Сеййед Хоссейн Наср

МУЛЛА САДРА И ЕГО УЧЕНИЕ

Садр ад-Дин Ширази, известный как Мулла Садра, родился спустя почти тысячу лет после подъема Ислама, и его труды представляют собой синтез тысячелетия исламской мысли, предшествовавшего ему. Он досконально изучил Коран и хадисы, исламскую философию и богословие, суфизм и даже историю исламской мысли, и, должно быть, имел доступ к необычайно богатой библиотеке. Ко всем его знаниям следует добавить его интеллектуальную мощь как философа и визионера и его интуитивные способности как гностика (*‘ариф*), который был способен непосредственно переживать высшую реальность того, что в более поздней исламской философии и теософии называлось «гностический опыт» (*таджруба-йи ‘ирфани*). Его знание богооткровенных источников Ислама возможно было намного шире, чем у какого-либо другого исламского философа. Оно включало близкое знакомство не только с Кораном, но и известными комментариями, не только с пророческими хадисами, но и высказываниями шиитских Имамов, философское значение которых он раскрыл первым. Его коранические комментарии и «Шарх усуль аль-Кафи» (комментарий к «Усуль аль-Кафи» Кулайни), а также комментарий к Аяту Света (*айат ан-нур*) входят в число самых первых шедевров исламской мысли и подтверждают его невероятное владение Кораном и сунной.

Мулла Садра и более ранняя исламская философия

Мулла Садра также обладал познаниями, в самом глубинном смысле этого слова, в школах исламской философской мысли, предшествующих ему. Он знал близко перипатетическую (*машша’и*) философию, особенно учение Ибн- Сины, к труду которого «Шифа» он написал большой комментарий. Он был также хорошо знаком с более поздними перипатетиками, такими как Насир ад-Дин ат-Туси и Асир ад-Дин аль-Абхари, к труду которого»Аль-Хидайя» («Наставление») он написал комментарий, ставшим одним из самых популярных его трудов, особенно в Индии. Он также был мастером учения *ишраки* и переписал своей собственной рукой несколько визионерских рассказов Сухраварди, а также написал большой комментарий в форме примечаний к «Хик-

мат аль-ишрак» («Теософия восточного озарения») самого мастера «школы озарения». Он также был хорошо обучен суннитскому и шиитскому каламу или богословию, особенно трудам аль-Газзали и Имама Фахр ад-Дина ар-Рази, которых он особенно часто цитирует в «Аль-Асфар» («Четыре путешествия»), которая считается его шедевром и подобна матери всех остальных его книг. Более того, он был хорошо знаком с шиитским каламом, включая двенадцатеричный шиизм, к которому он принадлежал, и исмаилизм, труды которого он внимательно изучал, в том числе такие философские трактаты, как «Раса'иль» («Трактаты»), принадлежавшие Ихван ас-Сафа.

И наконец, важно осознать степень владения Муллой Садра доктринами суфизма или гнозиса, особенно в том виде, как они излагались Ибн- Араби. В определенных вопросах, таких как эсхатология, он заимствует идеи у Андалусского учителя, и последняя книга «Аль-Асфар», в которой он имеет дело с *аль-ма'ад* или эсхатологией, фактически насыщена огромными цитатами из «Футухат аль-маккийя» («Мекканские озарения») Ибн-Араби. Более того, он питает особую любовь к персидской суфийской поэзии и цитирует ее величайших мастеров, таких как Аттар и Руми, даже в середине своих арабских трудов. Часть этого знания получена от более ранних мастеров Исфаханской школы, к которой принадлежал Мулла Садра, таких как ее основатель Мир Дамад. Однако его знание в этих вопросах выходит далеко за пределы познаний любого из его учителей и отражает широкое изучение им самим основных трудов и источников исламской мысли[1].

Синтез предыдущих школ мысли и способов познания

Мулла Садра синтезировал не только различные школы исламской мысли, но и различные пути человеческого познания. Его собственная жизнь, основанная на великом благочестии, глубоком философском самонаблюдении, размышлении и очищении своей внутренней сущности до тех пор, пока не откроется «глаз сердца» и он не будет способен непосредственно наблюдать духовный мир, подтверждает единство трех главных путей познания в его личности. Согласно ему, эти три пути заключаются в откровении (*аль-вахй*), доказательстве или интеллектуальной деятельности (*бурхан, та'акуль*) и духовном или «мистическом» видении (*аль-мукашафа, аль-мушахада*). Или, если использовать другую терминологию, преимущественно использовавшуюся в его школе, он следовал пути, который синтезировал *аль-Кур'ан, аль-бурхан* и *аль-'ирфан*, которые соответствуют вышеприведенным терминам.

Эпистемология Муллы Садра непосредственно связана с эпистемологией Сухраварди и «школой озарения» в целом, в которой разделяются концептуальное знание (*'ильм аль-хусули*) и «присутственное знание» (*'ильм аль-худури*)[2], две формы знания, которые объединены в сущности обладателя знания самого высокого уровня, личности, которую Сухраварди называет *хаким мута'аллих*, буквально мудрый человек, философ или теософ, который наполняется Божественными Качествами и становится «богоподобен». Концептуальное знание получается с помощью понятий того, что должно быть познано, в разуме, в то время как присутственное знание подразумевает присутствие самой познаваемой реальности в человеческом интеллекте без посредничества умственных понятий, например, когда

кто-либо познает самого себя, интеллигибелии или божественные реальности. Такое знание иллюминативно и лежит за пределами рационального мышления, но оно не лишено интеллектуального содержания. Мулла Садра принял этот ишракитский тезис, к которому он добавил значимость откровения как фундаментального источника знания философского и теософского порядка. Традиция исламской философии Персии полностью восприняла эту истину и наградила Муллу Садра титулом «*Садр аль-Мута'алихин*», то есть выдающийся среди тех, кто, согласно Сухраварди, принадлежит к высшей категории обладателей метафизического знания. В контексте этого мировоззрения, в котором функционировала более поздняя исламская философия, нельзя никому дать более высокого титула.

В любом случае, великий синтез исламской мысли, порожденный Муллой Садра, основан на синтезе этих трех путей познания, посредством которых он смог интегрировать более ранние школы исламской мысли в единое мировоззрение и создать новую интеллектуальную перспективу, известную как *аль-хикмат аль-мута'алийя*, которую некоторые ведущие исследователи исламской философии, которые писали о нем на европейских языках, такие как Анри Корбен и Тосихико Изуцу, перевели как «трансцендентная теософия»[3], хотя многие другие ученые выступили против использования такого термина[4]. В любом случае, «трансцендентная теософия» обозначила рождение новой интеллектуальной перспективы в исламском мире, которая обладала глубоким влиянием на протяжении последующих веков в Персии, а также в Ираке и Индии, в то время как термин «*аль-хикмат аль-мута'алийя*» использовался в более общем и менее определенном смысле некоторыми из более ранних исламских мыслителей, например, Кутб ад-Дином Ширази[5]. Анализируя различные аспекты учения Муллы Садра, в реальности мы изучаем хикмат аль-мута'алийя, которая стала отдельной школой исламской мысли, наподобие перипатетической (*машша'и*) и иллюминативистской (*ишраки*) школам. На самом деле Мулла Садра был настолько предан этому термину, что использовал его как часть названия одного из своих главных опусов, «Аль-Асфар аль-арба'а фи хикмат аль-мута'алийя» («Четыре путешествия по трансцендентной теософии»).

Основой «трансцендентной теософии» и всей метафизики Муллы Садра является наука о бытии (*вуджуд*), которое использовалось им как для обозначения существования, в смысле существования объектов, так и существования, которое не является каким-либо образом отрицательным, но которое включает в себя Божественный принцип, Чистое Бытие и даже Абсолют, который лежит за пределами бытия, как это обычно понимается. Большая часть его сочинений, включая почти всю первую книгу «Асфар», посвящена этому вопросу, и он вновь и вновь возвращается к нему в таких книгах, как «Аш-Шавахид ар-рубубийя» («Божественные свидетельства»), «Аль-Хикмат аль-'аршиййя» («Престольная мудрость»), «Аль-Мабда' ва-ль ма'ад» («Начало и возвращение») и особенно в «Китаб аль-маша'ир» («Книга метафизических озарений»), которая является самым важным изложением подхода к этому вопросу в его сочинениях[6].

Изучение бытия

В самом центре всего философского учения Муллы Садра стоит гностическое переживание Бытия как Реальности. Наше обычное переживание мира – это переживание вещей, ко-

торые существуют, этот обыкновенный опыт служит основой Аристотелевой метафизики, которая опирается на существующие вещи (*мауджуд*). Что касается Муллы Садра, у него сложился взгляд, с точки зрения которого он видел все сущее не в качестве существующих предметов или вещей, а как единственное бытие (*вуджуд*), чье разделение благодаря разнообразным сущностям (*махиййя*) приводит к появлению множественности, которая «существует» вместе с различными существующими предметами, независимыми друг от друга. Хайдеггер сетовал на то, что западная метафизика отклонилась от верного пути во времена Аристотеля, принявшись изучать существующее (Das Seiende), если пользоваться его вокабулярием, а истинным предметом метафизики было само бытие или Das Sein, начав изучать которое, он открыл новую страницу в западной философской мысли[7]. Что касается исламской философии, то такое разделение было сделано за три столетия до Хайдеггера Муллой Садра, который, по его собственным словам, воспринял посредством вдохновения такое видение реальности, в котором все представлялось актами бытия (*вуджуд*), а не существующими предметами (*мауджуд*). Колоссальное развитие метафизики Муллы Садра основано на базовом переживании Реальности и последующих концептуальных разделениях, вносимых на основе этого переживания *вуджуд*, как единого бытия, многоступенчатого и первичного.

Мулла Садра четко разделяет понятие бытия (*мафхум аль-вуджуд*) и реальность бытия (*хакикат аль-вуджуд*). Первое – это самое очевидное из всех понятий и наиболее доступное для понимания, в то время как второе – наиболее сложное, так как оно требует широкой ментальной подготовки, а также очищения своей сущности, чтобы позволить интеллекту внутри нее функционировать полностью, без покровов страстей, чтобы суметь разглядеть вуджуд как Реальность. Вот почему один из самых известных последователей Муллы Садра Хаджи Мулла Хади Сабзивари написал в «Шарх аль-манзума», представляющей собой изложение доктрин его учителя:

Понятие о нем (*вуджуд*) – одно из известнейших вещей,
Но его глубинная реальность в крайнем сокрытии[8].

Следствие гностического переживания бытия – осознание его единства, которое называется *вахдат аль-вуджуд*. Эта фундаментальная доктрина суфийской метафизики связана с именем Ибн-Араби, но затем получила множество интерпретаций, от крайней интерпретации андалусского суфия и философа Ибн-Саб'ина, согласно которому реален только Бог, а всего остального не существует, интерпретации Ибн-Араби, который рассматривает явленный порядок вещей как теофании (*таджаллийат*) Божественных Имен и Качеств на зеркале небытия, до взгляда Муллы Садра, который понимает единство бытия и множественность бытия как солнце и его лучи. Солнечные лучи не есть солнце и в то же самое время они не являются ничем, кроме солнца. В «Асфар», который включает в себя историю исламской философии[9], а также его собственные учения, Мулла Садра часто обращается к различным пониманиям этой центральной доктрины, перед тем как изложить собственные взгляды[10]. В любом случае, *вахдат аль-вуджуд* – это краеугольный камень садрианской метафизики, без которой распадается все его мировоззрение.

Сопутствующей ей доктриной является *ташкик аль-вуджуд* или градация бытия. Бытие не только едино, оно

также участвует в градации или иерархии бытия, начинающейся от Бытия Бога и заканчивающейся существованием гальки, лежащей на берегу. Каждый высший уровень бытия содержит в себе всю реальность, манифестированную на более низком уровне. В этом отношении Мулла Садра основывается на доктрине разделения и градации Сухраварди, согласно которому вещи могут быть отделены друг от друга посредством самого элемента, объединяющего их, например, свет свечи и солнечный свет, которые едины в том, что они оба являются светом, но все же отделяются друг от друга также самим светом, который проявляется в этих двух случаях с разной степенью интенсивности. Бытие напоминает свет в том, что оно обладает степенями интенсивности, оставаясь при этом единственной реальностью[11]. Следовательно, вселенная во всей своей колоссальной множественности является не просто единой, но совершенно иерархичной. Можно сказать, что Мулла Садра воспринял идею «великой цепи бытия», которая была так долго жива на Западе, начиная от Аристотеля и до XVIII века, однако делает это в свете доктрины единства бытия, что придает совершенно другой смысл доктрине космической и универсальной иерархии.

Его взгляды на *вуджуд* дополняются принципом *асалат аль-вуджуд*, то есть главенства бытия. Чтобы понять эту доктрину, прежде всего нужно обратиться к существующему в исламской философии классическому разделению между бытием (*вуджуд*, в значении бытия, относящегося к миру множественности) и *махиййя* или сущностью (quiddity), которая в своей оригинальной латинской форме произошла непосредственно от арабского *махиййя*[12]. Все предметы состоят из этих двух компонентов, первый из которых отвечает на вопрос «есть ли оно?», а второй – на вопрос «что это?». Вопрос, поставленный в более поздней исламской философии, особенно Муллой Садра, заключается в том, какой из этих элементов является главным и придает предмету реальность. Учитель Муллы Садра, Мир Дамад, и Сухраварди считаются сторонниками школы главенства сущности (*асалат аль-махиййя*), а Ибн-Сина считается последователем *асалат аль-вуджуд*, хотя в его случае эта доктрина приобретает совершенно другой смысл, чем у Муллы Садра, так как первый не верил в *вахдат аль-вуджуд*.

Во всяком случае, в годы своей молодости Мулла Садра следовал за своим учителем Мир Дамадом, и только после другого визионерского и гностического опыта пришел к пониманию того, что именно *вуджуд* придает реальность вещам, и что *махиййат* (мн. ч. *махиййя*, сущности – И.Г.) сами по себе не являются буквально ничем и выводятся абстрактно умом исходя из разделения отдельных актов *вуджуд*. Когда мы говорим, что лошадь существует, то, следуя здравому смыслу, мы считаем, что лошадь – это некая реальность, к которой добавили существование. Однако то, что мы воспринимаем, в действительности есть отдельный акт *вуджуд*, который самим фактом того, что он манифестирован, ограничен определенной формой, которую мы воспринимаем как лошадь. Для тех, кто осознал истину, факт того, что лошадь существует, превращается в реальность того, что акт бытия манифестировал себя в качестве отдельной формы, которую мы называем лошадью. Форма или *махиййя* не обладает своей собственной реальностью, но получает всю свою реальность от акта *вуджуд*[13].

Таким образом, реальность – это ничто иное, как *вуджуд*, которое одновременно едино и многоступенчато и

наделяет бытием все другие вещи. Метафизику Муллы Садра фактически можно понять не только путем понимания этих принципов, но и путем понимания их взаимосвязи. *Вуджуд* не только едино, но и многоступенчато. И оно не только многоступенчато, но и также является главным, то есть тем, что придает реальность всем сущностям, которые сами по себе вообще не обладают реальностью. Эта огромная метафизическая система, созданная Муллой Садра, и вся его теология, космология, психология и эсхатология, опираются на три принципа *вахдат аль-вуджуд, ташкик аль-вуджуд* и *асалат аль-вуджуд*, и его остальные доктрины можно понять только в свете этих двух принципов.

Транссубстанциальное движение и сотворение мира

Одной из наиболее поразительных доктрин Муллы Садра считается его «транссубстанциальное движение» (*аль-харакат аль-джаухарийя*), которое является базисом в его объяснении многих сложнейших проблем традиционной философии, включая сотворение мира и весь смысл становления в свете Незыблемого и Вечного[14]. Как хорошо известно, более ранние философы, особенно Ибн-Сина, следовали Аристотелевой натурфилософии в восприятии движения (*аль-харака*) только относительно категорий количества (*камм*), качества (*кайф*), ситуации (*уад'*) и места (*'айн*), все из которых являются акциденциями, и отчетливо отрицали возможность движения в отношении категории субстанции. Главным аргументом Ибн-Сины было то, что движение требует субъекта, который будет двигаться, и если сама субстанция предмета меняется путем транссубстанциального движения, тогда уже не будет субъекта движения.

Мулла Садра напрямую выступил против этого тезиса, утверждая, что любое изменение в акциденциях предмета фактически требует изменения его субстанции, так как акциденции не обладают независимым по отношению к субстанции бытием. Он говорит, что всегда имеется «какой-либо предмет» (*мауду'ун ма*) для движения, даже если мы не способны зафиксировать и отграничить его логически. Мулла Садра утверждает, что все физические, психические и воображаемые вселенные, которые простираются до Незыблемого или световых архетипов, пребывают в постоянном движении или становлении. Если бы это было иначе, излияния (*файд*) Бытия не могли бы достичь всех вещей. Это транссубстанциальное движение, которое Анри Корбен называет "l'inquietude de l'être" («беспокойство бытия» - *П.Г.*), относящееся к существованию мира на уровне ниже интеллигибельных и архетипических реальностей, что, однако, не следует смешивать с повторным творением мира в каждый момент времени, как этому учат суфии[15]. В суфийской доктрине вселенная в каждый момент уничтожается и создается заново. Предыдущие формы возвращаются к Божественному Порядку и в качестве теофании манифестируются новые формы. Именно поэтому эта доктрина называется *аль-лабс ба'д аль-халь'* (букв. *одевание форм после их раздевания*).

Доктрина Муллы Садра в противоположность была названа *аль-лабс ба'д аль-лабс* (то есть *одевание после одевания*). Это подразумевает, что форма и материя существующей вещи становятся материей для новой формы, и что этот процесс продолжается постоянно, как если бы кто-то клал одну одежду поверх другой. Все существа в этом мире движутся вертикально в результате транссубстанциального движения, пока не достигают полноты своей архетипической реальности. Семя

становится зародышем и со временем принимает форму ребенка, который затем рождается и продолжает расти, меняя одну форму на другую, пока он или она не достигает своей зрелости, и тело становится все слабее, а душа – все сильнее, пока он не умирает и не достигает «мира образов» и в конце концов Божественного Присутствия. Каждое состояние этого движения включает в себя формы более ранних состояний бытия, в то время как на протяжении всех этих этапов продолжается транссубстанциальное движение.

Важно подчеркнуть, что динамичное видение Муллой Садра мира, находящегося в постоянном становлении, что подразумевает постоянную интенсификацию акта бытия (*вуджуд*) в определенном существе, нельзя ни в коем случае смешивать с эволюцией Дарвина. Для Муллы Садра существа этого мира – это манифестации света бытия (*вуджуд*), падающего на их архетипические реальности, который через арку нисхождения (*аль-каус ан-нузули*) приводит различные творения в область физического существования. Транссубстанциальное движение обозначает арку восхождения (*аль-каус ас-су'уди*), посредством которой всевозрастающая интенсивность света бытия (*вуджуд*) позволяет существам вернуться к своим архетипическим реальностям в небесной сфере. С точки зрения дарвинизма, наоборот, не существует таких вещей, как архетипические реальности, а виды далеки от того, чтобы отображать небесные архетипы, и являются всего лишь формами, порожденными потоком материи во времени. Более того, с точки зрения эволюции, роль вуджуд, его единства, градации и главенства, бессмысленны, в то время как для Муллы Садра эти принципы составляют самые основы его метафизики. Также для Муллы Садра транссубстанциальное движение телеологично и играет важную духовную роль. Вселенная движется в направлении к совершенству, которое является ее целью и конечным итогом, и духовный прогресс человечества также достигается посредством транссубстанциального движения. Святой не просто более совершенен, чем другие. Можно сказать, что он более других, а точнее акт бытия (вуджуд) в нем проявляется более интенсивно, чем в других менее совершенных существах. Таким образом, было бы грубой ошибкой со стороны некоторых мусульманских мыслителей-модернистов ставить знак равенства между *аль-харакат аль-джаухарийя* и эволюцией Дарвина.

Доктрина транссубстанциального движения является для Муллы Садра ключом к решению многих проблем, включая сотворение мира, которое на протяжении восьми веков до него было предметом споров исламских философов и богословов. Как нам хорошо известно, *фаласифа* верили, что у мира нет начала во времени, он был сотворен Богом вне времени и поэтому вечен (*кадим*), в то время как *мутакаллимы* утверждали, что мир был сотворен во времени (*хадис*), этот вопрос рассматривался во многих классических трудах исламской мысли, например, «Тахафут аль-фаласифа» аль-Газзали[16]. Философы утверждали, что если мир был сотворен во времени, это потребовало бы изменения в Божественной Природе, что невозможно, так как Бог неизменен. Богословы верили, что если бы мир был *кадим*, то нечто извечное существовало бы помимо Бога и не было бы даже им вызвано. Различные исламские ученые стремились разрешить эту проблему различными путями, включая учителя самого Муллы Садра, Мир Дамада, который нашел ответ в идее *аль-худус ад-дахри*, которое означает возникновение мира ни во времени (*заман*), ни

в вечности (*сармад*), а в *дахре* или эоне, и он стал известен тем, что выдвинул эту доктрину[17].

Мулла Садра полностью отрицал эту дихотомию взглядов, указывая на доктрину транссубстанциального движения. Если космос меняется в каждое мгновение, в каждый момент своего существования он отличается от того, каким он был раньше и каким он является сейчас, ранее он был несуществующим (*масбук би-ль ‘адам*). Таким образом, мы можем принять доктрину о том, что мир был сотворен из ничего (ex nihilo), и при этом принять непрерывное излияние (*файд*) света Бытия, который есть ничто иное, как Божественный Свет[18]. Таким образом, Мулла Садра стремится дать философское объяснение одному из самых сложных вопросов не только в исламской мысли, но также и в христианской и иудейской мысли.

Единство интеллекта и интеллигибелии

Одна из других важнейших доктрин Муллы Садра вновь неразрывно связана с оставшейся частью метафизики, это доктрина единства интеллекта и интеллигибелии (*иттихад аль-‘акиль ва-ль ма’куль*). Эта доктрина была выдвинута Абу-ль Хасаном аль-Амири в IV/X веке, но была решительно опровергнута Ибн-Синой и другими более поздними исламскими философами. Однако она была возрождена Муллой Садра и получила новый смысл в контексте единства бытия (*вуджуд*) и транссубстанциального движения. Согласно его мнению, в момент интеллектуального познания форма интеллигибелии (*ма’куль*), обладатель интеллекта (*‘акиль*) и даже сам интллект (*‘акль*) становятся едины таким образом, что один становится другим до тех пор, пока длится акт познания[19].

Доктрина не только важна в теории познания Муллы Садра, но и обладает большим значением для понимания роли знания в совершенствовании человека. С помощью транссубстанциального движения акт познания возвышает само бытие познающего. Согласно хадису Пророка, «знание – это свет» (*аль-‘ильм нурун*), принцип, который также является основополагающим для учения Муллы Садра[20]. Единство познающего и познаваемого в конце концов предполагает единство познания и бытия. Бытие человека трансформируется с помощью света знания и бытия. Бытие человека трансформируется с помощью света знания, и наш образ бытия также определяет наш образ знания. В этой глубокой взаимосвязи следует искать ключ к пониманию значения знания для Муллы Садра и идеи того, что знание трансформирует наше бытие даже в посмертном состоянии. Сочинения Муллы Садра наполнены различными проявлениями этой доктрины, и он вновь и вновь возвращается к принципу конечного единства бытия и знания.

Мир образов и архетипы

Мулла Садра принимал реальность архетипов (*аль-а’йан ас-сабита* или *аль-мусуль ан-нурийя*) в соответствии с воззрениями Сухраварди и вопреки высказываниям таких мусульманских перипатетиков, как Ибн-Сина. И он привел множество философских аргументов, чтобы опровергнуть тех, кто их отрицает[21]. Фактически, не может быть никаких сомнений относительно того, какую важную роль играли в учении Муллы Садра архетипы или «Платонические идеи», чистые интеллигибелии, принадлежащие области незыблемого, которые многие путали с формами мира образов, которые, будучи за пределами материи, тем не менее участвуют в становлении и транссубстанциальном

движении. Последние играют ключевую роль в «трансцендентной теософии», но никоим образом не заменяют незыблемые архетипы и световые «идеи» в Платоническом смысле.

Что касается отсутствия мира образов в западной философии на протяжении веков, необходимо глубже вникнуть в смысл *'алам аль-хайаль*, mundus imaginalis, который Корбен и я перевели как «мир образов» (imaginal world), а не как «воображаемый мир» (imaginary world), учитывая пренебрежительный оттенок, который этот термин имеет в европейских языках. Традиционная иерархия бытия в основном направлении западной мысли следует от сферы материального бытия к психике, к интеллигибельному и ангельскому миру со своей собственной огромной иерархией, и наконец, к Богу, который есть Чистое Бытие и, согласно некоторым европейским метафизикам, к Потустороннему Бытию (Beyond-Being). Этой схеме более или менее следовали ранние исламские философы, правда, внося в нее некоторые корректировки, имеющие отношение к тому факту, что они жили и философствовали в исламской вселенной. Сухраварди был первым, кто заговорил о мире образов, по крайней мере, в масштабе микрокосма. Вскоре после него был Ибн-Араби, который тщательно разработал эту тему и расширил понимание мира образов, сделав его центральным стержнем своей метафизики[22]. Таким образом, мир образов стал частью понимания исламской вселенной, о которой многие суфии и философы писали важные трактаты.

Тем не менее именно Мулла Садра первым дал систематическое и философское объяснение этому миру. Он добавил к точке зрения Сухраварди то, что этот мир связан с микрокосмической реальностью человека (*хайаль аль-муттасиль*), тезис о том, что мир образов также обладает макрокосмической и объективной реальностью, независимой от человека и не связанной с ним (*хайаль аль-мунфасиль*). Он подчеркнул, что этот мир обладает даже большей реальностью, чем физический мир. Что касается его характеристик, это мир, обладающий формами, называющимися *ас-сувар аль-хайалийя* (образные формы), которые не сочетаются с материей, по крайней мере не с материей физического мира. Вот почему их также называют *аль-мусуль аль-му'аллака* (подвешенные формы). Тем не менее это формы, имеющие цвет, форму, запах и все, что ассоциируется с формами в этом мире. Это мир конкретных реальностей, которые все же не являются физическими, мир, находящийся непосредственно над физическим миром, мир, отождествлявшийся с мифическими городами Джабулька и Джабульса, мир, который узревшие могут переживать в этой жизни и в который люди входят в момент смерти. Это мир, в котором мы обладаем тонкими или образными телами (*аль-джисм аль-хайали*) подобно тому, как мы обладаем физическими телами в этом мире[23].

Эсхатология и воскрешение

Ни один исламский философ не рассматривал так подробно вопросы эсхатологии и воскрешения (*аль-ма'ад*), относящиеся как к космосу, так и к человеку. Четвертая книга его труда «Асфар», основанная по большей части на Ибн-Араби, представляет собой самое большое и подробное в исламской философии исследование души (*нафс*) от самого ее рождения до ее конечной встречи с Богом, которое включает также элементы, относящиеся к феноменологии смерти. Если мы захотим найти что-либо наподобие «Тибетской книги мертвых» среди исламских источников, то, возможно,

именно четвертая книга «Асфар» будет наиболее достойным кандидатом. Более того, и в других своих основных сочинениях, таких как «Аль-Мабда' ва аль-ма'ад» и «Шавахид ар-рубубиййя», Мулла Садра уделил этой теме больше места, и написал отдельные трактаты, посвященные только этой теме, например, «Рисалат аль-хашр»[24].

Полностью основываясь на традиционном исламском описании посмертных состояний и эсхатологических событий, Мулла Садра стремится истолковать такие термины, как Мост или *Сират*, Весы и более низкие райские и адские состояния, оперируя понятиями мира образов. Все эти события, относящиеся к смерти, суду и всему подобному, как о них упоминается в Коране и хадисах, происходят в этом мире, который сам по себе является промежуточной сферой (*аль-барзах*) между физическим миром и миром чистых ангелических и интеллигибельных субстанций. Более того, этот мир состоит из многих промежуточных сфер (*баразих*), простирающихся от *баразих аль-а'ла* или высших промежуточных сфер до *баразих аль-асфаль* или низших промежуточных сфер. Высшие сферы составляют райские состояния, но все же не высшие небеса и не низшие адские состояния. Эта сфера фактически представляет собой чистилище, через которое души переходят к своему вечному блаженству или проклятию.

Мулла Садра говорит о доктрине, которая на первый взгляд кажется достаточно странной и может быть понята только в свете его доктрины транссубстанциального движения. Он утверждает, что душа сотворена вместе с телом, но становится бессмертной или духовной только благодаря Духу, или, выражаясь его собственными словами, *нафс* или душа – это *джисманиййат аль-худус ва руханийат аль-бака'*. Ее вертикальное восхождение посредством транссубстанциального движения фактически не прекращается в этом мире, а продолжается и после смерти, когда душа путешествует по различным промежуточным сферам в соответствии с родом деяний, которые она совершала и ее способом бытия в этом мире.

В великом споре относительно того, является ли воскрешение духовным (*рухани*) или телесным (*джисмани*), Мулла Садра категорически поддерживает телесное воскрешение, но указывает на то, что после смерти люди наделяются тонкими телами (*аль-джисм аль-латиф*), которое во многом соответствует астральному телу Парацельса. Таким образом, после смерти они являются не просто бестелесными душами, но обладают телами, которые «сотканы» из деяний, которые они творили в этом мире. Они также вступают в мир, который соответствует их внутренней природе. В известном смысле душа грешника выбирает ад по причине характера своего бытия в момент смерти. Более того, реальность тела в этом мире – это форма тела, а не его материя. Во время последнего воскрешения все уровни чьего-либо бытия соединятся, включая форму физического тела, которая является реальностью тела, так что определенно можно принять телесное воскрешение, как об этом говорится в Коране и хадисах, и в то же самое время дать ему интеллектуальное доказательство на основе общих принципов садрианской метафизики.

Божественное знание о мире

Другой сложный вопрос, обсуждавшийся многими исламскими философами и богословами, это вопрос о Божественном знании этого мира. Аль-Газзали фактически рассматривал мнение перипатетиков о том, что Бог знает только универсалии, но не

частные вещи, как один из взглядов философов, который является не просто ошибочным, но и еретическим. В своем труде «Асфар» Мулла Садра рассматривает и опровергает семь различных точек зрения более ранних исламских мыслителей, относящихся к этому вопросу[25], а в «Шавахид аррубубиййя»[26] он утверждает, что Бог знает все особым образом, который был открыт ему Богом, и по причине его сложности и трудности его понимания огромным большинством людей, он находит благоразумным не раскрывать его полностью[27]. В других сочинениях, включая его письмо своему учителю, Мир Дамаду, он настаивает на том, что получил полное знание об этой великой тайне посредством вдохновения (*ильхам*), откровения (*кашф*) и «глаза убежденности» (*'айн аль-йакин*)[28].

То, что Мулла Садра раскрывает из Божественного знания об этом мире, основывается на тезисе о том, что если *вуджуд* не смешивается с небытием и не сокрыто в нем, оно проявлено в себе и не отсутствует в себе. Таким образом, сущность этого бытия (*вуджуд*) знает себя, и его сущность является и знанием о себе, и познаваемым через себя, и так как свет бытия (*вуджуд*) един, завеса, скрывающая реальность вещей, есть ничто иное, как небытие. И так как Необходимое Бытие обладает Сущностью, которая превыше всякого разделения и случайности, оно находится на самом высшем уровне восприятия и воспринимаемости, познания и познаваемости. Это означает, что, поскольку в конце концов будет только одно бытие (*вуджуд*), которое есть бытие всех вещей, то есть Его Сущность знает все вещи, которые существуют, и нет ни единого атома, о котором Он бы не знал, как это и утверждается в Коране. Само присутствие Божественной Сущности в себе есть ничто иное, как недифференцированное знание, которое в то же самое время есть дифференцированное знание. И дифференцированное знание Бога есть ничто иное, как их бытие (*вуджуд*). Божественное знание о существующих вещах – это и есть причина их осуществления (existentiation, фил. «наделение бытием», «придание существования чему-либо» - И.Г.).

Мулла Садра также утверждает, что Божественное знание о вещах обладает своей собственной иерархией. Во-первых, существует уровень заботы (*аль-'инаййя*), которая есть Его знание о вещах на уровне его Сущности. Второй уровень – это недифференцированное предопределение (*аль-када аль-иджмали*), которое истолковывается как Перо (*аль-Калам*). Что касается форм, которые существуют благодаря аль-Каламу, их существование представляет собой существование путем появления (*аль-кийам ас-судури*), так как аль-Калам обладает полной властью над всеми нижестоящими формами. Третий уровень – это Скрижаль (*аль-лаух*), также называемая дифференцированным предопределением (*аль-када ат-тафсили*), которое содержит архетипы и платонические идеи вещей, и их отношение к формам этого мира представляет собой отношение принципов к их отражениям. Четвертый уровень – это предназначение посредством знания (*аль-кадар аль-'ильми*), включающее в себя мир образов и мир подвешенных форм, рассмотренный нами ранее. Пятый уровень – это предназначение посредством объективизации (*аль-кадар аль-'айни*), которое состоит из форм физического мира. Мулла Садра считает этот уровень ниже уровня непосредственного Божественного Знания, так как он охарактеризован смешением форм и материи. Но он является непосредственным объектом Божественного знания, так как

принципы этих форм принадлежат высшим мирам, о которых Бог знает в непосредственном и абсолютном смысле. Более того, каждый уровень, упомянутый Муллой Садра, обладает бытием (*вуджуд*), которое придает ему реальность и, согласно приведенному выше аргументу, так как существует только одно бытие (*вуджуд*), как это понимается в доктрине *вахдат аль-вуджуд*, Бог знает обо всех существующих вещах благодаря знанию своей Сущности, которая есть ничто иное, как абсолютное бытие (*вуджуд*).

Некоторые другие принципы учения Муллы Садра

Есть еще много других принципов, которые изложил Мулла Садра и которые представляют собой элементы «трансцендентальной теософии». Хотя мусульмане фактически унаследовали около двухсот тем греческой философии, Мулла Садра рассматривает свыше шестисот тем, большинство которых взяты из дальнейшего столкновения между философией и исламским откровением, а другие представляют собой философские и теософские размышления над высказываниями шиитских Имамов, а также Кораном и хадисами. Здесь, из-за ограничений в объеме, мы упомянем только два наиболее известных его принципа, которые до сих пор нами не были рассмотрены. Во-первых, знаменитый тезис о том, что «Истина в своей простоте содержит все вещи» (*басит аль-хакика кулль аль-ашйа*), который является прямым следствием единства и главенства бытия (*вуджуд*). Под этим принципом Мулла Садра подразумевает то, что истина (*аль-хакика*) в своем состоянии чистой простоты и перед тем, как «соединиться» с сущностью (*аль-махиййя*), которая есть Чистое Бытие, содержит все вещи, так как реальность вещей – это их бытие, а Чистое Бытие – это источник всего бытия (*вуджуд*) и поэтому оно в некотором смысле содержит в себе реальность всех вещей. Мулла Садра обращается к этому принципу во многих своих сочинениях при решении многих сложнейших философских вопросов.

Другой известный принцип – это «душа в своем единстве есть все ее способности» (*ан-нафс фи вахдати-хи куль аль-кува*). Он также является следствием его онтологии, а также транссубстанциального движения. Он означает, что все способности души не являются чем-то вроде акциденций, добавленных к субстанции души. Скорее душа – это каждая из ее способностей, когда она отождествляет себя с той или иной функцией, относящейся к определенной способности. Вот почему совершенствование какой-либо одной способности оказывает воздействие на саму душу в ее единстве, а совершенствование души посредством транссубстанциального движения также воздействует на ее способности. Он также подчеркивает единство души превыше и находится вне всего того, что можно найти в психологии способностей перипатетиков.

Также многие старые проблемы философии полностью меняются, если смотреть на них через призму метафизики Муллы Садра. Ярким примером послужит вопрос о причине и следствии или причинности (*аль-'илла ва аль-ма'луль* или *аль-'иллийя*). Мулла Садра принимает Аристотелеву доктрину о четырех причинах и комментарии к ней, сделанные Ибн-Синой и другими ранними исламскими философами, но преобразует их полностью с учетом взаимосвязи между причиной и следствием в свете доктрины главенства бытия (*вуджуд*). Таким образом, он совмещает вертикальную и горизонтальную причину,

и изложение им этой темы во всех его сочинениях[29] содержит некоторые наиболее возвышенные гностические (*'ирфани*) толкования. Изучая их, мы удостаиваемся знания, которое удовлетворяет и разум, и сердце, и практически может ввести в состояние экстаза тех, кто способен его понять и имеет склонность к гнозису и мудрости. Есть еще много других принципов, которые были преобразованы метафизикой Муллы Садра и которые мы не можем рассмотреть здесь из-за ограничений в объеме. То, что мы представили здесь вашему вниманию, это всего лишь пример.

Коранические комментарии Муллы Садра

Ни один из философов на протяжении всей истории исламской философии не уделял столько внимания Корану как источнику философского и теософского знания, и ни один из них не написал столько комментариев к Корану, как Мулла Садра, комментарии к Корану которого представляют собой продолжение его «трансцендентной теософии», а сама «трансцендентная теософия» - это органичное следствие внутреннего смысла Корана, как это понимал Мулла Садра, который снова и снова высказывается о гармонии между откровением (*аль-вахй*) и интеллектом/разумом (*аль-'акль*). Он фактически утверждает, что интеллект, чьим отражением в ментальной плоскости является разум, есть внутренний пророк человечества, который манифестирует себя только в тех, кто, говоря языком Корана, «крепко укоренен в знании» (*ар-расихун фи-ль 'ильм*)[30].

Мулла Садра написал комментарии к нескольким сурам и аятам Корана: «аль-Фатиха» («Открывающая»), «аль-Бакара» («Корова»), *аят аль-курси* (Престольный Аят), *аят ан-нур* (Аят Света), «Саджда» («Поклон»), «Йа Син», «аль-Ваки'а» («Событие»), «аль-Хадид» («Железо»), «аль-Джум'а» («Собрание»), «аль-А'ла» («Всевышний»), «ат-Тарик» («Утренняя звезда») и «аз-Зальзаль» («Землетрясение»)[31]. Более того, он написал несколько работ по науке толкования Корана. Сюда входят «Аль-Асрар аль-Айат» («Тайны аятов»), в котором особенно много места отводится вопросам эсхатологии, о которых говорится в Коране; «Муташабих аль-Кур'ан» («Метафорические аяты Корана»), посвященный тем аятам Корана, внешний смысл которых неясен, в противоположность *мухкамат* или «твердым» аятам, внешний смысл которых ясен; и «Мафатих аль-гайб» («Ключи к невидимому миру»), являющийся одной из важнейших его книг, в которой он рассматривает методы толкования Корана[32].

Мулла Садра проводит грань между теми комментаторами, которые видят только внешний смысл Священного текста и которые подобны тем, кто видит только скорлупу ореха и пренебрегает находящимся внутри него ядром, и теми, кто уделяет внимание тому, что они считают внутренним смыслом, пренебрегая при этом их внешней формой. Он выступает против обоих методов и утверждает, что если бы существовал только один выбор, он предпочел бы экзотерические комментарии, потому что они хотя бы сохраняют внешнюю оболочку откровения. Однако лучший метод – это обращение к внутреннему смыслу без противоречия внешнему смыслу тех слов Корана, как он понимается исламской общиной. И он добавляет, что только те, кого Коран называет «укрепившимися в знании» (*ар-расихун фи-ль 'ильм*), которые получили свое знание путем божественного вдохновения без какого-либо намека на сомнение в их умах и сердцах, имеют право заниматься духовной герменевтикой (*та'виль*) Слова Божьего.

Мулла Садра считает Коран таким же, как само бытие. У бытия, как и у Корана, есть буквы (*хуруф*), которые являются «ключами к невидимому миру», и из их сочетания возникают аяты, а из них – суры Священной Книги. Затем из сочетания сур возникает «Книга бытия» (*китаб аль-вуджуд*), которая проявляет себя двумя путями: в качестве *аль-фуркана*, или распознавания, и в качестве *аль-кур'ана,* или чтения (оба эти термина являются названиями Корана). Относящийся к *фуркану* аспект Книги – это макрокосм во всей его дифференциации, а относящийся к *кур'ану* аспект Книги – это духовная и архетипическая реальность человека, который называется совершенным человеком (*аль-инсан аль-камиль*). Таким образом, ключи (*мафатих*) к невидимому миру, насколько это относится к ниспосланному Корану, также являются ключами к пониманию невидимого измерения мира внешнего опыта, внутреннего бытия человека и наоборот. Коранические комментарии Муллы Садра занимают возвышенное место в анналах толкования Корана, а также философской герменевтики священного текста, и жаль, что им уделялось столь мало внимания в западной науке[33].

Влияние Муллы Садра

Колоссальный синтез, порожденный Муллой Садра, оказал глубокое влияние на последующее развитие персидской мысли, в том числе в Индии и Ираке. Было бы неправильно сказать, что его учение доминировало на всем философском пространстве Персии, потому что вплоть до наших дней у нее были свои клеветники, но это определенно было самым важным влиянием на интеллектуальный климат Персии на протяжении последних трех с половиной столетий. Временно уйдя в тень после его смерти из-за неблагоприятных политических обстоятельств, «Трансцендентная философия» была возрождена в каджарский период как в самом Исфахане, старинном центре исламской философии, так и в Тегеране, который теперь становился самым передовым центром изучения *хикмы*[34]. Возродившись усилиями великих учителей Исфахана, Муллы Али Нури и Муллы Исмаила Хаджуи, она была продолжена другими более поздними авторитетами школы Муллы Садра, такими как Хаджи Мулла Хади Сабзивари в Хорасане и Мулла Али Мударрис в Тегеране. Они продолжили эту традицию во многом подобно Мулле Садра, хотя начали писать больше на персидском, чем на арабском, в соответствии с общей тенденцией этого периода, переживавшего возрождение персидского языка как языка философии. И эта традиция продолжает свое непрерывное существование и сегодня с таким размахом, что многочисленная группа студентов, изучающих исламские предметы в традиционных медресе, особенно в медресе Кума, и интересующихся «интеллектуальными науками» (*аль-'улум аль-'аклийя*), в большинстве своем являются последователями Муллы Садра.

В Индии влияние Муллы Садра стало проявляться, начиная с середины XI/XVII века, то есть почти сразу же после его смерти. Его сочинения, особенно его «Шарх аль-хидаййя» (Комментарий к «Наставлению» Асир ад-Дина аль-Абхари), стали широко распространенными, а последняя книга стала известна как «Садра»; люди добивались почета, утверждая, что они изучали «Садра». Эта традиция повлияла на многих людей и дожила до сегодняшнего дня. Интересно будет вспомнить, что Маулана Маудуди, основатель «Джама'ат-и ислами» в Пакистане и Индии, заложивший основы одного из важнейших религиозно-политических движений в исламском

мире в XIV/XX веке, в молодости перевел несколько отрывков из «Асфар» на урду. Что касается Ирака, учение Муллы Садра всегда преподавалось там на протяжении трех последних веков, особенно в таких центрах шиитского образования, как Наджаф. Один из выдающихся исламских мыслителей Ирака в XIV/XX веке, Мухаммад Бакир ас-Садр, типичным образом показывает влияние Муллы Садра на современных иракских религиозных ученых с философским уклоном.

В заключение было бы интересно отметить, что возрождение исламской философии в Иране в период Пехлеви, особенно начиная с 1950-х годов, затронувшее даже полумодернизированные круги, было в первую очередь завязано на фигуре Муллы Садра, многие труды которого были отредактированы и изданы в течение последних сорока лет, в то время как делались многочисленные попытки анализа «трансцендентной теософии» как на персидском, так и на арабском языках. В то же самое время Мулла Садра теперь представлен Западу и другим частям неисламского мира такими учеными, как Анри Корбен, Тосихико Изуцу, С.Х.Наср и М.Мохаггег, в результате чего к этим трудам возник огромный интерес на Западе, а также в других частях исламского мира, таких как арабские страны, Турция, Индонезия и Малайзия, которые до недавнего времени не демонстрировали особого интереса к поздним исламским философам в целом и к Мулле Садра в частности. Более того, о нем и его школе пишутся многочисленные диссертации во всем мире. В любом случае, Мулла Садра – это не просто один из величайших интеллектуальных деятелей в исламской истории, но его учение в значительной степени является частью современного исламского мира и продолжает оказывать огромное влияние на многие аспекты современной исламской мысли, в особенности на философию, теологию и теософию.

Перевел с английского языка
Гибадуллин И.Р.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Я подробно рассмотрел интеллектуальные и философские истоки Муллы Садра в моей "The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din al-Shirazi" (Tehran, 1978) : 19-29, 69-82. См. также Мухаммад Хаджави, Лавами' аль-'арифин фи ахваль Садр аль-мута'лихин (Тегеран, 1988), со с. 39.

2. См. более подробное изложение этой темы одним из ведущих персидских философов современности и мастеров Школы Муллы Садра: Ha'iri Yazdi, Mehdi (1992), The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy – Knowledge by Presence (Albany).

3. Я также полностью одобряю перевод этого термина как «трансцендентная философия» и использовал его во многих своих исследованиях на английском языке.

4. Такие ученые, как Фазлур Рахман с его трудами, посвященными Мулле Садра, и Хоссейн Зиаи с очерками, имеющимися в этих томах и других, возражают, так как использование этого термина мешает западным философам воспринимать Муллу Садра всерьез как философа. Ответить на это возражение можно тем, что философия в определении представителей логического позитивизма, деконструктивизма и других современных школ, которые отрицают существование в философии даже самой категории истины в высшем смысле этого слова, будут пренебрегать Муллой Садра как философом, вне зависимости от того, как название его школы будет переведено на английский язык. Более того, термин «теософия» ныне вновь обретает авторитет, которым он пользовался до того, как этот термин начало использовать Теософское общество, основанное в конце XIX- начале XX веков. Многие мыслители Запада, например Якоб Бёме и Россмини, которые имеют гораздо больше сходства с Муллой Садра, чем, скажем, с Вольтером, Кантом, Контом и Кене, называются теософами в положительном смысле слова. Нет ничего зазорного в том, чтобы называть

аль-хикмат аль-мута'алиййя Муллы Садра «Трансцендентной теософией», чтобы отделить ее от чисто рационалистической и логической философии и увязать ее с более ранними течениями в западной мысли, по природе более близких к ней, течениями, которые сейчас стремительно возрождаются, особенно во Франции, Италии и Германии.

5. См. Nasr, Seyyed Hossein (1978) The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi (Tehran) : 85f.

6. См. Мулла Садра, Аль-Асфар аль-арба'а,/ под ред. 'Аллама Мухаммада Хусайна Табатабаи (Кум, 1968) или Шавахид ар-рубубиййя/ под ред. Саййида Джалал ад-Дина Аштийани (Мешхед, 1967); The Wisdom of the Throne, trans. James Morris (Princeton, 1981); аль-Мабда' ва аль-Ма'ад/ под ред. С.Дж.Аштийани (Тегеран, 1976) : от с. 10; Kitab al-masha'ir, Le Livre des penetrations metaphysiques, ed. and trans. H.Corbin (Tehran-Paris, 1964); см. также Саййид Джалал ад-Дин Аштийани, Хасти аз назар-и фальсафа ва 'ирфан (Мешхед, 1960), посвящена в значительной степени анализу метафизики бытия Муллы Садра.

7. См. предисловие Корбена к Le Livre des penetrations metaphysiques : 62f.; а также Toshihiko Izutsu, Creation and the Timeless Order of Things (Ashland,1994) : 178f.

8. См. Mohaghegh, Mehdi and Izutsu, Toshihiko (eds. and trans.) (1977) The Metaphysics of Sabzavari (Delmar) : 31-32. О Сабзивари см. S.H.Nasr, "Sabziwari", in M.M.Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, 2 (Wiesbaden, 1966) : 1543-1556.

9. См. также S.H.Nasr, "Mulla Sadra as a Source for the History of Islamic Philosophy", in Islamic Life and Thought (Albany, 1981) : 169f.

10. См. Асфар, 1 : 23.

11. О ташкик см. Асфар, 1 : 36, 427. См. также 'Allamah Tabataba'i, "Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi The Renewer of Islamic Philosophy in the 11th/17th century", in S.H.Nasr (ed.), Mulla Sadra Commemoration Volume (Tehran, 1962) : 22f., в которой один из крупнейших сегодня мастеров школы Муллы Садра излагает его метафизику и философию.

12. См. Nasr, "Existence (Wujud) and Quiddity (Mahiyya) in Islamic Philosophy, International Philosophical Quarterly, 29 (4) (December, 1989) : 409-428. Мулла Садра рассмотрел махиййя в Асфар, 2 : со с. 2.

13. Мулла Садра предлагает многочисленные рациональные аргументы главенства бытия (вуджуд), которые были изложены Сабзивари в его «Шарх аль-манзума». См. Mohaghegh and Izutsu, op. cit. : 32ff.; Асфар, 2 : со с. 38.

14. О транссубстанциальном движении см. Асфар, 3 : 80.

15. См. Izutsu, Creation and the Timeless Order of Things : 119ff.

16. См. аль-Газзали, Тахафут аль-фаласифа /пер. Сабиха Ахмада Камали (Лахор, 1963) : 13.

17. См. S.H.Nasr, "The School of Isfahan", in M.M.Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, 2 : 916ff.

18. См. разъяснение взглядов Муллы Садра о взаимосвязи между Богом и миром: Fazlur Rahman, "The God-World Relationship in Mulla Sadra", in George Hourani (ed.), Essays on Islamic Philosophy and Science (Albany, 1975) : 238-253.

19. См. Мулла Садра, Асфар, 3 : 278; см. также Fazlur Rahman, "Mulla Sadra's Theory of Knowledge", Philosophical Forum, 4(1), (fall 1972) : 141-152.

20. Для более глубокого рассмотрения истины о том, что знание ('ильм) – это бытие и свет, а не просто отпечаток форм на скрижали души, см. Саййид Мухаммад Казим 'Ассар, 'Ильм аль-хадис (Тегеран, 1352/1973), глава 1, с. 1.

21. См. Мулла Садра, Асфар, 2 : 46; Шавахид ар-рубубиййя : 159.

22. В одном из своих главных трудов «Творческое воображение в суфизме Ибн Араби» (H.Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, trans. Ralph Mannheim (Princeton, 1981), Анри Корбен первым на современном Западе представил эту доктрину во всей ее полноте. Его объяснение оказало столь большое влияние, что во Франции философом Жильбером Дюраном был основан целый центр изучения мира образов или l'imaginaire, в то время как в Англии Кэтлин Рэйн был основан журнал «Теменос» для пропаганды искусства в его взаимосвязи с воображением, как это понималось мусульманскими мыслителями и как это видел Анри Корбен. О взглядах Ибн-Араби на мир образов, к которому он снова и снова возвращается в своих трудах, особенно в «Футухат аль-маккиййя», см. William Chittick, The Sufi Path of

Knowledge (Albany, 1989) : 112; William Chittick, Imaginal Worlds (Albany, 1994), especially part 2 : 67.
23. Корбен много раз обращался к этой теме в своем труде «Духовное тело и небесная земля» (H.Corbim, Spiritual Body and Celestial Earth, trans. Nancy Pearson (Princeton, 1977) : especially 164-170; сюда включен отрывок из «Китаб аль-хикмат аль-'аршиййя» Муллы Садра, непосредственно относящийся к этой теме.
24. См. подробный анализ взглядов Муллы Садра на эсхатологию в связи с реальностью мира образов в длинном предисловии Саййида Джалал ад-Дина Аштийани к «аль-Мабда' ва аль-ма'ад» в его собственной редакции.
25. См. Асфар, 6 : 263.
26. См. Аш-Шавахид ар-рубубиййя, с. 39.
27. Более подробно об этом вопросе см. Хаджави, Лавами' аль-'арифин, с. 79.
28. Мулла Садра часто обращается в своих сочинениях к трем степеням уверенности: 'ильм аль-йакин (знание уверенности), 'айн аль-йакин (глаз уверенности) и хакк аль-йакин (истина уверенности), которые обозначают иерархию знания в суфизме и соответствуют тому, чтобы слышать огонь, видеть огонь и быть охваченным огнем. См. Abu Bakr Siraj al-Din, The Book of Certainty (Cambridge, 1992).
29. Например, см. Асфар, 2 : 127.
30. См. краткий очерк о методе толкования Муллы Садра: Мухаммад Хаджави, Тарджума-и мафатих аль-гайб (Тегеран, 1984), с. 84.
31. Полный список его комментариев, включая аяты и суры, которые он прокомментировал см. в Nasr, Transcendent Theosophy : 48.
32. Впервые все комментарии Муллы Садра полностью были опубликованы Мухаммадом Хаджави в нескольких томах под названием «Тафсир аль-Кур'ан аль-карим та'лиф садр аль-мута'аллихин» (Кум, 1987).
33. См. L.S. Peerwani, "Qur'anic Hermeneutics: the Views of Sadr al-Din Shirazi", in BRISMES Proceedings of the 1991 International Conference on Middle Eastern Studies (Manchester, 1991) : 118-127. Комментарий к «Аяту света», который считается одним из выдающихся шедевров исламской мысли, был переведен и проанализирован Мухсином Салихом в его докторской диссертации в американском Университете Темпл (1993); однако он до сих пор не опубликован.
34. См. S.H.Nasr, "The Metaphysics of Sadr al-Din Shirazi and Islamic Philosophy in Qajar Persia", in Edmund Bosworth and Carole Hillenbrand (eds), Qajar Persia (Edinburgh, 1983) : 177-198.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Corbin, Henry (1963), "La Place de Molla Sadra dans la philosophie iranienne", Studia Islamica, 18 : 81-113.
Corbin, Henry (1964), Le Livre des penetrations metaphysiques (Tehran-Paris). Французская часть этого издания за исключением арабского и персидского текстов была опубликована под тем же самым названием Вердье (Verdier, Paris, 1993).
Corbin, Henry (1967), "Le Theme de la resurrection chez Molla Sadra Shirazi (1050/1640) commentateur de Sohrawardi (587/1191)", in Studies in Mysticism and Religion – Presented to Gershom G. Sholem (Jerusalem) : 71-115.
Corbin, Henry (1972), Molla Sadra Shirazi, in En Islam Iranien, 4 (Paris) : 52-122.
Corbin, Henry (in collaboration with S.H.Nasr and O.Yahya) (1993), History of Islamic Philosophy, trans. Liadain and Phillip Sherrard (London) : 342f.
Ha'iri Yazdi, Mehdi (1992), The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy – Knowledge by Presence (Albany).
'Abdul-Haq, Muhammad (1970) "An Aspect of the Metaphysics of Mulla Sadra", Islamic Studies, 9 : 331-353; "The Metaphysics of Mulla Sadra II", Islamic Studies, 10 (1971) : 291-317.
Horten, Max (1913) Das Philosophische System von Schirazi (1640) (Strassburg).
Izutsu, Toshihiko (1968) The fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics (Tehran).
Izutsu, Toshihiko (1994) Creation and the Timeless Order of Things (Ashland).
Mohaghegh, Mehdi and Izutsu, Toshihiko (eds. and trans.) (1977) The Metaphysics of Sabzavari (Delmar).

Morris, James (eds. and trans.) (1981) The Wisdom of the Throne (Princeton).
Nasr, Seyyed Hossein (1966) "Sadr al-Din Shirazi, 'Mulla Sadra'", in M.M.Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, 2 : 932-961.
Nasr, Seyyed Hossein (1978) The Transcendent Theosophy of Sadr al-Din Shirazi (Tehran).
Nasr, Seyyed Hossein (1981) Islamic Life and Thought (Albany).
Rahman, Fazlur (1976) The Philosophy of Mulla Sadra (Albany).

АННОТАЦИЯ

Данная статья принадлежит видному мусульманскому мыслителю иранского происхождения, философу и историку науки Сеййед Хоссейну Насру. Автор рассматривает основные философские идеи выдающегося иранского философа и арифа XVII века Садр ад-Дина Ширази (Мулла Садра), принадлежащего направлению ишракиййа и чей труд «Асфар аль-арба'а» вошел в золотой фонд исламской мысли. Принципиальное отличие философской позиции этого ученого от мусульманской перипатетической школы заключается в синтезе умозрительно-философского знания с глубокой духовной рефлексией.

Сеййед Хоссейн Наср (Вашингтон, США) – выдающийся исламский философ, профессор Вашингтонского университета.