

Сеййед Хоссейн Наср

СМЫСЛ И ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ В ИСЛАМЕ

Лучшие мусульманские умы, принадлежащие разным школам мысли, на протяжении столетий пытались определить смысл термина хикма¹ в свете Корана и хадисов, в которых он используется, также как и термина фальсафа, вошедшего в арабский язык через переводы с греческого II/VIII и III/IX веков. С одной стороны, то, что называется философией в английском языке, следует искать в контексте всей исламской цивилизации не только в различных направлениях исламской философии, но и в школах, носящих другие названия, в особенности в таких, как калам, ма'рифа, усуль аль-фикх, а также науках аваиль, не говоря уже о таких предметах, как грамматика и история, которые дали развитие отдельным отраслям философского знания. С другой стороны, каждая школа мысли стремилась дать определение тому, что обозначается как хикма или фальсафа, со своей собственной точки зрения, и этот предмет продолжал представлять особый интерес для различных направлений исламской мысли, в особенности если рассматривать школы исламской философии.

На протяжении всей истории Ислама термины, использовавшиеся в исламской философии, а также споры между философами, богословами и, иногда, суфиями относительно значения этих терминов, в некоторой степени менялись от периода к периоду, но не полностью. Хикма и фальсафа продолжали использоваться, тогда как такие термины, как аль-хикмат аль-иляхийя и аль-хикмат аль-мута'алийя, в последние столетия истории Ислама, особенно в школе Мулла Садры, приобрели новый смысл и употребление. Термином, относительно которого возникло больше всего дискуссий, был хикма. На хикма претендовали суфии и мутакаллимы, а также философы, и все они обращались к хадису: «Приобретение мудрости (хикма) возлагается на вас, и в мудрости (хикма) есть благо»². Некоторые суфии, как, например, Тирмизи, были названы хаким (мудрый), и Ибн Араби также говорит о мудрости, которая была открыта в каждой манифестации Логоса, как о хикма (это видно по названию его главного труда «Фусус аль-хикам»³), тогда как мутакаллимы, такие как Фахр ад-Дин ар-Рази, претендуют на то, что не философия, а калам является мудростью⁴ (хикма),

и Ибн Халдун в подтверждение этой точки зрения называет калам аль-мута'аххирин) философией, или хикмае.

В данной главе наша дискуссия направлена преимущественно на понимание исламскими философами определения и смысла понятия философия и терминов хикма и фальсафа⁵.

Разумеется, это понятие включает в себя то, что понимали под термином философия (philosophia) греки. Многие определения философии проникли в арабские труды из греческих источников лишь с незначительными модификациями. Среди определений греческого происхождения наиболее распространены следующие:⁶

1. Философия (аль-фальсафа) – это знание о всех существующих вещах как существующих (ашйа' аль-мауджуда бима хийя мауджуда)⁷;

2. Философия – это знание о божественных и человеческих делах;

3. Философия – это нахождение приюта в смерти, то есть любовь к смерти;

4. Философия – это уподобление Богу по мере человеческих возможностей;

5. Философия есть искусство (сина'а) искусств и наука ('ильм) наук;

6. Философия – это склонность к мудрости (хикма).

Исламские философы размышляли над этими определениями фальсафа, которые они унаследовали из древних источников и которые они отождествляли с кораническим термином хикма, веря в божественное происхождение хикма. Один из первых исламских философов Абу Йа'куб аль-Кинди писал в своем труде «О первой философии»: «Философия – это знание о реальности вещей, лежащее в пределах человеческих возможностей, поскольку предел философа в теоретическом познании

– достичь истины, а в практической области – поступать в соответствии с истиной»⁸. Аль-Фараби, хоть и принял данное определение, ввел разделение между философией, основанной на уверенности (аль-йакынийя), то есть доказательстве, и философией, основанной на мнении (аль-мазнуна)⁹, то есть диалектике и софистике, а также настаивал на том, что философия – мать всех наук и имеет дело со всем сущим¹⁰.

Ибн Сина также принимал все эти ранние определения, внося собственные уточнения. В своем труде «Уйун аль-хикма» он пишет: «Аль-хикма [Ибн Сина приравняет ее к философии] есть очищение человеческой души посредством концептуализации (тасаввур) предметов и суждения (тасдик) о теоретических и практических реальностях, насколько это позволяют возможности человека»¹¹. Но к концу своей жизни он пошел еще дальше, внося разграничение между философией перипатетиков и тем, что он называл «восточной философией» (аль-хикмат аль-машрикыйя), которая опиралась не только на логическое рассуждение, но и включало в себя осуществленное знание и заложило основу хикмат аль-ишрак Сухраварди. Выдающийся студент Сины Бахманъяр, между тем, полностью отождествлял фальсафа с изучением сущего, как это делал Ибн Сина в своих перипатетических трудах, таких как «Шифа», повторяя аристотелевское изречение о том, что философия – это изучение сущего как сущего. В предисловии к своему труду «Тахсилъ» он писал: «Цель философских наук – знание о сущем»¹².

Исмаилитская и герметико-пифагорейская мысль, которые развивались параллельно с более известной перипатетической философией, но имели другие философские взгляды, тем не менее, дали определения фи-

лософии, не так далеко ушедшие от предлагавшихся перипатетиками, хотя, возможно, они в большей степени подчеркивали взаимосвязь между теоретической стороной философии и ее практическим измерением, между философским мышлением и ведением праведной жизни. Эта связь, заметная во всех школах ранней исламской философии, стала еще более очевидной начиная с Сухраварди, и таким стал рассматриваться во всей исламской общине не как тот, кто мог с умным видом рассуждать о представлениях человеческого ума, но как тот, кто жил в соответствии с мудростью, которую он познал теоретически. Современная западная идея философа так никогда и не получила развития в исламском мире, и идеал, провозглашенный современниками Ибн Сины Ихван ас-Сафа, жившими в IV/X веке, на протяжении столетий стал звучать еще громче везде, где только развивалась исламская философия. Ихван писали: «Начало философии – это любовь к наукам, это срединное знание реальностей сущего, ограниченное рамками человеческих возможностей, а его предел – это слова и поступки на основе знания»¹³.

Вместе с Сухраварди мы вступаем не просто в другой период, но и в другую область исламской философии. Основатель нового интеллектуального направления в Исламе, Сухраварди пользовался термином хикмат аль-ишрак больше, чем фальсафат аль-ишрак, и эти термины были названиями соответственно его главного философского труда и школы, у истоков которой он стоит. Ревностный последователь Сухраварди и переводчик «Хикмат аль-Ишрак» на французский язык Анри Корбен также больше использует термин «теософия», чем «философия» при переводе хикма в понимании Сухраварди и других более поздних мыслителей, таких как Мулла

Садра. И мы также перевели аль-хикмат аль-мута'алийя Муллы Садра как «трансцендентная теософия»¹⁴ и согласны с таким переводом термина, сделанным Корбеном. Конечно, можно считать отчасти справедливым аргумент о том, что в последнее время термин «теософия» имеет несколько уничижительный оттенок в европейских языках, особенно в английском, стал ассоциироваться с оккультизмом и псевдоэзотеризмом. Но так же и термин «философия» страдает от ограничений, налагаемых на него теми, кто практиковал его на протяжении последних нескольких столетий. И если Гоббс, Юм и Айер были философами, то те, кого Сухраварди называет хукма, философами не были и даже были их противоположностью. Сужение значения философии, разрыв между философией и духовной практикой на Западе и в особенности сведение философии к рационализму или эмпирицизму делают необходимым разграничение смысла, придаваемого Сухраварди или Муллой Садра понятию хикма, и чисто интеллектуальной деятельности, называемой сегодня философией в определенных кругах Запада. Использование термина «теософия» для передачи смысла хикма в понимании последних основывается на старом и освященном веками значении этого термина в европейской интеллектуальной истории, которое ассоциируется с такими фигурами, как Якоб Бёме, а не с термином, который стал употребляться в конце XIII/XIX века некоторыми британскими оккультистами. Как бы то ни было, важно подчеркнуть представление Сухраварди и некоторых более поздних исламских философов о хикма как преимущественно о хикмат аль-иляхийя (букв. «божественная мудрость», или теософия), которое может быть реализовано в рамках целостного бытия человека, а не только интеллек-

туальным путем. Сухраварди отмечал присутствие хикма только в античной Греции до появления там аристотелевского рационализма и отождествлял хикма с выходом за пределы тела и возвышением до светового мира, как это делал Платон¹⁵. Похожие идеи можно найти во всех его работах, и он настаивал, что высший уровень хикма требует как совершенствования способности теоретического познания, так и очищения души¹⁶.

У Муллы Садра мы можем найти синтез не только различных ранних школ исламской мысли, но и более ранних взглядов на значение термина и понятия философии. В начале своего труда «Асфар» он пишет, почти дословно повторяя и обобщая некоторые из ранних определений: «Фальсафа – это совершенствование человеческой души по мере человеческих возможностей через познание сущностной реальности вещей, какими они пребывают в себе, и суждение об их бытии, основанное на их доказательстве, а не простом мнении или подражании»¹⁷. А в «Шавахид ар-рубубийя» он добавляет: «[посредством хикма] человек становится интеллигибельным миром, напоминающим объективный мир и подобным порядку универсального бытия»¹⁸.

В первой книге «Асфар», имея дело с бытием, Мулла Садра достаточно широко рассматривает разные определения хикма, делая акцент не только на теоретическом знании и «превращении в интеллигибельный мир, отражающий объективный интеллигибельный мир», но и на отрешении от страстей и очищении души от материальной скверны – на том, что исламские философы называли таджарруд, или катарсис¹⁹. Мулла Садра принимает смысл хикма в понимании Сухраварди, а затем расширяет значение фальсафа, включая в него аспекты озарения и осознания, подразумева-

емые под термином ишрак, а также суфийское понимание термина. Для него, а также для его современников и большинства его преемников, фальсафа представлялась высшей наукой чисто божественного происхождения, восходящей к «печати пророчества» и к хукама как совершеннейшим из людей, стоящим в одном ряду вслед за пророками и имамами²⁰.

Эта концепция философии, имеющая дело с раскрытием истины о природе вещей и совмещающая рациональное знание с очищением и совершенствованием своей сущности, существовала вплоть до сегодняшнего дня везде, где сохранялась традиция исламской философии, и этот факт получил воплощение в самом наличии на сегодняшний день выдающихся представителей исламской философской традиции. Такие учителя XIV/XX века, как Мирза Ахмад Аштиани, автор «Нама-йи рахбаран-и амузиш-и китаб-и таквин» («Трактат о предводителях обучения Книге творения»); Саййид Мухаммад Казим Ассар, автор многих трактатов, среди которых «Вахдат аль-вуджуд» («Трансцендентное Единство Бытия»); Махди Илахи Кумша'и, автор «Хикмат-и илахи хасс ва 'амм» («Философия/Теософия – общее и особенное») и 'Аллама Саййид Мухаммад Хусайн Табатаба'и, автор многочисленных трактатов, в том числе «Усул-и фальсафа-и риализм» («Основы философии реализма»), – все начинали определение философии с вышеприведенных строк и жили в соответствии с ним. И их труды, и их жизни были свидетельством не только более чем тысячелетнего интереса исламских философов к смыслу понятия и термина философия, но и значения исламского определения философии как реальности, которая преобразует и разум, и душу и которая, в конечном счете, не отделена от духовной чистоты и святости,

что и подразумевается в исламском контексте под термином хикма.

Коран и Хадисы как источник и вдохновляющая сила исламской философии

С точки зрения западной интеллектуальной традиции, исламская философия является греко-александрийской философией в арабских одеждах, философией, роль которой заключалась исключительно в том, чтобы передать определенные важные элементы античности средневековому Западу. Но если рассматривать исламскую философию с ее собственной перспективой, в свете всей исламской философской традиции, которая имеет двенадцативековую историю и продолжает жить сегодня, станет достаточно ясно, что исламская философия, как и все исламское, глубоко укоренена в Коране и Хадисах. Исламская философия является исламской не только благодаря факту ее культивирования в исламском мире и среди мусульман, но и благодаря тому, что она черпает свои принципы, вдохновение и многие вопросы, которые ее занимали, из исламских источников откровения, хотя ее оппоненты утверждают обратное²¹.

Все мусульманские философы от аль-Кинди до наших современников, таких как 'Аллама Табатаба'и, жили и дышали в мире, в котором главенствовала реальность Корана и Сунны Пророка Ислама. Почти все они жили в соответствии с исламским законом, или шариатом, и молились в направлении Мекки каждый день своей взрослой жизни. Наиболее известные из них, такие как Ибн Сина (Авиценна) и Ибн Рушд (Аверроэс), сознательно отставивали свою активную приверженность Исламу и строго реагировали на любые нападки против их веры, не

будучи при этом простыми фидеистами. Ибн Сина пошел бы в мечеть и совершил бы молитву, столкнувшись с трудной задачей²², а Ибн Рушд был главным кадием Кордовы, то есть сам был воплощением авторитета исламского права, хоть позднее и считался многими в Европе архирационалистом и символом восстания разума против веры. Само присутствие Корана и начало его ниспослания радикально трансформировало мир, в котором и о котором философствовали исламские философы, что привело к специфическому типу философии, который справедливо можно назвать «пророческой философией»²³.

Сама реальность Корана и откровение, которое сделало его доступным для человеческого сообщества, занимали центральное место в мыслях каждого, кто пытался философствовать в исламском мире, и привели к такому типу философии, в котором Богооткровенная Книга является высшим источником знания не только религиозного закона, но и самой природы бытия и потустороннего бытия. Пророческое сознание, принимающее откровение (аль-вахй), должно было сохранять высшее значение для тех, кто стремился познать природу вещей. Как могли простые человеческие средства познания соотноситься с таким экстраординарным способом познания? Как человеческий разум был связан с интеллектом, просвещенным светом откровения? Чтобы понять эту связь, достаточно бросить беглый взгляд на работы исламских философов, которые почти единодушно принимали откровение как источник высшего знания²⁴. Такие вопросы, как герменевтика сакрального текста и теории интеллекта, которые обычно включают в себя реальность пророческого сознания, остаются центральными для исламской философской мысли на протяжении тысячелетия.

Кто-то может заметить, что реальность исламского откровения и причастность к этой реальности трансформировали сам инструмент философствования в исламском мире. Теоретический интеллект (аль-‘акль ан-назари) исламских философов – это не интеллект Аристотеля, хотя его терминология была переведена на арабский язык. Теоретический интеллект, который является эпистемологическим инструментом любой философской деятельности, был исламизирован так тонко, что это было не всегда возможно определить через простой анализ используемого специализированного вокабулярия. Тем не менее, исламизированное понимание интеллекта становится для вас очевидным, когда вы читаете обсуждение значения ‘акль (интеллект) у такого великого исламского философа, как Мулла Садра, комментирующего определенные аяты Корана, содержащие в себе этот термин, или раздел, посвященный ‘акль, в шиитском сборнике хадисов аль-Кулайни под названием «Усуль аль-кафи». Тонкий переход от греческой идеи «интеллекта» (Нус) к исламскому представлению об интеллекте (аль-‘акль) можно увидеть и в более ранних работах, даже если они принадлежат исламским перипатетикам, таким как Ибн Сина, у которых Активный Интеллект (аль-‘акль аль-фа‘аль) приравнивается к Святому Духу (ар-рух аль-куддус).

Как хорошо известно изучающим исламскую традицию, согласно хадисам или устной традиции, которая передавалась веками, Коран и все аспекты исламской традиции, укорененные в нем, имеют внешнее (захир) и внутреннее (батын) измерения. Более того, некоторые аяты Корана упоминают о внутреннем или символическом смысле Богооткровенной Книги и ее послания. Что касается хадисов, то основная часть этого собрания не-

посредственно относится к внутренним или эзотерическим измерениям исламского откровения, а некоторые высказывания Пророка имеют непосредственное отношение к эзотерическим уровням смысла Корана.

Исламская философия имеет отношение как к внешнему измерению коранического откровения, т.е. шариату, так и к внутренней истине, т.е. хакикату, который является сущностью всего в Исламе. Многие представители исламского права (шариата) выступали против исламской философии, тогда как другие принимали ее. Некоторые из выдающихся исламских философов, такие как Ибн Рушд, Мир Дамад и Шах Валиулла из Дели, были авторитетами также в области Священного Закона. Тем не менее, шариат обеспечивал лишь социальные и человеческие условия философской деятельности исламских философов. Что касается хакиката, то в поисках вдохновения и источника знания они обычно обращались к исламской философии.

Самтерминаль-хакика имеет огромное значение для понимания взаимосвязи между исламской философией и источниками исламского откровения²⁵. Аль-хакика означает и истину, и действительность и относится к Самому Богу, одно из имен которого аль-Хакк, т.е. Истина. Открытие Истины является целью всей исламской философии. В то же самое время аль-хакика составляет внутреннюю реальность Корана и может быть достигнута через герменевтическое проникновение в смыслы Священного Текста. На протяжении истории многие мусульманские философы отождествляли фальсафа или хикма, а эти термины использовались в исламской философии в несколько различных значениях, с хакика, пребывающей в самом сердце Корана. Большая часть исламской философии фактически пред-

ставляет собой герменевтическое раскрытие двух великих книг откровения – Корана и космоса, а в исламском интеллектуальном пространстве исламская философия принадлежит, несмотря на некоторые различия, к той же семье, что и ма'рифа, или гнозис, который исходит непосредственно из внутренних учений Ислама и был выкристаллизован в суфизме и некоторых течениях шиизма. Без этого родства не было бы Сухраварди и Муллы Садра в Персии и Ибн Саб'ина в Андалусии.

Философы, настолько отдаленные друг от друга во времени, как Насир-и Хусрау (V/XI в.) и Мулла Садра (X/XVI в.), явно отождествляли фальсафа, или хикма, с хакика, пребывающим в самом сердце Корана, понимание которого подразумевает духовное толкование (та'виль) Священного Текста. Персидский философ XIII/XIX века Джа'фар Кашифи идет еще дальше и отождествляет различные методы толкования Корана с различными школами философии, соотнося тафсир (буквальное толкование Корана) со школой перипатетиков (машша'и), та'виль (символическое толкование) – со стойками (риваки)²⁶, а тафхим (глубокое понимание Священного Текста) – с иллюминативистами (иш-раки)²⁷. Главная традиция исламской философии, особенно в последние столетия своего развития, – философская деятельность – была неотделима от интериоризации и проникновения во внутренние смыслы Корана и хадисов, что считалось философами, имеющими склонность к шиизму, возможным благодаря силе, исходящей из цикла инициации (даират аль-валайа), который следует за закрытием цикла пророчества (даират ан-нубувва) после смерти Пророка.

Тесная взаимосвязь между Кораном и хадисами с одной стороны и исламской философией с другой должна

учитываться при постижении истории философии. Мусульмане отождествляли Гермеса, чью личность они развили в «три Гермеса», также известные из исламских источников и на Западе, с Идрисом или Енохом, древним пророком, принадлежащим цепи пророчества, подтвержденной Кораном и хадисами²⁸. Они рассматривали Идриса как источник философии и дали ему почетное прозвание Абу-ль Хукама (Отец философов). Подобно Филону и некоторым более поздним греческим философам до них, а также многим европейским философам Ренессанса, мусульмане воспринимали пророчество как источник философии, подтверждая в исламской форме высказывание восточных неоплатоников о том, что «Платон был Моисеем в Аттической Греции». Известный арабский афоризм «философия исходит из прибежища пророчества» (йанба'у-ль хикма мин мишкат ан-нубувва) отдавался эхом в анналах исламской истории и ясно показывает, как сами исламские философы представляли себе взаимосвязь между философией и откровением.

Следует помнить, что аль-Хаким (Мудрый, из того же корня, что и хикма) является Именем Аллаха и одним из названий Корана. В частности, многие исламские философы считают, что 31 сура Корана, названная Лукман в честь пророка, широко известного как хакима, была ниспослана для того, чтобы увеличить значение хикма, которое (хикма) исламские философы отождествляют с истинной философией.

Эта сура начинается с символических букв «Алиф», «Лям», «Мим», за которыми сразу же следует аят: «Это откровения мудрого писания (китаб аль-хакима)» (пер. Пикталл), в котором непосредственно упоминается термин хакима. В 12 аяте этой же суры ниспослано: «Мы истинно даровали

Лукману мудрость (аль-хикма) [с наказом]: “Благодари Аллаха! Тот, кто благодарит, [делает это] только для самого себя. А если кто неблагодарен, то ведь Аллах не нуждается в нем, ибо Он – хвалимый”». В этом аяте хикма рассматривается как милость, за которую нужно быть благодарным, и эта истина подтверждается другим известным аятом: «Аллах дарует мудрость, кому захочет, а тот, кому дана мудрость, награжден великим благом. Но только разумные внемлют наставлению» (2: 269).

Имеется один хадис, который указывает на то, что Бог предложил пророчество и философию, или хикма, и Лукман выбрал хикма, которое не следует смешивать с медициной и другими отраслями традиционного хикма, а надлежит относить к чистой философии, которая имеет дело с Богом и конечными причинами вещей. Эти традиционные авторитеты также указывают на такие коранические аяты, как «И Он научит твоего ребенка Писанию (аль-китаб) и Мудрости (аль-хикма)» (3: 48) и «Помните то, что Я дарую вам из Писания и мудрости» (3: 81): китаб и хикма упоминаются вместе в нескольких местах. Они верят, что это сочетание подтверждает тот факт, что явленное Богом через откровение Он сделал доступным также и посредством хикма, которое достигается посредством ‘акль и само по себе является микрокосмическим отражением макрокосмической реальности, которая и есть инструмент откровения²⁹. На основе этой доктрины более поздние мусульманские философы, такие как Мулла Садра, развили сложную доктрину интеллекта в его связи с пророческим интеллектом и нисхождением Божественного Слова, т.е. Корана, опираясь в значительной мере на более ранние теории, восходящие к Ибн Сине и другим мусульманским перипатетикам. Все это

показывает, насколько тесно исламская философия идентифицировала себя с откровением в общем и Кораном в частности.

Исламские философы размышляли над содержанием Корана в целом, а также над отдельными его аятами. Это были аяты, многозначные по своей природе, с «неясным внешним значением» (муташабахат), на которые они обращали особое внимание. Определенные аяты они цитировали и комментировали чаще, чем другие, например, аят «Свет» (аят ан-нур) (24: 35), получивший истолкование еще в «Ишарат» Ибн Сины и толковавшийся многими более поздними авторами. Мулла Садра фактически посвятил этому аяту один из важнейших философских комментариев Корана, написанных когда-либо, под названием «Тафсир аят ан-нур»³⁰.

Западные исследователи исламской философии рассматривали ее как простое расширение греческой философии³¹ и только поэтому пренебрегали большей частью комментариев Корана, сделанных исламскими философами, хотя философские комментарии представляют собой важную категорию наряду с юридическими, филологическими, богословскими (калам) и суфийскими комментариями Корана. Первым крупным исламским философом, написавшим комментарий к Корану, был Ибн Сина, большинство комментариев которого сохранились³². Позже Сухраварди комментировал различные пассажи Священного Текста, как и несколько еще более поздних философов, например, Ибн Турка аль-Исфахани.

Важнейшие комментарии Корана были написаны Муллой Садра, чьи «Асрар аль-айат» и «Мафатих аль-гайб»³³ принадлежат к числу наиболее внушительных памятников исламской интеллектуальной традиции, хотя и до сих пор едва изученных на Запа-

де. Мулла Садра также посвятил один из своих главных трудов толкованию «Усул аль-кафи» аль-Кулайни, одного из основных шиитских сборников хадисов, содержащего высказывания как Пророка, так и Имамов. Вместе взятые, эти труды представляют собой самые основательные комментарии Корана и хадисов в исламской истории, хотя подобные труды не ограничиваются произведениями Муллы Садра. Самый обширный комментарий Корана, написанный за последние несколько десятилетий, «аль-Мизан», принадлежит перу ‘Аллама Табатабаи, который возродил учение исламской философии в Куме в Персии после Второй мировой войны и был ведущим философом нашего века. Его философские труды постепенно становятся известными всему миру.

Некоторые коранические темы господствовали в исламской философии на протяжении ее долгой истории и особенно в течение последнего периода, когда эта философия становится подлинной теософией в ее изначальном, а не искаженном смысле, теософией, относящейся непосредственно к арабскому термину аль-хикмат аль-илахийя (хикмат-и илахи на персидском языке). Разумеется, первостепенным является единство Божественного Принципа и в конечном счете Реальности как таковой, или таухид, – самая суть исламского послания. Исламские философы все были муваххидами, или последователями таухида, и видели в этом свете аутентичную философию. Они называли Пифагора и Платона, которые признавали единство Конечного Принципа, муваххидами, проявляя мало интереса к поздним, скептическим или агностическим, формам греческой и римской философии.

То, как исламские философы интерпретировали доктрину Единства, является самой сутью исламской фи-

лософии. Продолжала существовать напряженность между кораническим описанием Единства и тем, что мусульмане узнавали из греческих источников, напряжение, которое было превращено в синтез самого высокого интеллектуального порядка такими поздними философами, как Сухраварди и Мулла Садра³⁴. Однако все подходы, применявшиеся к этому предмету, начиная от аль-Кинди и до Муллы Али Занузи и Хаджи Муллы Хади Сабзивари в XIV/XIX веке и даже позже, определялись коранической доктриной Единства, столь ключевой для Ислама, которая оставалась господствующей и в некотором смысле направляла деятельность исламских философов.

Дополнением к коранической доктрине Единства является ясное утверждение в Коране о том, что Аллах дарует бытие и именно этот акт подтверждает все сущее. Например, мы видим это в аяте: «Его приказ, когда Он желает чего-нибудь, – только сказать ему: “Будь!” – и оно бывает (кун фа-йакун)» (36: 82). Интерес исламских философов к онтологии связан непосредственно с коранической доктриной, так как сама терминология исламской философии в этой области понимает под вуджуд в большей степени глагол или действие существования (esto), нежели существительное или состояние существования (esse). Если Ибн Сина был назван в первую очередь «философом бытия»³⁵ и разрабатывал онтологию, которая получила господствующее место в средневековой философии, то это не только благодаря тому, что он думал о сочинениях Аристотеля, но и благодаря коранической доктрине Единства в отношении акта существования. Результатом размышления над Кораном, соединенного с греческой мыслью, было то, что исламские философы развили доктрину Чистого Бытия,

которое стоит над цепью бытия и перемежается с ним, тогда как некоторые другие философы, например, значительная часть исмаилитов, считали Бога Высшим Бытием и отождествляли Его действие, или кораническое кун, с Бытием, которое в свою очередь рассматривалось как первопричина вселенной.

Только кораническая доктрина божественного сотворения и *creatio ex nihilo* вместе со всеми уровнями смыслов, которыми обладает *nihilo*³⁶, привели исламских философов к жесткому разделению между Богом как Чистым Бытием и существованием вселенной, что разрушило ту «монологичную глыбу» (*block without fissure*), которую представляла собой онтология Аристотеля. В Исламе вселенная всегда только возможна (*мумкин аль-вуджуд*), тогда как Бог необходимо существует (*ваджиб аль-вуджуд*), если пользоваться известным разделением Ибн Сины³⁷. Ни один исламский философ до этого не постулировал экзистенциальной преимущества между бытием сотворенных существ и Бытием Бога, и эта радикальная революция в понимании аристотелевой онтологии имеет корни в исламском учении о Боге и творении, как оно изложено в Коране и хадисах³⁸. Более того, это влияние значительно не только в случае тех, кто провозгласил доктрину *creatio ex nihilo* в ее обычном богословском смысле, но и для таких, как аль-Фараби и Ибн Сина, бывших сторонниками теории эманации, но, тем не менее, никогда не отрицавших фундаментальное разделение между бытием (*вуджуд*) мира и Бога.

Что касается всего вопроса о «новизне» или «извечности» этого мира, т.е. *худус* и *кыдам*, который занимал умы исламских мыслителей на протяжении последних двенадцати столетий и который связан с вопросом о возможности вселенной перед Бо-

жественным Принципом, то он не постижим вне учения Корана и хадисов. Конечно, считается фактом, что до возвышения Ислама христианские богословы и философы, такие как Иоанн Филопон, писали об этом и что мусульмане были знакомы с некоторыми из этих работ, особенно с трактатом Филопона против тезиса об извечности этого мира. Однако, если бы не кораническое учение о творении, эти христианские работы сыграли бы совершенно иную роль в исламской мысли. Мусульмане интересовались аргументами Филопона именно по причине своего собственного интереса к вопросу *худус* и *кыдам*, возникшему благодаря разногласиям между учением Корана и хадисов с одной стороны и греческим представлением о вневременной связи между миром и его Божественным Источником с другой.

Другой вопрос, представлявший большой интерес для исламских философов от аль-Кинди до Муллы Садр и его последователей, – это знание Бога о мире. Великие исламские философы, такие как аль-Фараби, Ибн Сина, Сухраварди, Ибн Рушд и Мулла Садр, предлагали различные точки зрения на этот предмет, хотя, как и в вопросе *худус* и *кыдам*, они постоянно подвергались критике и атакам со стороны мутакаллимов, особенно в вопросе о знании Богом частных предметов³⁹. Теперь этот вопрос вошел в исламскую философию непосредственно благодаря подчеркиванию в Коране знания Бога обо всех вещах, как это можно увидеть в следующих аятах: «И не скроется от Господа твоего ни одно [из ваших деяний], будь оно весом даже меньше пылинки, поскольку все [это записано] в книге ясной» (10: 62). Именно эта настойчивость Ислама в вопросе Божественного всеведения поместила проблему знания Бога о мире в центр интересов философов

и заставила исламскую философию, так же как и христианскую и иудейскую, развивать обширные философские теории, полностью отсутствующие в философской перспективе Греко-Александрийской античности. В этом контексте исламская доктрина «божественной науки» (аль-'ильм аль-лядуни) играет центральную роль как в фальсафа, так и в теоретическом суфизме, т.е. аль-ма'риффа.

Эта проблема тесно связана с философским значением самого откровения (аль-вахй). Ранние исламские философы, такие как Ибн Сина, стремились разработать теорию, во многом обращаясь к греческим теориям интеллекта и способностей души⁴⁰, но не только к ним. Более поздние исламские философы продолжали интересоваться данным вопросом и стремились объяснить в философской манере возможность нисхождения истины и ее восприятия с помощью знания, основанного на уверенности, но извлеченного из других источников, нежели чувства, разум и даже внутренний интеллект. Тем не менее, они указывали на соотношение между внутренним интеллектом и той объективной манифестацией Вселенского Интеллекта, или Логоса, которая является откровением. Хотя и используя некоторые понятия греческого происхождения, более поздние исламские философы, такие как Мулла Садра, черпали знания по этой проблеме из Корана и хадисов.

Обращаясь к сфере космологии, можно снова обнаружить постоянное присутствие коранических тем и некоторых хадисов. Достаточно поразмышлять над комментариями к «Аяту света» и «Престольному аяту» и использованием таких откровенно коранических символов, как Трон (аль-'арш), Пьедестал (аль-курси), свет небес и земли (нур ас-самавати ва-ль ард), ниша (мишкат) и многих

других коранических терминов, чтобы осознать важность Корана и хадисов в формировании космологии, с которой имеют дело в исламской философской традиции⁴¹. Также не следует забывать о космологическом значении ночного вознесения Пророка (аль-ми'радж), которое трактовали буквально очень многие философы, начиная с Ибн Сины. Центральный эпизод в жизни Пророка, со всеми его многочисленными смысловыми пластками, не только представлял большой интерес для суфиев, но и привлекал внимание многочисленных философов к его описанию, имеющемуся в некоторых аятах Корана и хадисах. Некоторые философы обратили внимание и на другие эпизоды космологического значения в жизни Пророка, такие как «Рассечение луны» (аш-шакк аль-камар), о котором персидский философ IX/XV века Ибн Турка Исфавани написал отдельный трактат⁴².

Тем не менее, ни в какой другой области исламской философии влияние Корана и хадисов не предстает настолько очевидным, как в эсхатологии, само понимание которой в авраамическом мире было чуждо философскому миру античности. Такие понятия, как божественное вмешательство, обозначающее конец истории, телесное воскрешение, различные эсхатологические события, Последний Суд и посмертные состояния, как они понимаются в Исламе или, если уж на то пошло, в христианстве, были чужды античной философии, хотя они ясно описаны в Коране и хадисах, как и в Библии и других христианских и иудейских религиозных источниках.

В своем философствовании исламские философы имели представление об этих решающих идеях, но более ранние из них были неспособны обеспечить философские доказательства исламским доктринам,

которые многие признавали, исходя из веры, но не могли доказать в контексте перипатетической философии. Мы сталкиваемся с такой ситуацией в случае с Ибн Синой, который в нескольких книгах, в том числе в «аш-Шифа», признается, что не может доказать телесное воскрешение, но принимает его на веру. Этот вопрос был одной из главных трех точек, наряду с принятием кыдам и неспособностью философов доказать знание Бога о частных предметах, за которые аль-Газали ругал Ибн Сину и обвинял его в кифре, т.е. неверии. Несколько столетий спустя на долю Муллы Садр-а выпало доказательство реальности телесного воскрешения с помощью «принципов трансцендентной философии» (аль-хикмат аль-мута'алийя), и он уже отругал и Ибн Сину, и аль-Газали за недостатки в трактовке данного предмета⁴³. Самую широкую трактовку эсхатологии (аль-ма'ад) во всех ее измерениях мы можем найти, вне всякого сомнения, в труде «Асфар» Муллы Садр-а.

Можно исследовать этот или другие его труды, посвященные данному предмету, как, например, «Аль-мабда' ва аль-ма'ад» и «Аль-хикмат аль-'аршийя», чтобы увериться в том, что автор полностью полагается на Коран и хадисы. Развитие им философского значения слова ма'ад в действительности в основе своей является герменевтикой исламских религиозных источников, в первую очередь Корана и хадисов. И это действительно не только в случае Муллы Садр-а. Можно заметить подобное отношение между философией и исламским откровением в сочинениях Муллы Мухсина Файд Кашани, Шаха Валиуллы из Дели, Муллы 'Абдаллаха Занузи, Хаджи Муллы Хади Сабзивари и других более поздних исламских философов, писавших о различных аспектах аль-ма'ад. И снова, раз уже был затронут вопрос эсхато-

логии, опора на Коран и хадисы была гораздо более велика в поздний период, как это можно проследить уже у Ибн Сины, который обращался к ней как в своих энциклопедических трудах, так и в личных трактатах, относящихся непосредственно к данному предмету, например, в «Аль-мабда' ва аль-ма'ад». В данном контексте следует заметить, что один из своих трактатов по эсхатологии он озаглавил как «Ар-Рисалят аль-адхавийя», образовав название от исламского религиозного термина, обозначающего Судный День.

Размышляя над историей исламской философии в ее связи с исламским откровением, можно обнаружить движение в направлении еще более тесного соединения философии с Кораном и хадисами с тех пор, как фальсафа была превращена в аль-хикмат аль-илихийя. Аль-Фараби и Ибн Сина, хоть и обращались ко многим темам из коранических источников, едва ли цитировали Коран напрямую в своих трудах. Тем временем, когда мы подходим к Сухраварди (VI/XII век), в его чисто философских трудах присутствуют ссылки на Коран и хадисы. Четыре века спустя сефевидские философы писали философские труды в форме комментариев к тексту Корана или какого-либо определенного хадиса. Эта тенденция имела продолжение и в последующие столетия не только в Персии, но и в Индии и Османском мире, включая Ирак.

Так как мы затронули Персию, с тех пор, как философия интегрировалась в шиитский интеллектуальный мир с VI/XIII века и далее, высказывания шиитских имамов стали играть еще большую роль, дополняя пророческие хадисы. Это особенно верно в отношении высказываний имамов Мухаммада аль-Бакира, Джа'фара ас-Садыка и Муссы аль-Казима, пятого, шестого и седьмого имамов двенадца-

теричного шиизма. Их высказывания стояли у истоков многих проблем, обсуждавшихся более поздними исламскими философами⁴⁴. Достаточно изучить такой монументальный, но не оконченный труд Муллы Садра, как «Шарх усуль аль-кафи», чтобы осознать философскую плодотворность многих высказываний имамов и их роль в более позднем философском размышлении и обсуждении.

Коран и хадисы вместе с высказываниями имамов, которые есть в некотором смысле расширение хадисов в шиитском мире, на протяжении столетий обеспечивали структуру и матрицу исламской философии и создали интеллектуальный и социальный климат, в котором философствовали исламские философы. Более того, они представили знание о начале, природе вещей, человечестве и его конечных целях и историю, над которой на протяжении веков размышляли и из которой извлекали смыслы исламские философы. Они также дали язык дискурса, который исламские философы делили вместе с оставшейся частью исламского сообщества⁴⁵. Без коранического откровения, разумеется, не было бы исламской цивилизации, и необходимо понимать, что не было бы также и исламской философии. Философская деятельность в исламском мире – это не повторение Греко-Александрийской философии на арабском языке, как это утверждалось некоторыми западными авторами и их мусульманскими приверженцами, философия, которая развивалась помимо Корана и хадисов. Наоборот, исламская философия является тем, чем она является, как раз благодаря тому, что она расцвела в мире, контуры которого определялись кораническим откровением.

Как мы утверждали в начале этой главы, исламская философия в своей сущности является «пророческой

философией», основанной на герменевтике Священного Текста, представляющего собой результат откровения, которое неразрывно связано с микрокосмическим интеллектом и которое единственно способно актуализировать способности интеллекта, дремлющие внутри нас. Исламская философия, если понимать ее в рамках этой традиции, также является раскрытием внутреннего значения Священного Текста, средством доступа к тому Хакика, которое упрятано во внутреннем измерении Корана. Исламская философия имеет дело с Единым, или Чистым, Бытием, вселенским бытием и всеми уровнями вселенской иерархии. Она имеет дело с человеком и его энтелехией, с космосом и конечным возвращением вещей к Богу. Такая интерпретация бытия есть ничто иное, как проникновение во внутренний смысл Корана, который сам по себе и «есть» бытие, Книга, размышление над которой дает ключ к пониманию тех объективных и субъективных уровней бытия, которые интересовали исламского философа на протяжении многих веков.

Более глубокое изучение исламской философии, всей ее тысячедвухсотлетней истории откроет нам роль Корана и хадисов в формировании, изложении и проблематике этой мощной философской традиции. Так же как и все мусульманские философы, начиная с аль-Кинди, знали Коран и хадисы, жили по ним, исламская философия провозгласила в веках свою внутреннюю связь с богооткровенными источниками Ислама, связь, которая стала еще более отчетливой по прошествии столетий, так как исламская философия по сути своей является философской герменевтикой Священного Текста, хотя и пользуется богатым философским наследием античности. Вот почему, будучи далеко не преходящей или чужеродной

стадий в истории исламской мысли, исламская философия оставалась на протяжении веков и остается вплоть до сегодняшнего дня одной из крупнейших интеллектуальных перспектив исламской цивилизации, прочно укорененной, как и все исламское, в Коране и хадисах.

Примечания:

1. Об употреблении слова хикма в Коране и хадисах см. С.Х. Наср, *Коран и хадисы как источник вдохновения исламской философии*, гл. II и далее.
2. 'аляйкя би-ль хикма фа инна-ль хайр би-ль хикма.
3. См. Мухйи ад-Дин Ибн 'Араби, *Мудрость пророков*, пер. Т.Бурхардта, с. 1–3 предисловия от пер. (Mubiyi al-Din Ibn al-Arabi, *The Wisdom of the Prophets*, trans. T.Burckhardt, trans. From French A. Culme-Seymour (Salisbury, 1975); М. Ходкевич, *Печать святых – Пророчество и святость в учении Ибн Араби*, пер. С.А.Шеррарда, Кембридж, 1993. С. 47–48 (M. Chodkiewicz, *The Seal of the Saints – Prophetism and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, trans. S.L.Sherrard (Cambridge, 1993): 47–8).
4. См. С. Хосейн Наср, *Фахр ад-Дин Рази* (S. Hossein Nasr, *Fabr al-Din Razi*) в М.М. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, I, (Wiesbaden, 1963), 645–8.
5. 'Абд ар-Раззак Лахиджи, ученик Муллы Садры в XI/XVII столетии, который был в большей степени богословом, чем философом, пишет в одном из своих трудов по каламу «Гаухар-мурад»: «Поскольку нам стало известно, что в постижении божественных наук и в других интеллектуальных вопросах интеллект обладает полной независимостью и не нуждается в том, чтобы в этих в вопросах полагаться на шариат и аргументы определенных принципов, относящихся к сущности существ таким образом, чтобы быть в соответствии с объективным миром посредством интеллектуальных доказательств и рассуждения... путь хукама (мн. число от хаким – «мудрый»), наука, постигаемая такими средствами, называется на языке ученых хикма. Она с необходимостью будет соответствовать истинному шариату, так как истина шариата объективно осмысливается через интеллектуальное доказательство» (Гаухар-Мурад, Тегеран, 1377; С. 17–18). Лахиджи, хотя и рассуждает как богослов, в данном тексте допускает, что хикма должна использоваться в интеллектуальной деятельности философов, а не мутакаллимов, что демонстрирует сдвиг в понимании этого термина со времен Фахр ад-Дина Рази.
6. По этой теме имеется достойный внимания материал, как на арабском языке, так и на европейских языках. См. 'Абд аль-Халим Махмуд, *Ат-тафкир аль-фальсафи фи-ль ислям* (Каур, 1964), с. 163–171; Мустафа 'Абд ар-Разик, *Тамхид ли-тарих аль-фальсафат аль-ислямийя* (Каур, 1959), гл. 3, с. 48; G.C. Anawati, "Philosophie medievale en terre d' Islam", *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 5 (1959): 175–236; S.H. Nasr, *The Meaning and Role of "Philosophy" in Islam*, *Studia Islamica*, 37 (1973): 57–80.
7. См. Christel Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie – Von der spaetantiken Einleitungs Literatur zur Arabischen Encyclopaedie* (Bern and New York, 1985): 86.
8. Это повторяется лишь с незначительным изменением в труде аль-Фараби «Аль джам' байн ра'й аль-хакимайн». Согласно Ибн Аби Усайбини, аль-Фараби даже написал трактат под названием «О слове философия» («Калам фи اسمي-ль фальсафа»), хотя многие сомневаются в том, что это был самостоятельный труд. См. S. Strouma, *Al-Farabi and Ma'ymonides on Christian Philosophical Tradition*, *Der Islam*, 68(2), (1991): 264; и *Aristoteles – Werk und Wirkung*, 2 ed., J. Weisner (Berlin, 1987).
9. Цит по Ahmed Fouad El-Ehwany, "Al-Kindi", in M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, I, (1963): 424.
10. *Китаб аль-хуруф*, под ред. М. Махди, Бейрут, 1969. С. 153–157.
11. *Китаб аль-джам' байн ра'й аль-хакимайн*, Хайдерабад, 1968. С. 36–37.
12. *Fontes sapientiae* ("Уюн ал-Никтаб"), ed. Abdurrahman Badawi (Cairo, 1954): 16.
13. *Китаб ат-тахсил*, под ред. М.Мутаххари, Тегеран, 1970. С. 3
14. *Раса'иль*, I, Каур, 1928. С. 23
15. См. Sayyid Hossein Nasr, *The Transcendent Philosophy of Sadr al-Din Shirazi* (Tehran, 1977).
16. См. его труд «Тальвихат» в H. Corbin (ed.), *Oeuvres philosophiques et mystiques*, I, (Tehran, 1976): 112–113.
17. См. S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, 1975): 63–64.
18. *Аль-асфар аль-арба'а*, под ред. Алламе Табатабаи, Тегеран, 1967. С. 20
19. Мулла Садра, *Аш-шавахид ар-рубубийя*, под ред. С. Дж. Аштияни, Мешхед, 1967.
20. См. Вступление к «Асфар» и Мохаммад Ходжави, *Лавами' аль-'арифин*, Тегеран, 1987. С. 18, где приводятся многие цитаты из Муллы Садры относительно взаимосвязи аутентичного хикма с откровением, духовной силой и святостью

Имамов (вилаят).

21. Внутри самого исламского мира ученые калама и некоторые другие из тех, кто противостоял исламской философии, на протяжении веков утверждали, что это была всего лишь греческая философия, которой они противопоставляли философию, или мудрость, полученную от веры (аль-хикмат аль-юнанийя против аль-хикмат аль-иманийя). Некоторые современные мусульманские ученые, пишущие на английском языке, противопоставляют мусульманское исламскому, считая, что мусульманское – это все то, что практиковалось и создавалось мусульманами, а исламское – это то, что извлечено непосредственно из исламского откровения. Многие эти ученые, которые происходят в основном из Пакистана и Индии, настаивают на том, чтобы исламскую философию называть мусульманской, как мы видим по названию известной работы под редакцией М.М. Шарифа «История мусульманской философии» (M.M. Sharif, *The History of Muslim Philosophy*). Если посмотреть несколько глубже на природу исламской философии с традиционной исламской точки зрения и принять во внимание всю ее историю, мы увидим, что это философия мусульманская и исламская одновременно, согласно вышеприведенным определениям этих терминов.

22. Будучи обвинен по определенному поводу в неверии, Ибн Сина ответил известным персидским четверостишием: «Не так-то легко и просто назвать меня еретиком / Нет веры в религию тверже, чем моя / Я уникальный человек на весь мир, и если я еретик, / То во всем мире не найдется ни единого мусульманина». Пер. С.Х. Барани, «Ибн Сина и Альберуни» (S. H. Barani, 'Ibn Sina and Alberuni', *Avicenna Commemoration Volume* (Calcutta, 1956): 8 (с некоторыми модификациями С.Х. Насра).

23. Этот термин был впервые использован А. Корбеном и мною в Н. Corbin, S.H. Nasr and O.Yahya, *Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris, 1964).

24. Мы говорим «почти» из-за одной или двух личностей, например, Мухаммада б. Закарийя ар-Рази, который отрицал необходимость откровения. Но даже в его случае имеет место отрицание необходимости откровения с целью получения конечного знания, а не отрицания самого существования откровения.

25. См. Н. Corbin, *op. cit.*, 26.

26. Термин «риваки», использовавшийся более поздними исламскими философами, не должен смешиваться с римскими стоиками, хотя он буквально и означает «стоик» (слово «ривак» попало в арабский язык через пехлеви и означает *stoa*).

27. См. Н. Corbin, *op. cit.*, 24.

28. Об исламском происхождении Гермеса и о герметических сочинениях в исламском мире см. L. Masignon, "Inventair de la Littérature hermetique arabe", appendix 3 in A.G. Festugiere, A.D. Nock, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, 4 vols (Paris, 1954–60); S.H. Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany, 1981): 102–119; F. Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schrifttums*, 4 (Leiden, 1974).

29. См. предисловие одного из ведущих современных традиционных философов Персии Абу-ль Хасана аш-Ша'рани к Сабзивари, Асрар аль-хикам (Тегеран, 1960): 3.

30. Ред., сост. предисл., пер. с перс. М. Хваджави (Тегеран, 1983).

31. Сочинения А. Корбена являются счастливым исключением.

32. См. M. Abdal Haq, *Ibn Sina's Interpretation of the Qur'an*, *The Islamic Quarterly*, 32 (1) (1988): 46–56.

33. Этот монументальный труд был составлен на арабском языке и переведен на персидский язык М. Хаджави, который в последние годы напечатал все коранические комментарии Муллы Сафра за последние несколько лет. Интересно, что персидский перевод, озаглавленный как «Турджума-йи мафатих аль-гайб» (Тегеран, 1979), включает также длинный обзор подъема философии и различных школ, сделанный Аятоллой Абиди-Шахруди, который осмысливает связь между исламской философией и Кораном в контексте традиционной исламской мысли.

34. См. I. Newton, *Allah Transcendent* (London, 1989). Здесь автор имеет дело с этой напряженностью, но смешивает данный предмет с некоторыми категориями современной европейской философии, не подходящими для него.

35. См. E. Gilson, *Avicenne et le point de depart de Duns Scot*, *Extrait des Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age* (Paris, 1927); M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 20–1 (1952); 290ff.

36. См. D. Burrell and McGinn (eds), *God and Creation* (Notre Dame, 1990): 246ff. О более эзотерическом значении *ex nihilo* в Исламе см. L. Schaya, *La Creation en Dieu* (Paris, 1983).

37. См. также Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993), chapter 12.

38. См. T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo, 1971).

39. Критика данного вопроса со стороны аль-Газали и Имама Фахр-ад-дина ар-Рази, как и критика худуд и кыдам, достаточно хорошо известна и будет рассмотрена ниже. Менее известна критика других богословов, которые продолжали критиковать философов за их отрицание возможности божественного знания о частных вещах, а не только об универсалиях.

40. См. F. Rahman, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy* (London, 1958), где им описаны и тща-

тельно проанализированы некоторые из этих теорий, правда с некоторой переоценкой греческого фактора и преуменьшением исламского взгляда на само откровение.

41. По этому вопросу см. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993); Nasr, "Islamic Cosmology", in *Islamic Civilization*, 4, ed. A.Y. Al-Hassan (Paris, forthcoming).

42. См. H. Corbin, *En Islam Iranien*, 3 (Paris, 1971): 233ff.

43. Мулла Садр рассматривал этот спор в нескольких своих трудах, особенно в «Глоссах теософии восточного озарения» (Хашийа 'аля хикмат аль-ширак). См. H. Corbin, "Le theme de la Resurrection chez Molla Sadra Shirazi (1050/1640) commentateur de Sobrawardi (587/1191)", in *Studies in Mysticism and Religion – Presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1967): 71–118.

44. Последний из них, 'Аллама Табатабаи, один из ведущих традиционных философов современной Персии, однажды провел исследование определенного количества философских проблем, волновавших ранних и поздних исламских философов. Как-то он рассказал нам, что, согласно его исследованию, имеется свыше 200 философских вопросов, разбиравшихся ранними исламскими философами и свыше 600 вопросов, разбиравшихся Муллой Садром и его последователями. Хотя сам он допускал, что такой подход был излишне количественным, он стал отображением протяженности экспансии сфер интереса исламской философии, экспансии, которую он приписывал почти полностью влиянию метафизических и философских высказываний шиитских имамов, которые стали еще больше интересовать исламских философов, как шиитов, так и суннитов, начиная со времени Насир-ад-Дина ат-Туси.

45. Коран и хадисы также непосредственно и глубоко повлияли на формирование исламского философского словаря на арабском языке, что относится к числу вопросов, которые мы не смогли рассмотреть в данной главе.