомком 4-го Имама Зайн аль-Абидина. Философ и мутакаллим, математик и поэт, он оставил после себя около 70 произведений, наиболее известным из которых является большая книга Маджалис аль-муминин ("Собрание правоверных"), где в 12 главах изложены биографии всех знаменитых шиитов (философов, богословов, суфиев и т.д.). Он участвовал в культурном обмене между Индией и Ираном, проходившем во время грандиозной реформы Шаха Акбара, могольского государя Индии (1556-1605 гг.). В течение долгого времени Нурулла жил в Лахоре.

Суннит-ашарит Фазлулла ибн Рузбехан Исфахани предпринял яростные нападки против одного из трактатов Алламеха Хилли. Эта книга была озаглавлена Нахш аль-хакк ва Кашф аль-сидк ("Путь, проложенный к истине со всевозможной искренностью"). Книга Фазлуллы называлась Ибталь аль-батиль ("Книга, уничтожающая ошибочный взгляд"). Нурулла ответил ему в объемистом труде Ихкак аль-хакк ("Книга, возвращающая истине ее права"). Эта книга была осуждена знатными суннитами. Преемник Шаха Акбара Джахангир (1605-1628 гг.) лично допросил автора и приговорил его к жестокой смерти в 1611 г. Это был третий мученик, шахид-э суввум. Книга Ихкак аль-хакк содержит две главы: первая посвящена правоведению, вторая - философии. Если учесть нападки Ибн Таймийи и Фазлуллы ибн Рузбехана против Алламеха Хилли и трагическое вмешательство Шуштари в эту полемику, мы убедимся в той непримиримости, которая царила тогда в отношениях шиитских и суннитских мыслителей.

Здесь нужно упомянуть и об Ибн Юнусе Набати Амили (ум. в 1472 г.). Своей известности этот шиитский философ обязан двум большим произведениям. Одно из них. Китаб аль-сират аль-мустаким ("Книга о верном пути") посвящена имамату. Другая, озаглавленная "Открытая дверь в комнату, где говорят о душе (нафс) и духе (рух)". Это произведение цитирует Маджлиси в своей большой энциклопедии шиитских хадисов Бихар аль-анвар.

Был, наконец, и еще один очень оригинальный философ Афзаладдин Кашани. Мы упоминаем его не из-за его репутации мутакаллима, а по причине его не до конца исследованных отношений с Насиром Туси. Скорее всего, он был дядей Насира по матери. Его жизнь протекала в двух первых третях XIII в. он жил во времена Хулагу-хана и играл при монголах ту же роль заступника за шиитов, что и Ходжа Насир. Он уберег свой родной город Кашан от разрушения.

То, что он был родственником Насира Туси, мы знаем из его стихотворной эпитафии. Известно и то, что в хадисах, введенных в оборот Афзаладдином и в его тавиле (духовная герменевтика коранических стихов) присутствуют исмаилитские реминесценции. Философ и поэт, писавший на персидском языке под псевдонимом Баба Афзал, он оставил после себя большое литературное наследие. Из его двенадцати трактатов нужно упомянуть прекрасный очерк по философской антропологии Мадаридж аль-Камаль ("Степени совершенства"), Джавдан-Намэ ("Книга о вечном"), наверное, самый оригинальный трактат по самопознанию, где философ говорит о начале и конце вещей как о "прологе и эпилоге на небесах". Афзаладдин перевел на персидский псевдо-аристотелевский трактат Liber de Pomo и герметический трактат Янбу аль-хайат ("Источник жизни". Существует в латинской версии под названием De castigatione animae). Уже этот интерес к Гермесу (отождествлявшемуся с Идрисом и Энохом) сближает его с Сухраварди, шайх аль-Ишрак.

В своей критической истории философии, изложенной в книге Джами аль-асрар, Хайдар Амоли упоминает об Афзале Кашани как о том, кто углубив философию и официальные экзотерические науки, вернул их "на путь, проложенный Божьими людьми". "Афзаладдин был одним из величайших", - пишет он.

2. Исмаилиты

Выше мы уже писали о происхождении исмаилизма и лейтмотиве исмаилитской метафизики. Коротко напомним главные факты: после смерти фатимидского халифа аль-Мустансира Би"ллаха (1094 г.) вопрос о его преемнике вызвал раскол в исмаилитской общине. Во-первых, были те, кто признал легитимность Имама аль-Мустали; они до наших дней продолжают древний фатимидский Да"ват. Однако после убийства халифа аль-Амира (1130 г.), последнего Имама, они исповедуют доктрину схожую с доктриной двенадцатиричников периода сокрытия. Они удалились в Йемен; в 16в. их штаб-квартира переместилась в Индию, где они известны под названием Бухра. Во-вторых, были те, кто остался верен Имаму Низару. Его маленький сын, чудесным образом спасенный верными сторонниками, был перевезен в неприступную крепость Аламут в Иране. Там же 8 августа 1164 г. Имам Хасан провозгласил Великое Воскресение. Этим шагом он окончательно превратил исмаилизм в чистый гнозис, личную религию Воскресения. Смысл этого шага вполне укладывается во фразу "Воскресение - это не исторический факт, но литургическая мистерия". Веком позже (в 1256 г.) крепость Аламут и другие исмаилитские командорства были разрушены монголами. Последний Имам Рукнаддин Шах был убит, но его сын и последователи

выжили, надев суфийские хирки. Они укрылись сначала на Южном Кавказе, затем в Анджудане (между Хамаданом и Исфаханом). Линия Имамов аламутского исмаилизма продолжается до наших дней вплоть до Карима Ага-Хана IV. Эта ветвь пустила корни на высоких плато Центральной Азии и в Индии, где ее адепты известны под названием Ходжа.

Не учитывая этой схемы, невозможно дать очерк истории философии исмаилизма. Литература Аламута была уничтожена после сожжения его библиотеки. Неблагоприятные условия мешали последующей публикации. Не взирая на это, Бухра сохранили полную коллекцию исмаилитской литературы. Трагедия исследователей состоит в следующем: более либеральные Ходжа готовы опубликовать тексты для того чтобы сделать исмаилизм доступным западному читателю. К сожалению, все рукописи находятся во владении Бухра, продолжающих хранить в строгом секрете библиотеку из 770 произведений, отрецензированных В. Ивановым. Из них доступны сейчас лишь несколько десятков книг.

Ветвь мустали после краха Фатимидов дала многих выдающихся авторов в течение т.н. новойеменского периода. Здесь необходимо упомянуть нескольких выдающихся йеменских даи, написавших значительные Суммы исмаилитской имамологии и метафизики: 2-го даи Ибрагима ибн аль-Хуссейна аль-Хамиди (ум. в 1162 г.); 3-го даи Хатыма ибн Ибрагима; 5-го даи Али ибн Мухаммеда ибн аль-Валида (ум. в 1215 г.), которому среди прочих принадлежит массивное произведение Дамиг аль-батиль (объем рукописи - 200 страниц), представляющее собой исмаилитский ответ на большое антиисмаилитское полемическое произведение Газали (Мустажири); 8-го даи Хуссейна ибн Али (ум. в 1268 г.), оставившего большой компендиум по исмаилитской метафизике и эсхатологии; 19-го даи Идриса Имадуддина, значительного историка и философа (его главный труд Захр аль-ма"ани). Во время индийского периода выделяется Хасан ибн Нух аль-Хинди аль-Бхаруши (ум. в 1533 г.), написавший огромную Сумму в семи томах, служащую нам основным источником по истории и метафизике исмаилизма. Во время этого периода ветвь мустали раскололась на две группы: Дауди и Сулеймани.

Из низаритской литературы, полностью написанной на персидском языке, к счастью, сохранились два трактата Насираддина Туси, свидетельствующие о знакомстве с исмаилитскими трудами (нет никакого резона отрицать принадлежность его перу этих книг, наиболее важной из которых является Раузат аль-таслим). После гибели Аламута исмаилизм в Иране выжил, укрывшись хиркой суфизма, что вызвало определенную двусмысленность суфийских сочинений того периода. Большая поэма Махмуда Шабестари содержит исмаилитские реминесценции, существует и исмаилитский комментарий на "Цветник тайны". Стихотворные трактаты часто встречаются в низаритской литературе. Кухестани (ум. в 1320 г.) первым применил суфийскую терминологию для выражения исмаилитских доктрин. Имам Джалаледдин Мустансир Би"ллах (ум. в 1480 г.), живший и умерший в Анджудане под именем Шах Каландар, сочинил "Наставление для духовного рыцарства" (Пандийат-э джаванмарди), концепция которого повлияла на шиизм и суфизм. Сейид Сухраб Вали Бадахшани (написал свой главный труд в 1452 г.) и Абу Исхак Кухестани (2-я половина XV в.) оставили после себя хорошие изложения исмаилитской философии. Выдающимся автором был и Хайр Хвах (Благословенный) из Герата (умер после 1553 г.), написавший книгу Калам-э пир ("Дискурс мудреца"), которая представляет собой дополнение к "Семи главам" Абу Исхака Кухестани. Вместе с Раузат аль-таслим Насира Туси они образуют наиболее полный обзор исмаилитской философии традиции аламути. Хаки Хорасани (писал около 1645 г.) и его сын Раками Дизбади оставили большие философские поэмы. Гулям Али из Ахмеднагара (1690 г.) написал немного хаотичное стихотворное произведение Лама"ат аль-Тахирин ("Отблески Пречистых") объемом в 1100 страниц. Пир Шихабуддин Шах Хуссейни (старший сын Ага-хана 2-го), родившийся в 1850 г. и умерший в полном расцвете сил в 1884 г., оставил многочисленные трактаты с прекрасным изложением исмаилитского гнозиса.

Таковы главные произведения аламутского исмаилизма описываемого периода. Они, скорее всего, не входят в противоречие со значительными трудами новойеменских даи. К сожалению, сравнить их мы пока не имеем возможности. Вследствие этого исмаилизм, бывший в X-XI вв. в авангарде исламской философской мысли, на столетия погрузился в молчание. Сейчас очень важно расслышать его подлинный голос. Думается, что молодые исмаилиты помогут нам в этом.

3. Последователи ишраки

Последователи ишраки (Ишракийун-э Иран, "персидские платоники") сочетали задачу возрождения теософии мудрецов древней Персии, намеченную Сухраварди в книге "Рассветная теософия" (Хикмат аль-ишрак) с интеграцией идей Ибн Араби в шиитскую метафизику. Этот процес повлиял на все дальнейшее развитие иранской мусульманской философии. Вот почему в этой главе мы поговорим о мыслителях, которые, даже не будучи номинально шиитами, внесли свой вклад в формирование шиитской мысли.

У истоков линии персидских платоников стоит Шамсуддин Шахразури (XIII в.). Парадоксально, но мы не знаем ничего о жизни этого философа, в то время как он сам посвятил большую часть своего времени составлению биографий философов, собирая материалы о своих предшественниках. Ему принадлежит огромный сборник обо всех философских учениях, появившихся к его времени в исламском мире, озаглавленный "Трактаты божественного Древа и теософские тайны" (окончен в 1282 г.). Он написал также комментарии к двум основным произведениям Сухраварди "Книга объяснений" (Тальвихат) и "Книга рассветной теософии". Это был настоящий Ишраки. Он осознавал себя "Хранителем Книги" (Кайим аль-Китаб). Впрочем, это его убеждение противоречило шиизму, ведь "Хранителями Книги" (Корана) в нем называют святых Имамов.

Ибн Каммуна (Саад ибн Мансур) также был выдающимся философом своей эпохи (ум. в 1284 г.). Он происходил из еврейской семьи (деда звали Натаниэль). Некоторые положения его работ позволяют говорить о том, что он был имамитом-двенадцатиричником. Он написал наиболее серьезный и оригинальный комментарий к трем частям (логика, физика, метафизика) очень сложной "Книги объяснений, касающихся Скрижали и Трона" Сухраварди (закончен в 1268 г.). Кроме этого его перу принадлежат двенадцать произведений, среди которых "Исследования споров (танких аль-абхат), касающихся трех религий (иудаизма, христианства и ислама)". Этим произведением он нажил в Багдаде серьезных врагов из числа суннитов. Автор был сторонником авраамического экуменизма.

Кутбиддин Ширази (Махмуд ибн Масуд), родившийся в Ширазе в 1237 г. и умерший в Табризе в 1311 г., является, наверное, самой значительной фигурой среди философов-ишраки. Ученик Насираддина Туси, Садруддина Коньяви и Катиби Казвини, он был математиком, астрономом, философом и суфием. Он сочинил 15 произведений, среди которых философская энциклопедия на персидском, озаглавленная Доррат аль-тадж ("Жемчужина короны"). Она состоит из следующих разделов: пролегомены к теории знания; логика; первая философия; физика; метафизика и рациональное богословие; геометрия Евклида; астрономия; арифметика; музыка. Он написал внушительный комментарий к "Книге рассветной теософии" Сухраварди, без которого понимание данного текста невозможно.

Джалаледдин Даввани родился в Давване около Шираза и умер там же в 1502 г. Он был плодовитым автором, исследовавшим многочисленные вопросы Калама, философии, богословия и мистики. Он учился в Ширазе и очень много путешествовал: побывал в Индии и в Ираке, проехал по Ирану. Джалаледдин обратился в шиизм после сновидения. Необходимо отметить его коментарий к "Книге храмов Света" (Хайакиль аль-Нур) Сухраварди, вызвавший в 1542 г. полемический контр-комментарий Гиясаддина Мансура Ширази.

Вскользь упомянем одного из учеников Джалаледдина Даввани Амира Хуссейна Майбуди (Майбуд - селение около Шираза), умершего в 1499 или в 1506 г., скорее всего бывшего шиитом. Он оставил десяток произведений, среди которых очерки, посвященные Китаб аль-хидаят Асираддина Абхари и Дивану 1-го Имама, в которых разворачиваются главные темы суфийской метафизики.

Здесь нужно упомянуть и двух малоизвестных персонажей из Табриза. Вадуд Табризи написал в 1524 г. комментарий к произведению Сухраварди, озаглавленному "Книга табличек, посвященных Имадуддину (сельджукский эмир Анатолии)". Современник Вадуда Наджмеддин Махмуд Табризи написал глоссы к "Книге рассветной теософии". Нужно, наконец, сказать и о переводчиках. Все большие произведения Сухраварди написаны по-арабски в противоположность его малым произведениям на персидском языке. В 1600 г. некий Мухаммед Шариф Ибн Харави перевел на фарси пролог и вторую часть (в пяти книгах) "Рассветной теософии" и комментарий

Кутбиддина Ширази к ней. Хорошее знакомство автора с ситуацией в Индии позволяет предположить, что он привлекался могольским государем Шахом Акбаром к затеянной им грандиозной религиозной реформе. Философия ишраки оказала значительное влияние на проект "экуменической религии", задуманной Акбаром.

Еще одним примером этого философского брожения является эпизод с Азаром Кайваном, великим зороастрийским жрецом из Шираза, эмигрировавшим вместе со своей общиной в Индию на рубеже XVII и XVIII вв. Сведения о тогдашнем положении дел в зороастрийской среде содержатся в большом персидском труде Дабестан-э мадахиб ("Школа религиозных наук"). В то время среди зороастрийцев получила хождение книга Дасатир-Намэ ("Библия древних пророков Ирана"). Эта книга разочарует историка, ищущего источники по изначальному зороастризму. Однако она свидетельствует о проникновении философии ишраки в зороастрийское учение. В группе Азара Кайвана были восторженные поклонники Сухраварди, особенно Фарзанех Бахрам, живший около 1638 г. и написавший на персидском языке произведение под названием "Город с четырьмя садами" (Шахрестан-э чахар чаман). В это же время в данной группе появилась и другая книга, озаглавленная Айин-э Хушанг ,"Религия Хушанга (древнеиранского протопророка)". Парсы заинтересованы в издании этих работ. Они рассматривают Дасатир в качестве "полупарсидской" книги. Таким образом, существует и зороастрийская литература ишраки, трогательным образом отвечающая замыслу Сухраварди и свидетельствующая о влиянии его идей на индийскую философию XVIIв.

Естественно наследие ишраки не ограничивается непосредственными комментариями к трудам шайх аль-ишрак. Ниже будет упомянуто о том, что Мулла Садра написал объемистый глоссарий к "Книге рассветной теософии". Однако влияние Ишрака ощущается практически у всех философов, которые будут упомянуты ниже. Уже комментатор Ибн Араби Абдурраззак Кашани в комментарии к Фосус проявлял интерес к герметическим увлечениям ишракийун. Объединение философии ишраки с главными темами шиитской теософии и метафизики Ибн Араби оказало решающее влияние на формирование ирано-исламской философии.

4. Шиизм и алхимия: Джалдаки

"Спекулятивной" теософии (т.е. такой философии, в которой сознающий субъект являет собой зеркало, speculum, в котором отражаются вещи и события), соответствует теософия Природы, несущая на себе отпечаток "пророческой философии" и находящая свое завершение в алхимии. Прекрасным примером этого является великий алхимик Айдамир Джалдаки. Пророческую теософию двенадцатиричного шиизма соединяют с алхимией Джалдаки те же узы, которые соединяли исмаилитский гнозис с алхимией Джабира ибн Хайана. Джалдаки рассматривал алхимию именно как духовную науку. Алхимическое делание, одновременно оперативное и символическое, совершается разом в первоматерии (materia prima) и в душе человека. Между шиитской имамологией и основной идеей алхимии пролегает сущностная связь. Такая же связь существует между алхимическим деланием и футувватом, духовно-рыцарской службой, направленной на достижение космического спасения. Таким образом, алхимия - это не предтеча химии наших дней.

Айдамир Джалдаки был иранцем, родившимся в Джалдаке, далеком селении, расположенном в Хорасане, в 18 км от Мешхеда. Он жил в Дамаске и Каире и умер между 1349 и 1361 гг. Им были написаны 15 алхимических произведений, очень слабо изученных. Необходимо упомянуть написанную этим ученым "Книгу, раскрывающую тайны науки Взвешивания" (Китаб аль-бурхан фи асрар ильм аль-мизан). Это огромный труд в четырех томах на арабском языке.

Выше уже упоминалось о роли гностических проповедей (Хутба) 1-го Имама, в т.ч. знаменитой Хутбат аль-Байан. В 5-й главе второго тома своей книги Джалдаки пишет, что алхимия открывает свои тайны только тем, кто осознал послание пророков и обрел высшее философское знание (хикмат). Эти люди одновременно соблюдают императивы экзотерического Закона и владеют тайнами высшей философской мудрости. 1-й Имам также называл алхимию "сестрой пророчества", и говорил о том, что пророки обладали знанием алхимии. Говоря о "сестре пророчества", Имам подразумевал, что алхимия является путем достижения хикмат (философского знания, теософской Мудрости). Хикмат же, несомненно, Является сестрой

пророчества. Эта глава завершается описанием соединения или композиции (таркиб), объяснение которой может быть дано лишь с высоты древа футувват и из "Ниши светочей пророчества", т.е. Имамом. В следующей главе он дает комментарий к "Книге семи статуй" Аполлония Тианского, имеющей характер инициатического романа.

Нужно отметить еще две шиитские работы, посвященные алхимии. Одна принадлежит Мир Фендерески, другая - Бидабади. Шейх Ахмад Ахсаи и его шайхитская школа также соотносили стадии развития "тела воскресения" с фазами алхимического делания.

5. Интеграция идей Ибн Араби в шиитскую метафизику

Выше уже было отмечено, что шиитские мыслители нашли в трудах Ибн Араби много полезного для себя. Не исключено, что в Андалузии сам Ибн Араби получил шиитское образование. С другой стороны, почтение к личности и трудам Величайшего учителя (Doctor maximus, аль-Шайх аль-акбар) не исключало возражений против некоторых пунктов его доктрины. Примером такого отношения является Хайдар Амоли.

В хронологическом порядке сначала нужно упомянуть двух или трех персонажей, принадлежащих к одной и той же шиитской семье, выходцев из Ходжента в Туркестане, обосновавшихся со временем в Исфахане. Садруддин Абу Хамид Мухаммед Торкех Исфахани (XIII-XIV вв., точные даты неизвестны) с уважением упоминал Ибн Араби среди мыслителей, не ограничивавшихся чисто теоретической философией. "От науки и философии он пришел к суфийскому знанию и сочинил множество книг и трактатов на эту тему, среди которых книга об абсолютном бытии." Хайдар Амоли делает длинные цитаты из произведений этого философа. Садруддином были написаны многие произведения по метафизике, наиболее важным из которых являются "Основные тезисы, касающиеся тавхида".

Его внук Зайнуддин Али Торкех Исфахани (ум. между 1427 и 1433 гг.) написал подробный комментарий к этому трактату под заголовком "Развитие основных тезисов, касающихся тавхида" (Тамхид аль-каваид фи"ль-вуджуд аль-мотлак), представляющий огромный интерес для изучения метафизики шиизма. Зайнуддин оставил также большое количество произведений очень личного характера, как на арабском, так и на персидском: комментарий к Фосус аль-хикам Ибн Араби, "Книгу углубления" (мафахис); очерк о кораническом аяте 54.1 ("сияние Луны"), эзотерический склад которых позволяет говорить об оригинальном религиозном типе автора. Ему принадлежат также очерки о Махмуде Шабестари, о касыде Ибн аль-Фарида и т.д.

Упомянем также о его двоюродном брате Афзаладдине Мухаммеде Садре Торкехе Исфахани, осуществившем перевод на персидский язык большого произведения Шахрастани о религиях и философских школах (Китаб аль-милаль) и написавшем свой комментарий к нему. Работа была закончена в 1440 г. Для автора она имела трагические последствия. Из-за нее он был казнен по приказу сына Тамерлана Шахруха в 1447 г. Это злодейство не принесло удачи Шахруху, скончавшемуся спустя 80 дней.

Другое значительное произведение принадлежит Раджабу Борси (уроженцу Борса в Ираке), жившему во второй половине XIV в. (точные даты неизвестны). Его творчество имело первостепенное значение для развития шиитской философии. Из восьми книг Борси наиболее значительной является Машарик аль-Анвар ("Восход светочей"), прекрасное введение в шиитскую теософию, напоминающее гностические проповеди Имамов. Это произведение было дополнено большим комментарием объемом в несколько тысяч страниц, выполненным к 1680 г. по приказу шаха Сулеймана Сефеви ученым из Мешхеда Хасаном аль-Хатыбом аль-Кори. Произведение затрагивает темы Логоса мухаммедова, вечной пророческой Истины (Хакикат мухаммадийа), раскрывающей "все слова книги бытия". Этот Логос - зеркало, показывающее Господа, Свет, единый в двух измерениях: экзотерическом, т.е. в миссии пророков и эзотерическом, т.е. в валайате, божественной любви, запечатленной в Имаме.

Однако первостепенное значение для методической интеграции идей Ибн Араби имеет творчество Сейида Хайдара Амоли. Только недавно стали известны его биография и часть его произведений (общее число приближается к 35). Только пролегомены к его комментарию на Фосус Ибн Араби ("Текст текстов", Насс аль-Носус), образующие замечательную доктринальную Сумму, составляют большой том. Сейид Хайдар родился в 1320 г. в Амоле, столице Табаристана,

страны на южном побережье Каспийского моря. Он принадлежал к очень старой шиитской семье. У него была блестящая юность; в возрасте 30 лет он пережил глубокий духовный кризис; он порвал со всеми мирскими страстями и амбициями и поселился возле святых мест в Ираке. Наиболее позднее из его произведений было закончено в 1385 г.

Хайдар Амоли пытался объединить шиизм с суфийской метафизикой, так же как Сухраварди хотел объединить древнеперсидскую теософию с исламской. Его доктрина Тавхида основывается на теомонизме Ибн Араби. Существует богословский экзотерический тавхид (нет бога кроме "этого" Бога), подтверждающий божественное Единство, о котором говорили пророки. И есть эзотерический онтологический тавхид (есть, т.е. бытийствует только Бог), свидетельствующий о Единстве бытия; о нем говорили "Друзья Божьи". Хадисы Имамов устанавливают степени возрастания сокровенности от пророческой миссии (рисалат) к пророческому состоянию (нубувват) и валайату, являющемуся эзотерикой пророчества и харизмой Имамов. За уже закончившимся циклом пророчества следует цикл валайата или духовной инициации. Печатью пророчества был последний пророк-посланник Мухаммад. Печать валайата, Имамата мухаммедова, представлена в двух лицах: 1-го Имама (Печать абсолютного валайата) и 12-го Имама (Печать постмухаммедова валайата). Именно в этом пункте Хайдар Амоли расходится с Ибн Араби и, несмотря на все преклонение перед ним, решительно и строго его критикует. Дело в том, что Ибн Араби называет Печатью абсолютного валайата Иисуса (повторим, что шиитская концепция валайата (по-персидски дусти) подразумевает харизму божественной дружбы; она отличается от концепцией валайата в суфизме, где этот термин не совсем адекватно переводят как "святость"). Следовательно, рассмотрение пророка в качестве Печати всеобщего валайата приводит к противоречию. Это больше, чем философия истории, здесь вся историософия шиизма, сравнимая с историософией Иоахима Флорского и иоахимитов на Западе.

Увязка теософии Ишрак Сухраварди с шиитской традицией и философией Ибн Араби завершается в книге Ибн Аби Джомхура (ум. в 1402 г.) Китаб аль-Моджли. Ибн Аби Джомхур отождествлял 12-го скрытого Имама, пришествия которого ожидают шииты с Параклетом Евангелия от Иоанна. Таким образом, шиитская теософия входит в созвучие с параклетическим и иоаннитским учением. Вот почему мы сравнили ее с западным иоахимитством.

6. Садруддин Даштаки и Ширазская школа

Здесь мы хотели бы рассказать об одной философской династии. Отец, Садруддин Мухаммед Даштаки (по прозвищу Амир Садруддин или Садруддин Кабир, "Великий", не путать с Муллой Садра, тоже носившим имя Садруддин Мухаммед Ширази), был одним из выдающихся шиитских мыслителей XV в. Он родился в 1424 г., был убит туркменами в 1497г., погребен в Ширазе. Обладая большим даром убеждения, он противостоял Джалалу Даввани. Ему принадлежит десяток произведений, среди которых выделяются два очерка о Таджриде Насираддина Туси и комментарии к нему. Мулла Садра в своем большом произведении Асфар упоминает об этих трудах и оппонирует тезисам автора о бытии, содержащемся в мышлении, "ментальном существовании" (вуджуд дхинни).

Его сын Гиясаддин Мансур Ширази (ум. между 1533 и 1542 гг.), которому некоторые биографы дают помпезное прозвище "Одиннадцатого Интеллекта" написал 13 богословских и философских произведений как на арабском, так и на персидском языках. Они касаются, главным образом, Калама, философии и суфизма, но также астрономии и медицины. Он провел практически всю свою жизнь в Ширазе, где преподавал в медресе Мансурийа, основанном специально для него сефевидским государем шахом Тахмаспом (1524-1576 гг.). Образование, полученное им в юности, дает нам представление об обстановке интеллектуального и философского творчества, царившей тогда в Ширазе. Его отец Садруддин организовывал диспуты, в которых с большой охотой принимал участие сын. Самыми знаменитыми оппонентами Садруддина были философ Даввани, слывший грубияном, и шиитский правовед Али ибн Абдул-Али Карки (по прозвищу Мухаккик Карки, ум. в 1533 г.). Выводы из этих дискуссий позднее легли в ряд книг Гиясаддина, например, в комментарии к Таджриду Насира Туси. Однако наиболее знаменит его комментарий к "Книге Храмов Света" Сухраварди, являющийся ответом Даввани. Это произведение свидетельствует о глубоком проникновении идей Ишрака в

философию того времени и о склонности автора к суфизму. Оно предвосхищает синтез, законченный Муллой Садра. Последний очень уважал Гиясаддина Мансура.

Внук Садруддина Даштаки и сын Гиясаддина также обладал солидной научной репутацией. Его называли Амиром Садруддином II (ум. в 1553 г.). Как и его дед, он интересовался минералогией и оставил после себя книгу на персидском языке о свойствах драгоценных камней (Джавахир-намэ).

Одним из наиболее знаменитых учеников Садруддина Даштаки был Шамсуддин Мухаммед Хафари (ум. в 1550 г.), обладавший в Ширазе репутацией выдающегося философа и большим моральным авторитетом. Мухаккик Карки,возвращаясь из своих путешествий, любил наносить ему визиты. Хафари написал десяток произведений, среди которых комментарий на аят о Троне (аят аль-Курси). Нужно упомянуть также одного из его учеников Шаха Тахера ибн Разиуддина Исмаили Хуссейни, прожившего последние годы в Индии и умершего там в 1549 г. Он оставил после себя немного трудов, среди которых метафизическое исследование Шифы Авиценны. Будучи пламенным имамитом, он распространял шиитское учение в Индии.

Наконец, нужно упомянуть еще одного необычного персонажа из Шираза, Ходжу Мухаммеда ибн Махмуда Дехдара. Нам известно, что в 1605 г. он еще жил в Ширазе. Похоронен он на кладбище Хафезийа. Ходжа Дехдар представлял мистическую линию шиитской теософии, идущую от Раджаба Борси. Он практиковал джафр и аритмософию, науки, которые в исламском гнозисе служат эквивалентом Каббалы. Им были написаны десять произведений, заслуживающих изучения. Здесь можно упомянуть его книгу "Жемчужина сироты и Буква алиф как символ человеческой формы", раскрывающую знание степеней или стадий души вплоть до космического человека или макрокосма. В этой книге можно прочесть: "Знай, что метафизическая истина человеческого бытия - это метафизическая истина Мухаммада. Я начну с тафсира двух сур, одной из которых является сура "Утро": "Разве не нашел тебя Господь твой сиротой и приютил?" (Коран, 93.6).

Этой сурой исмаилитский гнозис обосновывает эзотерический смысл милостыни. Гнозис, по мнению исмаилитов, - это тоже милостыня, божественный дар, хозяином которого можно стать. На этом выводе базируется концепция исмаилитского "рыцарства".

7. Мир Дамад и Исфаханская школа

После восстановления иранской империи Исфахан во время правления шаха Аббаса 1-го (1587-1629 гг.) становится центром духовной культуры Ирана, столицей мусульманских наук и искусств. "Исфаханской школой" мы назвали соцветие мыслителей, появившихся в эту эпоху в Иране. В то же время внутри данной школы было несколько разных направлений. С другой стороны, было бы неправильным считать появление этой школы спонтанным. Упомянутые ранее шиитские богословы создали предпосылки для ее развития. Шиизм к этому времени вышел из подполья, что позволило философам плодотворно работать над хадисами Имамов. Однако открытый характер философского творчества еще не гарантировал им спокойствие от нападок и треволнений.

Главными темами для осмысления стали темы времени, события, мира образов (алам аль-митхаль, барзах) и соответственно новая гносеология, приведшая в трудах Муллы Садра к революции в метафизике бытия, повышению ценности активного Воображения, концепции инфрасубстанциального движения, дающему возможность метаморфозам и палингенезу, историософия, основанная на двойном "измерении" мухаммедова Логоса, Света или метафизической мухаммедовой Истины. Последняя, воплощаясь в экзотерике пророчества и эзотерике валайата, сделала возможным появление грандиозной историософии, более похожей на великие философские системы Запада начала XIX в., чем на теорию Ибн Халдуна.

Иранская биобиблиография часто делит исфаханских мыслителей на перипатетиков (машша"ун) и платоников (ишракийун). Прежде всего, термин "перипатетики" фактически неверен, т.к. это были авторы, на которых повлияла книга "Теология", лишь приписывавшаяся Аристотелю, но ему не принадлежавшая. С другой стороны, в то время невозможно было найти перипатетика в чистом виде, не подвергшегося влиянию неоплатонизма и не бывшего бы в большей или меньшей степени ишраки. Самым ярким примером этого является Мир Дамад

(Мухаммед Бакир Астарабади, ум. в 1631 г.), "властитель мысли" многих поколений шиитских философов, человек, с которого и начинается Исфаханская школа. Его часто определяют как перипатетика и это верно, но этому перипатетику принадлежат экстатические исповеди пронзительной красоты, в его произведениях прослеживается влияние Сухраварди, а сам он выбрал себе псевдоним Ишрак. Здание медресе Садр с прилегающим садом, в котором он преподавал сохранилось в Исфахане до наших дней.

Мир Дамад написал 40 произведений, как на арабском, так и на персидском, большая часть из которых, как и часть произведений его блестящего ученика Муллы Садра, к сожалению, все еще не издана. Необходимо упомянуть его "Книгу пылающих углей" (Кабасат) на арабском, собрание авиценновских исследований; его "Книгу пепла" (Джадхават) на персидском, в которой он формулирует свое философское учение. Главной проблемой, которая его занимала, было разрешение проблемы космогонии: существовал ли мир извечно (т.е. был ли он создан в вечности) или он был создан во времени, как считали Мутакаллимун? Между извечно существующим и событием, приходящим во времени он поместил концепт вечно приходящего (ходус дахри), одного и того же, но, тем не менее, вечно нового события. Это понятие имело большое значение для священной истории и концепции "воображаемого времени", вызвавшей бурную полемику.

Среди многочисленных учеников Мир Дамада нужно упомянуть кроме Муллы Садра еще несколько заметных фигур. Во-первых, это его младший двоюродный брат Сайед Ахмад Зайн аль-Абидин Алави (ум. между 1644 и 1650 гг.), ставший его учеником и зятем. Его философское наследие состоит из десятка произведений. Среди них комментарии к сложным трактатам учителя; большой комментарий к Авиценне "Ключ к Шифе", в котором автор говорит о "рассветной философии" Ибн Сины; большое введение в философский тафсир Корана на фарси (Латаиф-э гайби).

Другой ученик написал монументальный комментарий к Кабасат на 200 страницах. К сожалению, об этом человеке мы не знаем ничего кроме его имени, Мухаммед ибн Али Реза Ибн Акаджани. Он закончил свой труд в 1661 г. Кажется, что у его книги был двойник, рукопись другого ученика Мир Дамада, имя которого нам неизвестно. Эти комментарии являются настоящими находками для историка философии.

Другому ученику Мир Дамада Кутбиддину Мухаммеду Ашкевари (по прозвищу Шариф Лахиджи, ум. после 1665 г.) принадлежит большая арабо-персидская поэма о трех великих циклах традиции, включающая в себя главы о древних доисламских мудрецах Ирана, философах и духовных подвижниках суннитского Ислама и, наконец, об Имамах и великих мыслителях шиизма. Глава о Зороастре содержит замечательное сравнение 12-го Имама с Саошьянтом, эсхатологическим Спасителем зороастрийцев. Им также был написан трактат о мире образов и комментарий к Корану, основанный на символической герменевтике тавиля.

Наконец, нужно упомянуть муллу Шамса Гилани, интересное творчество которого (15 трактатов), к сожалению, почти неизвестно. Иранец с берегов Каспийского моря, он в течение долгих лет был слушателем лекций Мир Дамада и дополнил его доктрину в своих произведениях. Он был неутомимым путешественником (объездил весь Иран, посетил Ирак, Сирию, Хиджаз). Младший однокашник Муллы Садра, он в отличие от своего друга остался верен метафизике сущности. Критика учения Муллы Садра, встречающаяся в его книгах, не мешала им состоять в дружеской переписке. Упомянем здесь его "Трактат о верных путях", "Трактат о проявлении совершенства компаньонов Истины", "Трактат о пришествии мира", в котором он защищает тезисы своего учителя.

8. Мир Фендерески и его ученики

Мир Абу"ль Касим Фендерески (ум. в 1640 г.) преподавал в Ширазе богословские и философские науки многочисленным поколениям учеников. Личность этого сильного человека окутана покровом тайны. Несмотря на его огромную известность, размеры его творчества поражают своей скудостью. По заказу принца Дары Шикоха он занимался переводом санскритских текстов на персидский язык. Его главным произведением был оригинальный трактат на фарси о различных видах человеческой деятельности. Он дает ей иерархическую классификацию, вершиной которой является деятельность пророков и философов, объединяемых

им в главе о "пророческой философии". Эта глава основывается на герменевтике и эзотеризме, завершается же она систематизацией состояний бытия. Не без удивления мы видим среди иранских философов имя Аримана. Автор классифицирует его как "перипатетика". С другой стороны, этот современник Михаэля Майера написал трактат по алхимии, в котром систематизировал свое эзотерическое учение.

Среди его слушателей и учеников часто упоминают Муллу Садра. Это абсолютно неверно, т.к. Мулла Садра в своих сочинениях ни словом не обмолвился о Фендерески. Напротив, Раджаб Али Табризи посещал его занятия. Среди прочих его учеников нужно упомянуть, главным образом, Хуссейна Хвансари (род. в 1608 г.). Этот персонаж удостоился за свои достижения в математике, астрономии, философии и теологии (право, тафсир, Калам, трактовка хадисов) прозвища "профессор всех наук". Ему принадлежат 15 произведений, из которых нужно упомянуть трактат о свободном выборе, комментарии к Шифе и Ишарат Авиценны, к Таджриду Насираддина Туси, к астроноимческому трактату Кушчи и к урокам Первого мученика (Шахид-э авваль).

Сам он, в свою очередь, имел многочисленных учеников, среди которых два его сына: Сейид Джамаледдин Хвансари (ум. в 1713 г.) и Сейид Рази Хвансари; а также мулла Масиха Паса"и Ширази (ум. в 1717-1718 гг.). Последнему принадлежат два произведения: трактат о необходимом Бытии и персидское переложение Иршада Шейха Муфида. Можно упомянуть также о Мухаммеде Бакире Сабзавари (по прозвищу Мухаккик Сабзавари, ум. в 1687 г.), оставившем после себя очерки, посвященные Шифе и Ишарат Авиценны, и произведение общего характера "Сад светочей", посвященное шаху Сулейману; Мирзе Рафа"и Наини (ум. в 1672 г.), авторе десятка трактатов, в которых проводятся философские изыскания по темам главных шиитских произведений - Кафи Кулайни (аль-Шаджарат аль-илахийа дар Усуль-э Кафи), Иршад у Муфида, "псалтыри" 4-го Имама, комментария Насираддина Туси к Ишарат.

9. Мулла Садра и его ученики.

Мы подошли к высочайшей вершине иранской исламской философии последних веков. Садруддин Мухаммед Ширази, которого часто называют Мулла Садра (родился в 1571-1572 гг., умер в 1640-1641 гг.) лично осуществил всеобъемлющий синтез упоминавшихся нами учений. На всей иранской философии и шире на всем шиитском философском сознании вплоть до наших дней лежит отпечаток его творчества. Им написано более сорока пяти произведений, многие из которых весьма объемны. Комментарий, написанный на полях метафизической части Шифы Авиценны, знаменует собой реформу его учения; комментарий к "Рассветной теософии" Сухраварди подводит под учение ишраки доказательный фундамент. Шедевром Муллы Садра является книга "Четыре путешествия Духа" (аль-Афсар аль-арба"а, тысяча страниц ин-фолио). Это произведение - Сумма, по которой учились все последующие иранские мыслители. Здесь невозможно назвать все его работы. Упомянем только о большом, к сожалению, незаконченном произведении, представляющем собой комментарий к "Источникам" (Усуль) Кулайни, одной из фундаментальных книг шиизма. Этот труд является прекрасным примером "персидского платонизма". В нем на основе пророческой философии осуществлен монументальный синтез шиизма и платонизма, восходящий к "символу веры", составленному шейхом Садуком ибн Бабуйехом. Необходимо упомянуть и о комментариях к многим сурам Корана. Эти комментарии Муллы Садра позволяют понять, почему в шиитском Исламе философия не только выжила, но и пережила новый расцвет, в то время как в остальном Дар аль-Ислам она пришла в забвение.

Мулла Садра осуществил настоящую революцию в метафизике бытия, заменив традиционную метафизику сущностей метафизикой существования (экзистенции), в которой существованию принадлежит приоритет над чтойностью.[51] Философ пишет о том, что нет неподвижных сущностей, напротив каждая сущность меняется в зависимости от степени интенсивности своего акта существования. Из этого тезиса вытекает другой: учение об инфрасубстанциальном или транссубстанциальном движении. Каждая сущность движется по различным субстанциальным категориям. Мулла Садра - это философ метаморфоз. Его антропология находится в полном согласии с эсхатологией шиизма, выражающейся в ожидании пришествия 12-го Имама. Последнее

[51]Чтойность, греческое to ti en einai, термин из аристотелевской "Метафизики". В противовес энтелехии (предел вещи в ее становлении) означает ее ставшие, застывшие рамки. В латинской схоластике стало синонимом сущности.

будет пришествием Совершенного Человека. Эта антропология связана с грандиозной космогонией и психогонией: падение Души в бездну бездн; ее медленное восхождение от ступени к ступени вплоть до человеческой формы, которая есть точка достижения порога Малакут (трансфизический духовный мир); переход антропологии в физику и метафизику воскресения. Концепция материи у Муллы Садра отличается как от материализма, так и от спиритуализма. Материя переживает бесчисленное количество состояний: существует тонкая духовная материя (мадда руханийа). В этом пункте Садра находится в полном согласии с платониками Кембриджа и Оттингером (Geistleiblichkeit[52]).

У каждой вещи и каждого существа есть три модуса существования: на уровне чувственного мира, на уровне мира образов (mundus imaginalis, алам аль-митхаль) и на уровне интеллигибельного мира. Садра дал доктрине Шайх аль-Ишрак неизбежное завершение, обосновав нематериальность активного Воображения. По его мнению, оно не является способностью, зависящей от физического организма и умирающей вместе с ним, но чисто духовным качеством, субтильной оболочкой души. Садра признает "креативность" (каллакийа) души. По его мнению, каждая душа является творцом своего рая и своего ада. Таким образом, все уровни бытия и восприятия управляются одним и тем же законом единства. На уровне интеллекта - это единство размышления, мыслящего субъекта и мыслимой Формы, т.е. единство любви, любящего и любимой. В этой перспективе становится понятным, что означает для Садра союз, объединяющий человеческую душу и высшее сознание ее познавательных актов с активным Интеллектом, который одновременно есть Святой Дух. Речь не идет об арифметическом единстве, но о единстве интеллигибельном, позволяющем понять, каким образом Форма (Идея), мыслимая активным Интеллектом, является Формой, мыслящей саму себя, и, что участвуя в этом процессе, активный Интеллект или Святой Дух мыслит самого себя в акте размышления души. В то же время, соответственно, душа как Форма, мыслящая саму себя, присутствует и в мысли активного Интеллекта. Мулла Садра является аутентичным представителем "спекулятивной" философии в том смысле, который был нами раскрыт в предыдущих главах. Эта философия вытекает из феноменологии Святого Духа.

Не удивительно, что столь значительное творчество Муллы Садра вплоть до наших дней вызывает исследования и комментарии. У философа было множество учеников. Здесь мы упомянем только трех непосредственных учеников, пользовавшихся наибольшей известностью. Двое из них были не только учениками, но и зятьями учителя.

Прежде всего, это мулла Мохсен Фаиз Кашани (ум. в 1680 г.), типичный шиитский теософ, сформировавшийся под влиянием учения Муллы Садра. Он преподавал в Исфахане, в медресе Абдуллы Шуштари, действующем и в наши дни. Это был плодовитый автор, писавший как на арабском, так и на персидском. Библиография его трудов насчитывает 120 названий. Они покрывают все отрасли богословского и философского знания. Упомянем о том, что он с шиитской точки зрения прокомментировал Ихья аль-улум ("Возрождение религиозных наук") Газали, перед которым он испытывал искреннее восхищение, что не мешало ему восхищаться и Ибн Араби. Другое его большое произведение Айн аль-йакин ("Достоверность очевидного свидетельства") представляет собой синтез коранического Комментария с комментарием к Кафи Кулайни.

Сводный брат Мохсена Фаиза Мулла Абдурраззак Лахиджи (ум. в Куме в 1662 г.) был человеком совсем другого склада. Он долгое время учился у своего приемного отца Муллы Садра, но не удовлетворился его учением и занялся созданием своей философии. Он метался между крайностями, как будто страшась внешнего мира и социального окружения или мучаясь внутренними противоречиями. Во всяком случае, его творчество слишком сложно, чтобы однозначно квалифицировать его как "перипатетика", как это делают некоторые исследователи. Как показывает его книга Гаухар-э морад ("Субстанция и то, что она предполагает") у него, несомненно, был личный суфийский опыт. Он написал 12 произведений. Его комментарий к Таджриду Насира Туси в двух томах ин-фолио является лучшей работой подобного рода. Еще не издан его глоссарий к физическому разделу комментария к Ишарат Авиценны, излагающий

[52] Духовная плоть (нем.)

достаточно оригинальную позицию. Один из его сыновей Мирза Хасан Лахиджи (ум. в 1710 г.) написал 12 произведений, касающихся шиитской философии Имамата.

Другой ученик Муллы Садра Хуссейн Тонкабони (ум. в 1693 г., возвращаясь из паломничества в Мекку) был примером философа-ишраки, верного интерпретации Муллы Садра. Его перу принадлежат многочисленные трактаты (о сотворении мира, о трансцендентном единстве бытия, комментарии к Шифе Авиценны, Таджрид у Насира Туси, к текстам Хафари).

10. Раджаб Али Табризи и его ученики.

Изучая творчество Раджаба Али Табризи (ум. в 1670 г.), уроженца Тебриза и современника шаха Аббаса II, неоднократно удостаивавшего его своими визитами, мы попадаем в совсем другой философский "климат". Этот философ резко возражал против главных тезисов Садра. Он отрицал "экзистенциальную" метафизику, транссубстанциальное движение, полноправный характер ментального существования и т.д.

Метафизика бытия Раджаба Али с самого начала постулирует не аналогию, но радикальную двойственность концепции бытия. В ней выделяются Необходимое Бытие и случайные существования. Принцип и источник бытия остаются трансцендентными по отношению к самому бытию. Его можно определить только методом отрицания (танзих), т.е. с помощью апофатической теологии. В его концепции уже нет места теомонизму, трансцендентному единству бытия, объединяющему нетварное и сотворенное. Раджаб Али заявляет о том, что метафизика бытия его предшественников была ужасным извращением традиции. Он различает тварное бытие и "заставляющее быть", солидаризируясь в этом пункте с исмаилитским гнозисом. Необходимо отметить, что позже идеи Раджаба Али будут активно использоваться шайхитской школой. Это не мешало ему придерживаться доктрины "присутствующего знания", очень близкой к идеям Сухраварди.

У Раджаба Али было много учеников. Наиболее знаменит из них Кази Саид Куми. Кроме него нужно назвать Мухаммеда Пир-задэ, ученика и воспитанника мэтра. Повзрослев, он стал редактировать наследие своего учителя. В книге аль-Маариф аль-илахийа ("Основные темы метафизики") он продолжает учение Раджаба Али. Был еще и Аббас Мевлеви (ум. после 1690 г.), оставивший две итоговых Суммы шиитской философии, посвященных шаху Сулейману (1666-1694 гг.): аль-Анвар аль-сулейманийа ("Книга светочей, посвященная Сулейману", закончена в 1690 г.) и аль-Фаваид аль-усулийа ("Фундаментальные учения", закончена в 1674 г.). Меньшей известностью пользуются два других ученика Раджаба Али: мулла Мухаммед Тонкабони и Мир Кавам Рази.

11. Кази Саид Куми

Важность этого мыслителя настолько велика, что ему следовало бы посвятить целую часть данного исследования. Кази Саид Куми родился в Куме в 1633 г., прожил там большую часть своей жизни, занимаясь преподаванием и умер в 1692 г. В Исфахане он был учеником Раджаба Али Табризи, однако он учился также у Мохсена Фаиза и Абдурраззака Лахиджи (у них он изучал "Рассветную теософию" Сухраварди). Таким образом, он объединяет в своем лице и в своем творчестве две традиции.

Он был ярким представителем мистической теософии двенадцатиричного шиизма; это шиит-ишраки, работы которого нуждаются в издании и комментировании. После персидского трактата Калид-э бехешт ("Ключ к раю"), где он пересмотрел концепцию двойственности бытия , выдвинутую его учителем Раджабом Али, он предпринимает издание "Комментария к сорока хадисам", произведения поразительной глубины, заканчивающегося, однако, на 28-м хадисе; из "Книги сорока трактатов" были написаны лишь десять. Он оставил комментарии к "Теологии" Аристотеля. Наконец, был у него и свой opus magnum. Также как мулла Садра написал настоящую метафизически-теософскую Сумму шиизма, комментируя Кафи Кулайни, Кази Саид создал собственную Сумму в комментарии к Тавхиду шейха Садука Ибн Бабуйеха. Она также осталась незаконченной. Но ее три тома представляют собой настоящий памятник шиитской мысли.

Произведение Садука объединяет огромное собрание изречений Имамов, важных как для имамологии, так и для апофатической теологии. Эти изречения порой составляют автономные трактаты, объединяемые лишь комментарием. Кази Саид размышляет над эзотерическим смыслом

пяти основных религиозных предписаний. Кази Саид выводит структуру Имамата двенадцати Имамов из кубической структуры Храма Каабы. Храм из камня преобразуется в духовный храм Имамата, становится тайной человеческой души, киблой (осью ориентации) паломничества, символизирующего различные этапы жизни. Философия здесь становится "нарративной философией" (что перекликается с пожеланием Шеллинга). Хадис о "Двенадцати завесах из света" объединяет имамологию с космогонией, так же как и с теософией истории и с метаисторией, символически описывая странствия Света мухаммедова в Плероме, затем его нисхождения из мира в мир через 70000 Завес вплоть до нашего мира. Двенадцать Завес из света - это Двенадцать Имамов и двенадцать соответствующих им вселенных, "зашифрованных" как двенадцать тысячелетий. Эти 12 вселенных являются архетипом цикла валайат, образом его инверсии. Ведь цикл валайат подразумевает восхождение и возвращение. В этой теории времени словно бы оживает античное греческо-иранское учение об Эоне. Кази Саид развивает концепцию времени, соответствующую онтологии мира образов и тонкого тела. У каждого существа есть собственный квант (микдар) времени, личное время, присущее только ему. Этот квант подобен куску глины: он может сжиматься и растягиваться. Величина кванта не меняется, но есть плотное и компактное время чувственного мира, тонкое время "мира образов" и сверхтонкое время чистого Интеллекта. Способность к со-временности с какой-либо эпохой возрастает в зависимости от "субтильности" состояния бытия. Квант времени, свойственный духовной личности, способен обнимать всю временную перспективу, перемещать прошедшие и будущие эпохи в настоящее. С этой точки зрения автором был прокомментирован хадис о "Белом облаке".

12. От Исфаханской школы к Тегеранской.

Мы подошли к периоду, чрезвычайно трудному для философии. Ситуация этого периода характеризуется хаосом, его рукописи рассеяны и не попали в каталоги. В это время (правление Султана Хуссейна) сефевидский Исфахан постигла катастрофа: взятие города афганцами, сопровождавшееся невыразимыми жестокостями (21 октября 1722 г.). Этому событию посвятил несколько страниц философ Исмаил Ходжи. Господство афганцев длилось каких-нибудь восемь или девять лет. Династия Сефевидов выжила и номинально продолжала править вплоть до 1736 г. в лице Тахмаспа II и Аббаса III. Затем последовало правление Надир-Шаха. В Ширазе утвердилась династия Зендов. Короче говоря, наступил долгий период междоусобиц и политического хаоса, закончившийся с воцарением династии Каджаров (правление Ага Мухаммед Хана фактически началось в 1779 г., но официальная коронация состоялась в 1796 г.). В правление второго каджарского государя Фетх Али-Шаха (1797-1834 гг.) центр интеллектуальной и культурной жизни Ирана переместился из Исфахана в Тегеран[53]. С философской точки зрения, этот период характеризуется возрастающим влиянием доктрин Муллы Садра, не понятого как следует своими современниками. Философов этого периода можно условно сгруппировать по четырем школам.

Во-первых, нужно сказать о тех, жизнь которых совпала со временем катастрофы. На первом месте здесь стоит Мухаммед Садык Ардестани (ум. в 1722 г., в год осады Исфахана). Этот философ и духовный подвижник пережил тяжелые испытания, когда навлек на себя гнев шаха Султана Хуссейна. Необходимо упомянуть два его произведения. Наиболее важным представляется Хикмат Садыкийа (изложение личных философских взглядов автора Садыка Ардестани). В данном произведении автор, говоря о душе и ее паранормальных способностях, постулирует нематериальный характер активного Воображения (таджарруд-э хайаль), отстаивая точку зрения Муллы Садра в противовес Авиценне. Он, однако, сталкивается со значительными трудностями при объяснении отношения мировой Души к телам. Это отношение можно охарактеризовать как эпифанию (таджалли, зохур); каждая индивидуальная мыслящая душа является излучением Души мировой. Но в чем состоит эта эпифания мировой Души, это "нисхождение" ведущее в каком-то смысле к "подвешенному" (тадалли, Коран,53.8) состоянию?

[53] Каджары - династия иранских шахов в 1779-1921 гг. После гибели Надиршаха в 1747 г. Иран был ввергнут в пучину междоусобных войн. Победителем из них вышел эмир из тюркского (азербайджанского) рода Каджаров Ага-Мухаммед-хан. При Каджарах столицей Ирана стал специально построенный для этого (подобно российскому Санкт-Петербургу) город Тегеран. Каджары были свергнуты в результате буржуазно-демократической революции, приведшей к власти династию Пехлеви (до 1979 г.).

Произведение было закончено одним из учеников Садыка муллой Хамзой Гилани (ум. в 1722 г.). Другой его ученик Мухаммед Али ибн Мухаммед Реза написал большое предисловие к этой книге.

Другим современником афганского нашествия был Инаятулла Гилани, писавший комментарии к книгам Авиценны. Фазль Хинди Исфахани (ум. в 1723 г.) оставил после себя 15 произведений. Мирза Мухаммед-Таки Алмази (ум. в 1746 г.) был внуком Мухаммеда-Таки Маджлиси (ум. в 1659 г.), отца Мухаммеда-Бакира Маджлиси (ум. в 1700 г.), автора большой шиитской энциклопедии Бихар аль-Анвар, а также трудов по истории и градостроительству, до сих пор изучаемых в Иране. Алмази была написана книга о "великом Сокрытии 12-го Имама". Кутбиддин Мухаммед Наврузи Ширази (ум. в 1760 г.) был убежденным ишраки: "Логика перипатетиков не застрахована от ошибок. Она не самодостаточна и является источником заблуждений. Что же касается меня, то я беру за отправную точку логику гностиков, совпадающую с подлинной логикой метафизики". Исмаил Ходжи (ум. в 1758 г.), познавший ужасы осады, написал 150 трактатов по различным философским вопросам и темам шиитского богословия (трактат об Имамате). Он известен также благодаря трактату об "образном" (заман мавхум, не "воображаемом") времени, который развивает теории Мир Дамада и направлен против Джамаледдина Хвансари.

Во-вторых, нужно упомянуть Ага Мухаммеда Бидабади (ум. в 1783-1784 гг.) и его учеников. Шейх Бидабади сам был учеником Мирзы Мухаммеда-Таки Алмази и Исмаила Ходжи. В Исфахане он преподавал учение Муллы Садра; сохранился текст его уроков по Асфару. Подобно Мир Фендерески он сочинил трактат по алхимии, прокомментированный в 1794-1795 гг. врачом из Исфахана Мирзой Мухаммедом Реза ибн Раджабом Али. У него было большое количество учеников, среди которых мулла Михраб Гилани (ум. в 1803 г.); Абу"ль Касим Хатунабади (ум. в 1789 г.), писавший на шиитские темы (в частности, комментарий к Кафи Кулайни); Махди Нараки (ум. в 1795 г.), бывший одновременно учеником Исмаила Ходжи. Сильная личность, человек действия, не избегавший никаких трудностей, Махди Нараки проявил себя в философии, морали, математике и юридических науках (он принял участие в споре усулийун с ахбарийун на стороне первых). Его перу принадлежат 12 произведений, отмеченных своеобразным отношением ко всему, включая вопросы бытия и сущего. Его большой трактат по этике (Джами аль-саадат) до сих пор изучается в Иране. Нужно упомянуть также Мирзу Ахмада Ардакани Ширази, автора важного комментария к Китаб аль-Машаир Муллы Садра. О нем мы знаем, что в 1810 г. он трудился в Ширазе.

В-третьих, мулла Али ибн Джамшид Нури (ум. в 1830-1831 гг.) и его ученики. Мулла Али Нури был одним из самых знаменитых учеников Мухаммеда Бидабади и одним из наиболее уважаемых профессоров своей эпохи. До того, как обосноваться в Исфахане, он получал образование в Мазендаране и Казвине. Его перу принадлежат важные лекции, посвященные многим произведениям Муллы Садра, Фаваид ("Учениям") шейха Ахмада Ахсаи, большой комментраий к суре Тавхид и полемический ответ христианскому миссионеру. У него было огромное количество учеников. Здесь мы можем упомянуть имена лишь некоторых из них. Мулла Исмаил Исфахани (ум. в 1861 г.) оставил блестящие лекции по различным произведениям Муллы Садра; мулла Казвини, ученик муллы Али Нури и муллы Исмаила Исфахани; Мухаммед Джафар Лангаруди, написавший наиболее полный комментарий к Машаир и Хикмат аршийа ("Теософия трона") Муллы Садра (его комментарий к Таджриду Насира Туси датирован 1839-1840 гг.). Ниже будет подробно написано о самых выдающихся учениках муллы Али Нури, Абдулле Зонузи и Хади Сабзавари.

В-четвертых, Тегеранская школа. В правление Фетх Али Каджара (1797-1834 гг.) в Тегеране было основано медресе Хан Мерви. Шах предложил мулле Али Нури преподавать в нем. Последний однако предпочел делегировать вместо себя наиболее блестящего из своих учеников муллу Абдуллу Зонузи (ум. в 1842 г.). Этот призыв был в каком-то смысле сигналом переноса центра исламских наук из Исфахана в Тегеран. Сюда перебрались многие замечательные философы. Во-первых, это, конечно, Абдулла Зонузи (уроженец Зонуза около Тебриза), учившийся в Кербеле, затем в Куме и Исфахане, где он стал учеником муллы Али Нури. Он написал много значительных произведений в духе Сухраварди и Муллы Садра. У него было два сына. Один из них Хуссейн Зонузи стал математиком и астрономом. Другой, Ага Али Зонузи

(известен под прозвищем Мударрис, "профессор", ум. в 1890 г.), обладавший не меньшим философским авторитетом, чем его отец. Им были написаны многочисленные произведения в духе Муллы Садра, линию которого он продолжал и развивал. Нужно упомянуть его труд Бадайи аль-хикам на персидском языке, представляющий собой ответы на семь трудных вопросов, заданных принцем Имад уд-давля Бади аль-Мульком Мирзой, также переводившим Муллу Садра на фарси. Мухаммед Реза Кумшахи (ум. в 1889 г.) был страстным поклонником Муллы Садра, метафизиком, одновременно обладавшим чрезвычайным моральным авторитетом. В Исфахане он был учеником муллы Али Нури и Мухаммеда Джафара Лангаруди. Затем он обосновался в Тегеране, где преподавал в медресе Садр, главным образом, Асфар Муллы Садра и Фосус Ибн Араби. Сейид Абу"ль Хасан Джалвех (ум. в 1896 г.), знаменитый профессор, принадлежавший к той же линии, в течение сорока лет преподавал в Тегеране в медресе Дар аль-Шифа. Он написал трактат по инфрасубстанциальному движению, большое количество лекций по Асфар Садра, Шифе Авиценны, Хидаят Абхари и т.д.

Невозможно даже просто назвать имена учеников этих мэтров. Из поколения в поколение продолжали традиции шиитской мысли Мирза Тахер Тонкабони, Мирза Махди Аштийани, Мирза Мухаммед Али Шахабади, Сейид Хуссейн Бакубехи. Последний, будучи профессором в Неджефе, был учителем двух выдающихся современных иранских философов-традиционалистов: Сейида Казема Ассара, професора богословского факультета в Тегеране и шейха Алламеха Мухаммеда Хуссейна Табатабаи, профессора богословского университета в Куме. Табатабаи принадлежит философский комменарий к Корану и новое издание Асфар Муллы Садра.

13. Шейх Ахмад Ахсаи и шайхитская школа в Кермане

Шайхитская школа, являясь современницей перечисленных нами философских кружков, безусловно, занимает среди них первое место. Что же касается понятий "шайхизм" и "шайхиты", то сами учителя этой школы никогда ими не пользовались; это название дали ей "другие", для того чтобы охарактеризовать их как адептов "шейха", т.е. Шейха Ахмада Ахсаи. Последний никогда не стремился к основанию школы. Строго храня верность интегральному теософскому учению Имамов двенадцатиричного шиизма, он не хотел дистанцироваться от "других". В течение всей своей жизни он углублял учение Имамов личными размышлениями. Гарантией для него служил внутренний опыт, визионерские встречи с Имамами, которых он считал своими единственными учителями. Этот интегральный имамизм столкнулся с упорным непониманием. Учение Ахмада Ахсаи несло в себе метафизическую реформацию, однако, реформацию отнюдь не в западном, прогрессистском смысле этого слова.

Благородная личность духовного склада, настоящий "Божий человек", шейх Ахмад Ахсаи родился в 1753 г. в аль-Ахсе, на территории Бахрейна. Уроженец этого региона Аравии, примыкающего к побережью Персидского залива (в X в. карматы создали здесь небольшое идеальное государство, которое посетил Насир-и Хосров), шейх Ахмад был чистокровным арабом. Однако он провел около 15 лет в Иране и без энтузиазма и уважения, которые вызывали его личность и его учение, появление "шайхизма" было бы невозможно. Начало его духовного пути знакомо нам по его автобиографии. Шайхитская традиция не знает о каком-либо учителе, линию которого продолжал шейх Ахмад. Похоже на то, что он не знал другого учителя кроме устад-э гайби, внутреннего вожатого, известного нам по произведениям некоторых других духовных лиц. Однако в данном случае этот внутренний учитель был одним из "Четырнадцати непорочных". Прожив жизнь, наполненную как страстной преданностью учеников, так и слишком человеческой завистью некоторых коллег, шейх умер в трех переходах от Медины в 1826 г. У него было намерение обосноваться с семьей в Мекке. Его наследие огромно: оно насчитывает более 132 названий произведений. В действительности работ гораздо больше, т.к. некоторые из них представляют собрания трактатов.

Последователи шейха Ахмада были знаменитыми мыслителями и духовными подвижниками, что не уберегло их от нападок. Сначала нужно упомянуть его духовного сына Сейида Казема Решти, родившегося в Реште (на юго-западе Каспийского побережья) в 1798 г. и умершего в Багдаде в 1843 г. Одаренный редкостной способностью к глубоким метафизическим размышлениям, Сейид Казем также оставил значительное наследие, часть которого, к сожалению,

исчезла вместе с рукописями шейха Ахмада во время двух набегов, опустошивших Кербелу. При втором преемнике шейха Ахмада школа переехала в Керман (на юго-востоке Ирана), где ее последователями были основаны богословское медресе, школа и типография. Шейх Мухаммед Карим-хан Кермани (родился в Кермане в 1809 г., ум. в 1870 г.) принадлежал по линии своего отца Ибрагим-хана к правящей императорской фамилии. В Кербеле он учился у Сейида Казема и оставил внушительное творческое наследие (278 работ), покрывающее все сферы богословского и философского знания, а также алхимию, оптику, музыку, медицину. Его сын шейх Мухаммед-хан Кермани (1846-1906 гг.) был его преемником и также написал большое количество трудов. Между отцом и сыном бытовали интеллектуальное и духовное сотрудничество и взаимопонимание. Точно такие же отношения установились между Мухаммед-ханом и его младшим братом шейхом Зайн аль-Абидином ханом Кермани (1859-1942 гг.). Наконец, пятым наследником Шейха был шейх Абу"ль Касим Ибрахими по прозвищу "Саркар Ага" (1896-1969 гг.) оставил после себя многочисленные работы по самым животрепещущим вопросам. Его преемником стал его сын Абдул-Реза Хан Ибрахими, уже опубликовавший большое количество произведений. В совокупности количество работ шайхитской школы превышает тысячу названий.

В XVII в. между шиитскими мыслителями обозначился водораздел по вопросу об отношении к традиции. С одной стороны, были Усули (или Усулийун), которых можно определить как "критических богословов", с другой стороны, Ахбари (или Ахбарийун), богословы-"фундаменталисты". Первые применяли по отношению к огромному корпусу шиитского предания критику, исходя из критериев внешней достоверности, вторые настаивали на сохранении целостности корпуса. Лидером "фундаменталистов" был Мухаммед Амин Астарабади (ум. в 1624 г.). Фундаменталисты аппелировали к мнению простых людей, не интересующихся вопросами мистической теософии. Это не помешало появлению среди Ахбари таких крупных метафизиков как Мохсен Фаиз и Кази Саид Куми. Противостояние между двумя школами касалось, прежде всего, канонического права, однако герменевтические постулаты ахбари повлияли и на традиционную метафизику. Для того чтобы определить восходят ли хадисы к Имамам, ахбари обращались ни к авторитету муджтахидов (богословов, наделенных правом суждения), ни к человеческому авторитету передатчиков традиции, но к содержанию самого хадиса. В той мере, в какой ахбаризм взывал к метафизической и философской глубине, он определил основную позицию шайхитской школы: позицию промежуточную, но более близкую к ахбари.

Шейх Ахмад Ахсаи и его наследники продолжали шиитскую традицию апофатической теологии. Идею "абсолютного" бытия разделяют все философы. Однако она в каком-то смысле не изначальна, т.к. "абсолютное" предполагает absolvens, "отъединенность" бытия. Бытию придается свобода, т.к. оно ставится не в инфинитив (esse, быть) и не в субстантив (ens, вещь), но в императив (esto, "будь!"). Космогония в трудах шайхитской школы предстает в форме трансцендентной адамологии. Предвечная Воля, источник всего сущего, будучи одновременно субъектом и объектом, материей, формой и финальной целью самосоздающего акта, проявляется как метафизический Адам (Адам аль-акбар, Величайший Адам, Homo maximus) и метафизическая Ева, равная этому Адаму. Этот акт - дарование свободы бытию, выпущенному из небытия, из Великой Бездны. Из этого зенита, который есть величайший Адам, Адам "наш отец", появляется без Отца и без матери надир нашей земной истории. Фактически, это третий Адам, т.к. между ними был и второй, Логос мухаммедов или Свет мухаммедов (Нур мухаммади), воплощенный в 14 световых сущностях. Смысл аристотелевского гилеморфизма здесь претерпел инверсию: материя превращается в свет, в бытие само по себе, в существование. Форма - это чтойность, милосердие, теневое измерение, фиксирующее и ограничивающее этот свет. Вот почему материя - это отец, форма - это мать, женское начало, "образная Форма" (сурат митхалийа), принцип индивидуации. При этом шейх ссылался на хадис 6-го Имама Джафара Садыка: "Правоверный является братом правоверному по их матери и отцу. Их отец - это Свет, их мать-Милосердие".

Антропология школы также была выработана шейхом Ахмадом на основе хадисов святых Имамов. Результатом стало появление "алхимии тела воскресения", различающей в двойном плотском теле (джасад) - тело из бренной плоти и тело из духовной плоти (caro spiritualis), не подверженной гибели, - и двойное тонкое тело (джисм): астральное тело и сущностное архетипическое тело. Это точно соответствует двойной схеме неоплатоника Прокла. Образование

тела воскресения (формируемого из джасада Б и джисма Б) описывается как алхимическая операция и имеет параллели в доктринах западного эзотеризма. Наконец, нужно упомянуть еще одно учение, характерное для шайхитской школы, которое ее учителя называют "Четвертым Столпом". Коротко оно заключается в выполнении предписания Имамов: быть в единстве с "Друзьями Божьими" (Авлийа), в разрыве с теми, кто им враждебен (тавалла у табарра). Однако понятие "Друзей Бога" влечет за собой идею непрерывной эзотерической иерархии и обусловливает наш период, период сокрытия Имама. Сокрытие (гайбат) Имама, мистического полюса мира в свою очередь подразумевает сокрытие его Порога (Баб) и всей последующей иерархии. Эта иерархия в целом или ее глашатай (Натик-э вахид) из поколения в поколение представляет собой группу лиц, но не лиц явленных публично, индивидуально известных. Их сокрытие является непременным условием; никто не может отнять у них это качество. Их знает только Имам, который в своем последнем письме предупреждал, что тот, кто будет выступать от его имени, станет самозванцем. До пришествия Имама гайбат не нарушится. Этот тезис непрестанно повторяется учителями шайхитской школы. Поэтому всякое религиозное движение, порывающее с гайбатом, рвет одновременно с шиизмом и шайхизмом.

Эти строки являются лишь наиболее общим в первом приближении описанием шайхитских доктрин, нуждающихся в изучении и понимании. Необходимо с осторожностью подходить к терминологии этой школы. Западные ориенталисты, знакомые лишь с классической моделью римско-католической школы, писали, что шейх Ахмад был "отлучен" муджтахидами. Нет ничего более далекого от истины. Ни один муджтахид не участвовал в интригах муллы Баргани из Казвина, который из личных побуждений весьма неудачно пытался ввести в Ислам концепцию "отлучения". В то время шейх Ахмад написал два больших тома очерков о важных произведениях Муллы Садра. Удивленный, огорченный, обескураженный этой выходкой, не понимая ее причин, он попросил одного из своих друзей Мухаммеда ибн Мукима ибн Шарифа Мазендарани ответить на критику своих комментариев к "Теософии Трона" (Хикмат аршийа).

14. Джафар Кашфи

В данной главе обязательно должно быть уделено место этому оригинальному мыслителю, очень близкому к идеям шайхитской школы. Его занимали те же проблемы, что и других метафизиков-теософов Персии 19в. Сейид Джафар Кашфи принадлежал к семье, возводившей свое происхождение к 7-му Имаму Мусе Казему (ум. в 799 г.) Он родился в Дарабгарде, в провинции Фарс, жил в Боруджарде и умер в 1851 г. Творческое наследие Джафара Кашфи насчитывает 12 трудов как на арабском, так и на персидском языках. Упомянем о его большом произведении на фарси, озаглавленном Тохфат аль-Мулюк ("Подарок, предложенный государям"), и сочиненном по просьбе каджарского принца, сына Фетх Али-Шаха, Шах-задэ Мухаммеда-Таки Мирзы. Произведение состоит из двух томов. Первый подразделяется на три книги: первая, о сущности Интеллекта (Акль, Нус), первой ипостаси, тождественной Рух мухаммади, Святому Духу мухаммедову; вторая, о епифаниях (мазахир) Интеллекта, о его отношениях с живыми существами и зависимости последних от него; третья, о следах, влияниях и добродетелях Интеллекта. Второй том представляет собой энциклопедическую систематизацию спекулятивной философии и историософии. Вместе все это составляет значительную Сумму.

Система Джафара Кашфи основывается на традиционных шиитских текстах, касающихся Интеллекта, прежде всего на 1-м и 14-м хадисах "Книги о мировом Разуме" из большого сборника Кулайни (Кафи). 1) В начале всех начал было повеление, адресованное к Интеллекту отвратиться от своего Принципа для того, чтобы повернуться к творениям, "снизойти в мир". Из этого движения произошел экзотерический лик Интеллекта, соответствующий пророческой миссии (нубувват) и буквальному откровению (танзиль). 2) Второе повеление заставило его вновь повернуться к своему Принципу. Это движение привело к появлению второго, эзотерического лика, которому соответствуют валайат или харизма Имама и тавиль, ведущий к раскрытию скрытого смысла, духовного архетипа Писания. Познаваемость какой-либо реальности предполагает явленность и познаваемость ее противоположности. Божественная сущность не имеет ничего ни похожего, ни противоположного себе, она непознаваема. Ее отражение, познаваемое человеческим интеллектом, является начальной теофанией, Светом-Интеллектом и

Святым Духом мухаммадовым (Рух мухаммади), вечной мухаммадовой Истиной. Манифестация этого Интеллекта-Света ведет к манифестации его противоположности: тени, тьмы, невежества, помраченности. Это не тень Интеллекта, т.к. световое существо не имеет тени. Для понимания данной ситуации можно привести следующий пример: стена, спрятанная во мраке, при восходе солнца отбрасывает тень. Таким образом, эпифания бытия открывает и не-бытие. Не-бытие не приходит к бытию, противобытие не получает бытия. Однако имеется негативность, ничто, антагонист бытия и Света.

Метафизическому эпосу Интеллекта противостоит контр-эпос его антагониста: две вселенные возносятся и опускаются навстречу друг другу, приходя в смешение на уровне человеческого мира и порождая "сыновей Света" и "сыновей Мрака". Замечательно, что данная метафизика разворачивается в тональности, характерной для всего иранского мышления. Столкновение Света и Мрака преодолевается в эсхатологии. Их "разделение" будет делом рук 12-го Имама в пору его пришествия, так же как, согласно взглядам зороастрийцев, это будет делом рук Саошьянта. Периоды поворота Интеллекта к миру и его отворачивания от него составляют мировые Эоны. Век валайат, следующий за веком нубувват, вдохновил Джафара Кашфи на создание параклетической историософии, периоды которой могут сравниться с тремя метаисторическими царствами у Иоахима Флорского. Шиитская метафизика достигает здесь своей вершины. В то же время данный иранский мыслитель был современником великих метафизических систем Запада первой половины XIX в.

15. Школы Хорасана

а) Хади Сабзавари и Сабзаварская школа

Масштабная фигура "Мудреца из Сабзавара" господствует над всей иранской мыслью XIX в. Его называли "Платоном своего времени", однако в той же мере его можно назвать и Аристотелем совей эпохи. Для философии времени правления Насираддина Шаха Каджара (1848-1896 гг.) он был тем же, кем Мулла Садра был для времени правления Аббаса Великого. Он был верным последователем Муллы Садра и внес свой вклад в то, чтобы сделать из ширазского философа властителя иранской мысли. Нужно лишь добавить, что обстоятельства более благоприятствовали Мулле Хади, т.к. свобода выражения философского гения в его время была куда больше, чем в сефевидскую эпоху.

Мулла Хади Сабзавари родился в 1212/1797-1798 гг. в Сабзаваре, маленьком городке в Хорасане (между Шахрудом и Нишапуром, на северо-востоке Ирана), где его отец Мухаммед Махди Сабзавари был знатным человеком. Свое первое образование он получил в родном городе, затем дополнил его в Мешхеде, где жил до 20 лет. В 1817г., пожелав углубить философское образование, он приехал в Исфахан. Несмотря на общий упадок, этот город все еще был центром, в который стекались профессора теологии и философии. Учителями Хади Сабзавари были мулла Исмаил Исфахани и мулла Джамшид Нури. Через десять лет молодой человек вернулся в Хорасан, где преподавал на протяжении пяти лет, затем совершил паломничество в Мекку. Он отсутствовал три года, после чего вернулся в Иран. Некоторое время он жил в Кермане, где занимался преподаванием и женился. Наконец, он обосновался в Сабзаваре, ставшем очагом философского образования и духовной жизни, привлекавшим учеников не только из Ирана, но и из дальних стран: из арабских государств, Азербайджана, Индии, с Кавказа. После долгой, наполненной событиями и трудами жизни Мулла Хади умер в 1878 г. (по другим источникам в 1873 г.).

Своеобразие этого мыслителя чувствуется, прежде всего, в оригинальной тональности его произведений, в его стиле обработки материала, взятого из произведений Муллы Садра, трудов Ибн Араби, "Рассветной теософии" Сухраварди и хадисов Имамов шиизма. Хади Сабзавари олицетворяет ту категорию мудрецов, которых Сухраварди в предисловии к "Рассветной теософии" поместил на первое место. Они, по мысли Сухраварди, одинаково богаты знанием спекулятивной философии и духовным опытом, одинаково хорошо ориентируются в экзотерических и эзотерических науках. Это тип теософа-ишраки par excellence. Это позволяет помочь эмоциональный шок, который вначале производили на учеников преподавательские манеры шейха. Хади Сабзавари с одинаковой легкостью рассматривал проблемы метафизики бытия у Муллы Садра и комментировал Маснави Джалаледдина Руми. Школа Сабзавара

развивала учение Муллы Садра именно в этом направлении. Хади Сабзавари разделял садрианский тезис о превосходстве бытия, "существования" над чтойностью; учение о трансцендентном единстве бытия, степени интенсификации и ослабления которого определяют модус бытия существ: в мире чистых Интеллектов, в мире образов (алам аль-митхаль), в физическом мире. Он принял принцип инфрасубстанциального движения вместе со связанными с ним метаморфозами существа и посмертной участью человека.

Значительно наследие шейха из Сабзавара: тридцать произведений. Одним из наиболее читаемых является Шарх-э Манзумех. Изначально это стихотворная поэма (манзумех), в которой рассматриваются вопросы логики и философии. Автор сопровождает ее комментарием (шарх), в который выносит свои заметки и наблюдения. В общей сложности труд составляет семь книг: общая метафизика; трактат о субстанции и акциденции; специальная метафизика или философское богословие (илахийат); физика; философия пророчества и имамология; эсхатология; мораль и наука о нравах. Над этим произведением много размышляли и работали ученики Муллы Хади и их ученики: Ахунд Хидаджи, шейх Мухаммед-Таки Амоли, Ага Мирза Махди Аштийани (ум. в 1952 г.). В результате их переработки это произведение стало учебником для изучения традиционной философии.

Необходимо выделить также четыре произведения, выполненные в форме комментариев к трудам Муллы Садра, но фактически выражающие собственную доктрину Хади Сабзавари. Это комментарий к Асфар ("Четыре духовных путешествия"); комментарий к Шавахид аль-робубийа ("Свидетели божественных эпифаний"); к Китаб аль-мабда ва"ль ма"ад ("Об истоке и возвращении бытия"); к Мафатих аль-гаиб ("Ключи к сверхчувственному миру"). Эти четыре комментария составляют сабзаварский корпус, по которому можно проследить развитие мысли Муллы Садра, преодоление ею трудностей, с которыми она не перестает сталкиваться. Мулла Хади также написал комментарий к наиболее темным и наиболее трудным пассажам, содержащимся в шести книгах Маснави Джалаледдина Руми. Было бы неправильно видеть в этом намерение рационализировать парадоксы мистиков. Это работа метафизика-ишраки, который находится в том же отношении к философам-рационалистам, что и метафизик суфизма по отношению к богословам-рационалистам Калама.

Другое большое произведение, Асрар аль-хикам ("Эзотерические философемы") затрагивает ряд вопросов, касающихся генезиса бытия и эсхатологии выявляет эзотерический смысл литургических практик. По просьбе Насираддина Шаха Каджара, посетившего школу в Сабзаваре, автор сделал краткое резюме этой книги под названием Хидаят аль-талибин ("Ориентация ищущих"). Подобно Мулле Садра, Мохсену Фаизу, Кази Саиду Куми, шейх из Сабзавара раскрывал теософское учение, содержащееся в текстах Имамов. Большой очерк, посвященный божественным Именам (Шарх-э Асма) является фактически комментарием к шиитской молитве. Божественные Имена (см. Ибн Араби) выполняют одновременно космогоническую и литургическую функции. Исполняя последнюю, они способствуют возвращению творения в мир Малакут и к Принципу. Наконец, нужно упомянуть очень важный сборник из 16 трактатов на персидском и арабском языках. Данные трактаты являются ответами на вопросы учеников и лиц, с которыми учитель состоял в переписке. Скажем, что эти вопросы представляют чрезвычайный интерес для выяснения духовного климата каджарской эпохи.

Для того чтобы представить себе философский накал, распространявшийся Сабзаварской школой, упомянем несколько имен учеников Муллы Хади, приходивших к нему из всех регионов Ирана и из других стран. Троих из них мы уже упомянули выше. Мы можем найти питомцев этой школы во всех главных центрах иранской традиционной философии: в Тегеране, Тебризе, Куме, Исфахане, Ширазе, Мешхеде. Упомянем лишь несколько наиболее известных имен. Например, муллу Абдул-Карима Кучани, преподававшего в Мешхеде и оставившего комментарий к Шарх-э Манзумех. Другой ученик той же школы шейх Али Фазль Таббати (Тибети), имя которого свидетельствует о его тибетском происхождении, и которого очень уважал Хади Сабзавари (один из трактатов "сборника шестнадцати" отвечает на заданный им вопрос) написал изящную апологию философского размышления в ответ на нападки экзотеристов. Мирза Аббас Хаким Дараби Ширази (ум. в 1882 г.) преподавал философию в Ширазе и оставил после себя множество учеников. Мулла Казем Хорасани (ум. в 1911 г.), настоящий шиитский теософ, убежденный в том,

что человек, не обладающий удовлетворительным знанием философии и метафизики, не может понять хадисов святых Имамов. Ага Мирза Мухаммед Йезди (Фазль Йезди), который написав ответ на адресованную шейхом Ахмадом Ахсаи критику "Трактата о знании" Мохсена Фаиза Кашани, попросил учителя выразить свою точку рения на этот счет; ответ Хади Сабзавари также содержится в "сборнике шестнадцати трактатов". Мирза Сейид Абу Талиб Зенджани оставил среди прочих трактатов книгу по классификации муджтахидов (Иджтихад у таклид), по вопросу о разделении Усули и Ахбари. Мулла Исмаил Ариф Боджнурди посещал лекции Хади Сабзавари, когда последний преподавал в Мешхеде. Мирза Хуссейн Сабзавари преподавал в Тегеране, где он был коллегой учителей Тегеранской школы. Его учениками были Мирза Ибрагим Зенджани, Ахунд Хидаджи, Мирза Али Йезди, преподававший в богословском университете в Куме.

б) Мешхедская школа

Мешхед, священный город Хорасана, в котором расположена могила 8-го Имама Али Реза (ум. в 818 г.), место паломничества всех шиитов, был на протяжении веков славен своими медресе, в которых велось преподавание хикмат илахийа. Здесь развился импульс, данный интеллектуальной и духовной жизни Хорасана Муллой Хади Сабзавари и его школой. Упомянем в этой связи двух персонажей: Агу Мирзу Мухаммеда Сарукади, изучавшего философию в Сабзаваре, и муллу Гуляма Хуссейна (ум. в 1901 г.), бывшего в течение шести лет учеником Муллы Хади в Сабзаваре, и после этого занявшего должность шейх уль-ислама в Мешхеде. Эти шейхи были учителями других шейхов, придавших Мешхедской школе оригинальный облик. С одной стороны, это - Хаджи Фазль Хорасани (ум. в 1924 г.), долгое время преподававший в Мешхеде и зарекомендовавший себя глубокой ученостью как в философии, так и в религиозных науках (он был известен как муджтахид). С другой стороны, Ага Бузург Хаким (ум. в 1937 г.), преподававший философию в Мешхеде и продолжавший линию Муллы Садра. К сожалению, критика экзотеристов (вечная драма, раздирающая шиизм изнутри) заставила его отказаться от своего учения. Его смерть представляла собой большую потерю для философии в Хорасане. Эти два выдающихся персонажа выпестовали поколение учеников, среди которых Ага Мирза Хасан Боджнурди, выделяющийся своими способностями как в канонических, так и в философских науках.

Упомянем также о факте, имеющем первостепенную важность для интеллектуальной жизни Ирана: образование новых университетов, толчок которому дала деятельность Реза Шаха Пехлеви[54]. В двух государственных университетах, Тегеранском и Мешхедском, имеются факультеты богословия, в функцию которых входит не только простой выпуск специалистов-мулл, но и обучение исламским наукам, в том числе традиционной философии. В завершении этот краткий очерк о Мешхедской школе упомянем молодого учителя философии, профессора факультета богословия Мешхедского университета Сейида Джалаледдина Аштийани. Учитывая ориентацию его творчества, его активность и работоспособность, мы не погрешим против истины, назвав его ожившим Муллой Садра. Ему уже принадлежит значительное количество трудов: большой трактат о бытии с точки зрения метафизики и n мистики; обширный очерк о пролегоменах Дауда Кайсари к его комментарию Фосус Ибн Араби, первый том которого (700 страниц) углубляет затронутые у Ибн Араби проблемы; многочисленные издания текстов, снабженные заметками и наблюдениями исключительной глубины - издание комментария Лангаруди к Китаб аль-Машаир Муллы Садра, комментария к Шавахид того же Садра вместе с комментарием Сабзавари, комментария к вышепуомянутым "шестнадцати трактатам" и т.д. Наконец, нужно упомянуть о предпринятом большом издании (к которому приложил руку в части французского перевода и автор этих строк): "Антологии иранских философов с 17в. до наших дней". Один том уже вышел в свет; всего намечается издать пять томов с текстами сорока философов. И это будет не итогом, но отправной точкой.

---

[54] Работа Корбэна, написанная в 1962 г., конечно же, не могла отразить бурного развития исламской философской мысли в Иране после 1979 г. Выдающимся мусульманским мыслителем, писавшим комментарии к произведениям Муллы Садра был лидер иранской революции аятолла Хомейни (ум. в 1989 г.). В 70-е-80-е гг. темы шиитской пророческой философии в Иране разрабатывал ряд интересных авторов, наиболее плодотворным из которых был Али Шариати (ум. 1977 г.).

ПЕРСПЕКТИВА

Представление большой группы мыслителей, в первый раз упомянутых в этой книге, не имеет завершения. Мы действительно не думаем, что традиционная исламская философия, прежде всего, в ее шиитском варианте закончилась. Нужно еще раз подчеркнуть, что в данной книге мы затрагивали именно традиционную философию. Творчество таких персонажей как Мухаммед Икбал, например, относится, по нашему мнению, к другой главе истории философии. Говоря о будущем традиционной философии, нужно отдавать себе отчет в имеющихся опасностях и обнадеживающих моментах. Можно заметить, что до начала развития авиационного сообщения Иран располагался вдалеке от Европы, и традиционная философия в этой стране оберегалась, таким образом, от деструктивных влияний. Этот период закончился. Сегодня опасности и надежды исходят и с Запада, и с Востока.

В восточном мире чрезвычайно распространились эссеисты реформистского толка, не воспринявшие глубоко ни собственную традиционную философию, ни философские течения современного Запада, но поспешно пытающиеся сфабриковать синтез первого и второго. К сожалению, этот благой замысел сводится на нет слабостью подобных опусов. Их деятельность является восточным аналогом активности псевдо-эзотериков Запада. И те, и другие способны лишь усилить смятение и беспорядок. Если быть кратким, то ситуация сводится к следующему: в исламских странах существует категория интеллектуалов, в среде которых чрезмерная вестернизация, сопряженная с преклонением перед бурно развивающимися технологиями, способна, кажется, выкорчевать традиционные духовные корни. С другой стороны, в мусульманских государствах и, особенно, в Иране существует большая прослойка лиц всех возрастов, которые по своим моральным и интеллектуальным качествам способны представлять традиционную духовную культуру. К сожалению, очень часто эти люди, представляющие traditio lampadis, игнорируют все великие духовные традиции Запада. Существует и языковой барьер, и трудности со словарями; философские тексты для переводов часто берутся из вторых или третьих рук. Вопрос о будущем философии может быть поставлен так: является ли философия выражением общественного строя своего времени? И в этом случае не исчезнет ли то, что мы называем традиционной философией под давлением идеологических требований момента? Или же философия найдет свое оправдание не в агностицизме, парализующем усилия западных мыслителей на протяжении многих поколений, но в метафизике, без поддержки которой философская мысль превращается во флюгер, игрушку любых ветров истории. Метафизика не обусловлена социальными изменениями, но своим собственным объектом, т.е. духовными мирами, в которые она призвана проникнуть и которые должна описывать.

Может быть, с этой точки зрения станет яснее, что означала потеря мира образов, столь занимавшего исламских мыслителей. Резонно говорить о западном влиянии, разрушающем структуру традиционных цивилизаций. Пора найти ему противовес. По нашему мнению, для этого нужно объединить силы ученых-богословов, до сих пор работавших изолированно в рамках трех ветвей авраамической традиции. Изоляция должна смениться сотрудничеством, ведь только интегральная авраамическая традиция может противостоять опасным вызовам нашей эпохи. Эзотерический же урок метафизиков Ислама стал возможен и эффективен лишь благодаря новому внутреннему рождению. Традиция продолжает жить только в условиях перманентного ренессанса.