

Уон Сина. Уон Тудрайл. ас-Сухраварди

Повесть о Хаййе ибн Йакзане



Ислам: классика и современность

Ислам: классика и современность

Ибн Сина

Повесть о Хаййе ибн Йакзане

«Садра»

УДК 124.2:128
ББК 87.524.8

Сина И.

Повесть о Хаййе ибн Йакзане / И. Сина — «Садра», — (Ислам: классика и современность)

ISBN 978-5-906859-12-9

Настоящая книга представляет собой сборник комментированных научных переводов трех версий классического сюжета о Хаййе ибн Йакзане, принадлежащих Ибн Сине, ас-Сухраварди и Ибн Туфайлу. В них представлено три различных взгляда средневековых исламских философов на то, кем является человек. Влияние этих сочинений не ограничилось исключительно мусульманским миром, но распространилось и на европейскую литературу. Известна также версия этой истории, написанная на иврите. Настоящее издание снабжено научным предисловием и аналитическими статьями, данными в приложении. Книга предназначена для широкого круга читателей, интересующихся историей философии, культурой и литературой. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 124.2:128
ББК 87.524.8

ISBN 978-5-906859-12-9

© Сина И.
© Садра

Содержание

Трилогия философского пробуждения	6
Пробуждение Ибн Сины. Мудрость «Исцеления» и «Спасения»	11
Пробуждение ас-Сухраварди. Мудрость бунтовщика	13
Пробуждение Ибн Туфайла. Мудрость гармонии и справедливости	16
Конец ознакомительного фрагмента.	18

Ибн Сина (Авиценна), ас- Сухраварди, Ибн Туфайл Повесть о Хаййе ибн Йакзане

- © Фонд исследований исламской культуры, 2018
- © ООО «Садра», 2018
- © Российский университет дружбы народов, 2018
- © Сагадеев А.В., перевод на русский язык, комментарии (примечания). 2018
- © Аль-Джанаби М.М.Т., вступит. статья, 2018
- © Никитенко Е.Л., перевод на русский язык, 2018
- © Нофал Ф.О., перевод на русский язык, 2018

Трилогия философского пробуждения

У вечной мелодии бытия нет никакой связи с людскими голосами, разве что случайно мы обнаруживаем в них ее зов, когда человек пытается создать идеальную гармонию, или музыку разума, духа и тела. И это – единственная мелодия, которая способна постепенно подняться до уровня интуитивного познания.

Интуитивное познание отражает опыт народов и цивилизаций в рамках их исторического развития и в соответствии с их критериями истины. Это позволяет проследить поиск мелодии бытия и ее звуков в скрытых и явных усилиях, направленных на достижение гармонии с природой, как происходит в китайских учениях о дао, в стремлении буддийской философии обогатить ценность и смысл нирваны применительно к духу и телу, в усилиях греков, устремленных к утверждению сущности философии как любви к мудрости, то есть поиска духовного в работе разума. Отсюда и концепция необходимости согласия духа и тела и ее девиз: «Здоровый ум в здоровом теле».

Таким образом, можно заметить, что музыка разума породила математику пифагорейцев в той же мере, в какой математика произвела упражнения духа и тела как один из древнегреческих образцов достижения мудрости. То же самое можно сказать и об исламской культуре, выстроившей собственную систему мудрости, вдохновляясь богатым самобытным опытом.

История народов и культур формирует различные образы, а также виды и степени мудрости, однако вместе они стремятся обеспечить незримую согласованность между сердцем и разумом, способствующую появлению музыки разума. Здесь сокрыта загадка творчества и его потаенной способности, ограниченной не правилами логики, а лишь пределами интуиции. В этом и заключается парадокс и тайна интуитивного познания.

Познание истины кажется очевидным, когда мы рассматриваем его, исходя из критериев логики, здравого смысла и традиций научного анализа. Все это – необходимые составляющие всякого дискурсивного познания. Но оно оказывается ограниченным в состоянии изумления и растерянности, или когда человек поднимается до уровня интуиции, что обычно превращает разгадку тайн бытия в тайну познания. Здесь кроется противоречие между глубоким познанием, содержанием реальной философии с одной стороны и жизнью согласно критериям истины и ценности с точки зрения достижения состояния интуиции – с другой. Оттого плоды ее одновременно и легкие, и трудные, и ясные, и таинственные, и явные, и скрытые, и исключительные, и универсальные, и этнически обусловленные, и всеобъемлющие, и, кроме того, этические и гуманистические. И абсолютно во всем содержатся различные проявления и степени поиска достоверности или истинной уверенности.

Состояние интуитивного познания-одновременно и легкое, и трудное, поскольку в нем содержится то, что возбуждает радость сердца, тающего от изумления и растерянности, и то, что вызывает печаль разума, сталкивающегося с трудностью выражения интуитивных открытий средствами логического языка. Точно также оно – одновременно ясное и таинственное по причине совмещения в нем и явного обнаружения, и неясности. Состояние интуитивного познания – и явное, и скрытое, ибо представляет собой исторический опыт личностей, общностей и народов. Оно состояние исключительное и универсальное, так как оно представляет собой некий самобытный опыт, который поднимается в своих лучших образцах на универсальный уровень благодаря присутствию в нем определенной толики возвышенного индивидуализма. Это состояние и этническое, и всеобъемлющее, поскольку раздвигает рамки исторического и духовного опыта отдельных народов и пребывает в пределах мудрости всей человеческой культуры. Оно также этическое и гуманистическое, поскольку в нем содержится стремление к единству и к реализации опыта теоретического и практического разума в соответствии с критериями и ценностями возвышенного духа.

Рациональный опыт вовсе не обязательно гуманистичен, равно как и светскость не обязательно нравственна. Что касается мудрости, то она единственная в состоянии сформулировать действительный способ освобождения человечества от того, что суфии называют рабством, зависимостью от мирского и преходящего. Иначе говоря, речь идет о том, чтобы увидеть путь к освобождению от всего, что не имеет отношения к истине. Неудивительно, что мудрость подобна мысли действия или единству знания и действия. Это единственное средство достижения истинной достоверности или истинной уверенности, когда достоверность вновь становится способом действия или критерием постоянного испытания человеческой воли путем развития и улучшения ее составляющих в свете фактической, реальной истории культуры. Данного состояния философское творчество достигает в момент, когда его послания становятся настольной книгой или «наилучшим собеседником и спутником», как их принято называть в арабо-мусульманской культуре, то есть книгой человеческого духа и тела, в смысле ее способности отвечать устремлениям, самым сокровенным помыслам и желаниям сменяющих друг друга поколений и культур.

Соответствие и совпадение устремлений не могут быть постоянными без достижения уровня мудрости, то есть преодоления ограниченного историческими рамками разума народов и цивилизаций, и без подъема на уровень общечеловеческой культуры. Такое преодоление имеет разные формы, а задача его состоит в поиске смысла метаморфоз бытия и небытия. Это единственная компенсация для мудрости всякий раз, когда она оказывается не в состоянии быть руководящим принципом бытия. Притом именно мудрость содержит ценности гармонии. Воплощение данных ценностей остается частью задачи обоснования системы идеала и долга. Описываемая система пребывает по ту сторону реальной истории, но в то же время представляет реальную историю через отрицание софизмов разума и языка, как, например, в высказывании, что человек любит искусство, потому что он – искусственный. Это – софистика, опыт которой присутствует и в исламской культуре, поскольку к ней прибегали различные школы богословия.

Проблема неизменности и изменяемости природы является предметом постоянных дискуссий в арабо-мусульманской философии. Мутазилиты¹, например, исходя из своей основополагающей мысли о свободе воли, приложили много усилий для обоснования значения изменяемости природы и ее необходимости для того, чтобы освободить человека из жестких оков природных инстинктов. В то же самое время их оппоненты приводили различные доводы, например, софизм «природы», ради опровержения взглядов мутазилитов. Известен забавный рассказ о том, что один из противников мутазилитов пришел на собрание с мышью в кармане, подождал начала дискуссии вокруг проблемы неизменности и изменяемости природы и выпустил зверька на молитвенный коврик. Кошка халифа, обученная внимать хозяину, бросилась гоняться за мышью. И оппонент мутазилитов сказал: «Как вы видите, неизменность природы одолевает изменяемость, вопреки тому, что говорят мутазилиты». Данный аргумент справедлив лишь для «дурной природы» и коварного разума, так как рациональность мутазилитов – исследование наивысшего порядка бытия или того, что повелевает разумом и осознается в моральном единстве в единобожии и справедливости. Для мутазилитов сущее есть разумное и умопостигаемое. Ашариты² возражали им, выдвигая мысль, что должное есть разумное и умопостигаемое, и что сущее и должное – не одно и то же. Разум не может решить эту проблему, так же как не может и умалить ее противоречивого характера. Решить ее можно исключительно путем перевода на уровень мудрости в смысле рассмотрения единства противоположностей с

¹ Мутазилиты (*араб.* – отделившиеся, обособившиеся) – представители первой крупной школы в мусульманской «спекулятивной теологии» (калам), процветавшей в первой половине IX в.

² Ашариты – представители одного из основных направлений мусульманской «спекулятивной теологии» (калам), последователи учения ал-Ашари (ум. 941), в более взвешенной форме продолжавшие рационализм мутазилитов.

точки зрения Абсолюта. По словам одного суфия³, он «познал Бога, увидев в Нем единство противоположностей».

Великая мысль! Но она запутана и сложна в плане осуществления, когда происходит ее перенос в суровую реальность жизни и истории, полной ошибок и преступлений. Невозможно представить, что эта мысль – из области самонадеянных мечтаний, что она представляет собой всего лишь некий экстракт из правил школьной логики и мертвой традиции, почерпнутой из опыта предшественников. Все потому, что она постоянно поверяется человеческим сердцем, в наиболее законченном виде реализуясь в обращении к истине человека, то есть к изначальной его природе с точки зрения ее сущностной «оности». Это обращение, которое можно ощутить в различных простых и естественных проявлениях бытия: в смехе и плаче матерей, в игре и печали детей, в переходе от отчаяния к надежде, от горя к счастью, из изгоев в героев, то есть в любом проявлении жизни, оказывающем воздействие на чувства, разум и совесть. Неудивительно, что символ гармонии, который воплощает цветок лотоса, завораживает больше, чем пирамиды Египта, а выражение «О, моя маленькая роза!», рождающееся в сердце и отражающееся в глазах влюбленных, обладает большим воздействием на чувства, разум и инстинкт, чем небоскрёбы. Первый случай представляет собой выражение вечной жизни в идеальном соединении аромата и цвета, самый образцовый способ претворения музыки бытия или того, что не похоже ни на одну вещь, как сказали как-то «Ихван ас-Сафа'»⁴. Во втором случае мы имеем дело с чрезмерным восхищением, при котором сердце аристократа не чувствует мучений раба и отчуждения труженников.

И все же мысль о познании бога как выражения единства противоположностей остается частью проблемы противоречивых метаморфоз бытия человечества или, иначе говоря, дилеммы бытия и небытия, жизни и смерти. В равной мере это проблема чувства и разума, тела и духа. И в то же время – проблема, которая не перестает вызывать искреннее желание преодоления пропасти, поглощающей временное существование людей. Новым поколениям мыслителей остается только бесконечно биться над решением этой проблемы. И здесь также таится источник вечного наслаждения, побуждающего к воображению и творчеству, к которым мы неизбежно приходим, испытывая потребность в поиске вечной ценности или в пробуждении. Пробуждение позволяет нам всмотреться в мир порока и разрушения глазами, полными слез, и с радостными сердцами. Через него происходит утверждение интеллектуальных и нравственных координат мудрости.

Философские повести «Хайй ибн Йакзан» (Живой, сын Бодрствующего) созданы в рамках данного дискурса и до сих пор являют собой особое выражение усилий по утверждению интеллектуальных и нравственных координат мудрости и попыток обоснования ценности и смысла вечного пробуждения как истины мудрости. Конечной точкой пути вечного пробуждения является не что иное, как вечная жизнь. Для нее нет иного истинного критерия, кроме мудрости в качестве создателя смысла. Бесконечность во времени и есть смысл. И нет у этого смысла иного бытия, кроме как порожденного сильной любовью к нему, то есть усилиями ради постижения великих истин. Это особенность всякого поиска такого рода, ведь подобные усилия содержат в себе в равной мере согласованность и сплетение индивидуальных устремлений творческих личностей и всей культуры в целом.

³ Суфии – представители суфизма (*ат-такаввуф*), мистико-аскетического течения в исламе. Слово «суфий» восходит к арабскому слову «суф» (грубая шерсть). Суфиями первоначально называли тех мусульманских мистиков, которые носили одежду из грубой шерсти как символ самоотречения и покаяния. Основными составляющими суфизма принято считать аскетизм, подвижничество и мистицизм. Как широкое идейное течение суфизм охватил литературу (поэзию), искусство (музыку), философию, историю и народную культуру. Принцип «универсальности» был одним из основных в суфизме.

⁴ Ихван ас-Сафа' («Братья чистоты») – действовавшее на Ближнем Востоке в X в. близкое к исмаилизму тайное научно-философское сообщество, от имени которого был написан 51 трактат, образовавший энциклопедию *Раса'ил ихван ас-сафа' ва хуллаи ал-вафа'*.

Повесть «Хайй ибн Йакзан» в течение длительного времени обладает сильным воздействием и сохраняет свою оригинальность. Данное произведение вдохновляло и привлекало самые несхожие личности, происходящие из разных жизненных, исторических и географических условий. Все они вдохновлялись тайным зовом мудрости. Уникальный случай, не имевший прецедента в исламской культуре ни до ни после. Таким образом, мы можем говорить об уникальном случае реализации одного из восхитительных образцов философского пробуждения. Его предпосылки проявлялись в поступательном движении исламской культуры. Что касается его внешних форм, то они воплощали в себе различные культуры прошлых эпох, особенно древнегреческую культуру. С формальной точки зрения повесть «Хайй ибн Йакзан» в том виде, как ее изложил Ибн Туфайл, содержит отголоски древнегреческих источников. Например, в рассказе «Идол, царь и его дочь» мы обнаруживаем вариант одного из древних сказаний об Александре Македонском⁵. Справедливо такое утверждение и в отношении рассказа «Саламан и Абсаль», переведенного с древнегреческого языка на арабский Хунайном ибн Исхаком⁶.

Некоторые мотивы сказаний в «Хайй ибн Йакзан» указывают на исторический процесс создания мифов, имевших хождение в средиземноморском ареале. Фольклорно-мифологическая общность такого рода широко распространена в данный период. В качестве примера можно привести рассказ о том, как был выброшен в море маленький Муса (пророк Моисей), подобранный египетским фараоном, как и многие схожие примеры в «Тысяче и одной ночи» и в прекрасных народных сказках. Но наиболее совершенная философская и литературная форма этой сказки-утопии представлена в произведении Ибн Туфайла, являющем собой исторический и культурный итог данной традиции. Ее окончательный вид был закреплен Ибн Синой, превратившим рассказ «Хайй ибн Йакзан» в символ философского пробуждения как великой мудрости.

Название повести «Хайй ибн Йакзан» воплощает в первую очередь единство истории ислама и исламской культуры в их поисках мудрости. В самом названии соединились составляющие этих поисков, основанных на постоянном и сосредоточенном историческом размыш-

⁵ В притче говорится о том, что когда Александр Великий захватил один из островов, он увидел в святилище острова статую, на пьедестале которой были выбиты какие-то слова на древнем языке. Заинтересовавшись, Алесандр велел жрецам перевести ему надпись. Там была рассказана история о дочери правителя (царя), бросившей своего незаконнорожденного сына в морскую пучину. Этот ребенок не погиб. Волны вынесли его на берег некоего острова, где малыша нашла антилопа и выкормила его своим молоком. Ребенок рос, и однажды к берегу острова причалил корабль, с борта которого сошел незнакомец. Этот незнакомец увидел юношу, не знавшего никаких наук и ремесел, и стал учить его всему, что знал сам. Волею судеб незнакомец был родным отцом бедного юноши, но не знал о том. Впав в немилость у правителя – отца девушки, он вынужден был покинуть родные берега и бежать в поисках укрытия. Так их свела судьба, и остров они покинули вместе, но не дано было им узнать о своем родстве.

⁶ Притча о Саламане и Абсале является отражением одного из древнегреческих мифов. В ней рассказывается о двух братьях: старшем, которого звали Саламан, и младшем – Абсале. Абсаль с раннего детства воспитывался во дворце своего старшего брата, который был царем некоего государства. Вырос он умным, честным, доблестным и прекрасным. Влюбилась в него жена Саламана, забыв стыд и честь свою. Дабы приблизить его к себе и видеть его ежечасно, она уговорила своего мужа сделать Абсаль воспитателем своих детей, которые были ему родными племянниками. И было так. Стала она оказывать ему знаки внимания и любви и были они столь откровенны, что устыдился Абсаль ее поведения. Тогда царица просила своего мужа отдать в жены Абсалу свою сестру, дабы прочнее связать семью родственными узами. Но в брачную ночь она заняла место своей сестры и только молния небесная открыла Абсалу ее обман и спасла его от греха. Избегая домогательств царицы, Абсаль уговорил своего брата-царя поставить его во главе войска и отправить на завоевание новых царств. Став героем, Абсаль вновь появился во дворце Саламана. Думал он, что царица забыла его, но страсть ее горела с прежней силой. Убедившись, что не может она склонить его к прелюбодейству, подговорила царица многих военачальников предать его на поле битвы. И был предан Абсаль. Покрытого множеством ран, брошенного на поле битвы беспомощного юношу укрыла самка дикого зверя. Молока, которым кормила она детей своих, хватило и Абсалу, чтобы не умереть от голода. Зализала она раны его, и он выздоровел и вернулся во дворец своего брата. Узнав о предательстве полководцев, Саламан пришел в ярость и велел казнить их всех. Тогда коварная царица подкупила повара, отравившего трапезу Абсаль. Абсаль умер. Саламан был безутешен. Он уединился в покоях своих и предавался грусти. Однажды ночью бог внял его мольбам и открыл ему тайну жизни и смерти Абсаль, оставшегося чистым перед братом своим, и коварство жены ужаснуло Саламана. И воздал он жене своей и повару ее то же, что сделали они с Абсалем.

лении над метаморфозами бытия и небытия, предстающими в качестве сущностной проблемы для всякого глубокого и основательного философствования. Мусульманская мысль была крайне сосредоточена на вопросе жизни и смерти в силу парадигмального значения коранического айата-стиха, который мусульмане повторяют, когда предают земле своих умерших близких: «Аллах – нет божества, кроме Него, живого, сущего; не овладевает Им ни дремота, ни сон»⁷. Иными словами, здесь речь идет о появлении и проявлении «живого, сущего», то есть неспящего и бодрствующего в своем видении конечности тела и его предания бренной земле. Это форма, в которой отражаются связь эмпирического и метафизического и их значение относительно смысла и достоверной очевидности. Смерть – достоверная очевидность, более того, это единственная достоверная очевидность. В то же самое время она более всего вызывает сомнение. В этом состоит парадоксальность смерти, которая делает жизнь областью мучительного сомнения, но и утверждения достоверной очевидности. И в этом-парадокс, возбуждающий разум и сердце и не перестающий таить в себе соблазн тайной связи радости культуры и ее безумия.

Ибн Сина написал *«Хайй ибн Йакзан»* уже после того, как исламская культура проделала гигантские шаги по пути исторических перемен в рамках своего существования в планетарном масштабе. Поэтому осмысление реальности протекало уже исключительно в соответствии с особыми критериями этой культуры. Мусульманскую культуру в целом можно рассматривать как результат кросскультурного взаимодействия различных цивилизаций. Играло свою роль и взаимовлияние, «смешение» различных традиций в рамках исламской культуры (древнегреческой, персидской, индийской, китайской, а также древнеегипетской и культуры Междуречья в качестве дополнения к самобытному наследию мусульманской традиции). Все это сплавлялось в горниле исламской культуры и ее духовных оснований в ходе размышлений над смыслом бытия и ценностью мудрости. Погружаясь в подобные раздумья, философ обычно осмысляет разрозненные проявления смерти во власти, традиции, поклонении, низости, невежестве и упадке. Отсюда и интерес «пробуждающейся жизни» к противопоставлению с различными проявлениями смерти.

Повесть *«Хайй ибн Йакзан»* – это повествование об оптимистическом философском размышлении и интуиции интеллектуальной и практической мудрости, которые мы обнаруживаем в личной биографии Ибн Сины, ас-Сухраварди ал-Мактула и Ибн Туфайла, то есть тех, в чьей жизни и судьбе отразились дух культуры и усилия по утверждению мудрости.

⁷ Коран, 2:256 (255), в пер. Крачковского И.

Пробуждение Ибн Сины. Мудрость «Исцеления» и «Спасения»

Полное имя Ибн Сины – Абу ‘Али ал-Хусайн ибн Абдаллах ибн Али (980-1036). Его отец был родом из Балха, мать – из селения близ Бухары. Ибн Сина вырос в семье, в которой культивировалась любовь к знанию, науке и политике и приверженность к исмаилитской религиозно-философской мысли. Несмотря на признание самого Ибн Сины, что он не усвоил все то, что говорили его отец и братья о преимуществе исмаилитской мысли, на него оказали влияние ее суровая умственная и эзотерическая духовная устремленность и политическая направленность. Он не отвергал полностью и опровержения исмаилитской мысли как таковой, что указывает на его раннюю интеллектуальную независимость и присущую ему от природы свободу в поисках истины. Это отчетливо проявилось еще в детстве, так как он смог очень рано целиком посвятить себя философским поискам, ознакомившись предварительно с основами наук (арабского языка, корановедения, мусульманского права и литературы). На их базе сформировался личностный облик Ибн Сины – образцового примера возвышенной индивидуальности в поиске истины и обоснования мыслей.

Рассказывая о себе, мыслитель указывает на свое раннее увлечение философией и основательное усвоение различных наук. Ибн Сина пишет в связи с этим об одном из ранних периодов своей жизни, когда он уединился для изучения философии еще до достижения им восемнадцати лет: «Затем я в течение полутора лет всецело отдавался усвоению знания и чтению книг, основательно занимаясь чтением трудов по логике и остальным отраслям философии. В этот период ни одну ночь я не спал полноценно и не провел ни дня за другим занятием. Для каждого довода я рассматривал самые надежные логические суждения, располагал их в определенном порядке, затем обращался к тому, что могло дать результат, соблюдал условия всех суждений с тем, чтобы мне раскрылась истина по данному вопросу. И всякий раз, когда я пребывал в замешательстве и не добивался успеха путем среднего суждения в умозаключении, то шел в мечеть, совершал молитву и молил Творца, чтобы мне раскрылась суть запутанной проблемы и облегчилась трудность»⁸. Это состояние указывает на полное погружение в исследование, на чередование растерянности и открытия, которые сопутствовали ему в течение всей жизни. Вот что пишет Ибн Сина о заключительном периоде своей деятельности: «Я возвращался поздним вечером в свой дом, неся перед собой лампу. Затем приступал к чтению и написанию книги. Как только меня одолевал сон или я чувствовал слабость, то брал кубок с вином и восстанавливал свои силы. Затем я возвращался к чтению. И всякий раз, когда мной ненадолго овладевал сон, во сне я видел ответы на свои вопросы, так что суть многих из них прояснилась для меня именно во сне»⁹.

Иными словами, жизнь Ибн Сины была творчеством в состоянии бодрствования и во сне, которое сопутствует необходимости поиска истины до тех пор, пока не будет достигнуто состояние достоверной уверенности. Такими были его первые непростые отношения с философией, сопряженные с особенными мучениями. Сложности, которые он испытал, знакомясь с трудами Аристотеля – одно из красноречивых тому свидетельств. До нас дошел рассказ о том, как Ибн Сина читал трактат Аристотеля «Метафизика» и не мог понять его сути. Он прочитал произведение примерно сорок раз, но безрезультатно. Мыслитель отчаялся в возможности усвоить философское знание, пока случайно не обрел комментарий ал-Фараби к трактату Аристотеля. Вот поучительный рассказ, который приводит Ибн Сина в связи с этим: «Однажды во время предвечерней молитвы я пришел к торговцам рукописями. В руках посредника был том сочи-

⁸ *Ибн Аби Усаиби* 'а. 'Уйун ал-анбийа' фи табакат ал-атыбба'. Бейрут: Дар ас-сакафа, б.г. Т. 3, с. 4–5.

⁹ *Ибн Аби Усаиби* 'а. 'Уйун ал-анбийа'... Т. 3, с. 5.

нения, который он продавал. Торговец показал его, а я вернул книгу обратно жестом раздосадованного человека, полагая, что для меня нет пользы от этого знания. Он сказал мне: «Купи у меня эту книгу, она не дорогая, я продам ее тебе за три дирхема, ее хозяин нуждается в деньгах». Я купил ее. Она оказалась сочинением Абу Насра ал-Фараби с разъяснением целей книги Аристотеля «Метафизика». Я вернулся домой и спешно принялся за чтение. И тогда мне стали ясны цели этой книги, поскольку она протекала между физикой и метафизикой, так как он занимался различными областями философии и естествознания, а также состоял на службе у правителей и султанов. Более того, в какой-то момент он занимал должность визиря при дворе правителя Шамса ад-Давла». Из-за бунта солдат мыслитель подвергся тюремному заключению, конфискации всего имущества и угрозе смертной казни по требованию бунтовщиков, хотя впоследствии казнь заменили ссылкой. Это и позволяет сказать, что жизнь его «протекала между физикой и метафизикой». Он обращался в равной мере и к науке, и к практической деятельности, наслаждаясь при этом и радостями земного мира в соответствии с силами духа и тела. Последнее описал его последователь аш-Шахразури: «Шейх был полон сил. Из всех его чувственных влечений самым мощным было стремление к плотскому совокуплению». Это замечание приоткрывает завесу тайны его личности и деятельности, сочетавшей самоотверженную работу в разных областях жизни и науки, постоянное перемещение между правителями и народом и соединение в себе физики и метафизики в качестве врачевателя духа и тела. Своеобразную иллюстрацию к сложной и многогранной судьбе ученого мы находим в самых известных его сочинениях «Исцеление» и «Спасение», хотя они и не избавили его от телесных болезней и губительных для духа моментов. Итогом стал тяжелый недуг, поразивший его к концу жизни, от которого он неустанно пытался излечить себя самостоятельно. Тем не менее на излете своих скитаний Ибн Сина предстал перед лицом смерти преисполненным своей знаменитой силы духа. Нам известно из исторических хроник и жизнеописаний, что город Хамадан был последним его пристанищем. Почувствовав, что теряет силы, и поняв, что их не хватает, чтобы отвести от себя болезнь, он оставил попытки лечения и принялся произносить слова: «Устроитель, который заботился о моем теле, больше не способен к призрению, и сейчас лечение не поможет». Говорят, что причиной его смерти было отравление большой дозой опиума, который подсыпали ему в пищу слуги, проявившие вероломство из желания избавиться от хозяина и завладеть его имуществом. Но кто бы ни замыслил этот трагический конец, смерть Ибн Сины все еще остается как в памяти культуры, так и в воспоминаниях недругов. Один поэт сказал: «Я видел, как Ибн Сина враждовал с людьми // И умер в заключении самой презренной смертью // И не исцелился от болезни с помощью “Исцеления” // И не спасся от смерти с помощью “Спасения”!»

Он имел в виду книги «Исцеление» и «Спасение». Этот вид злорадства свойственен людям с недалеким умом. Что касается истины Ибн Сины, то она заключается в единстве его личности и практического и научного творчества, объединявших задачу исцеления тела и спасения души в форме достижения общечеловеческой мудрости. И послание «Хайй ибн Йакзан» есть не что иное, как пример вечного диалога между разумом и инстинктом. Диалога, с помощью которого он старался обосновать задачу исцеления и спасения под руководством разума как главного устроителя всего сущего.

Ибн Сина написал свое маленькое знаковое послание, будучи в тюрьме. Сквозь зарешеченное окошко крепости он старался увидеть соблазнительную надежду, которая всегда сопутствует отважным умам на крутых поворотах жизни. Неудивительно, что философ пришел к одной из самых глубоких мыслей, над которой бился на каждом этапе своей жизни и деятельности. Он сказал, что все, что ему трудно обосновать аргументом, можно отнести к области возможного, и тогда надежда и действие станут чем-то единым, сольются в вечном пробуждении, как это произошло в его послании «Хайй ибн Йакзан».

Пробуждение ас-Сухраварди. Мудрость бунтовщика

Ас-Сухраварди, Абу ал-Футух Йахья ибн Хабаши ибн Амирик родился в 1150 году в селении Сухравард в горной местности области Фарс в Северо-Западном Иране. Умер (возможно, отравлен) в 1191 в г. Халеб (Алеппо). Первоначальное обучение получил у шейха Мадж ад-Дина ал-Джили. С раннего возраста он увлекся философией. Благодаря книгам Ибн Сины и сочинениям суфийских авторов в нем пробудился интерес к различным философским традициям и религиям, что свидетельствует об уровне его духовного и интеллектуального развития. Это развитие нашло выражение и в его страсти к путешествиям, в стремлении выйти за географические рамки и пределы традиционного окружения: вся его жизнь превратилась в бесконечное путешествие ради познания и встречи со своей судьбой в процессе этого познания. На это он указывает в одном из своих посланий: «Тридцать лет и более из своей жизни я провел в путешествиях, исследованиях и поиске сотоварища в изучении наук». Путешествия сформировали его свободную личность и ее открытые духовные горизонты наряду с готовностью пренебречь консервативными традициями. Один из современников ас-Сухраварди сказал об этих его качествах: «Как умен и красноречив этот юноша! Но я опасюсь за него из-за его слишком большого безрассудства и почти полного отсутствия осторожности, ведь они могут стать причиной его гибели». В то же время Ибн Аби Усаиби'а сказал о нем следующее: «Он (ас-Сухраварди) был уникальным человеком своей эпохи в области правовых дисциплин, сведущим во всех философских науках, знатоком основ мусульманского права, очень умным, одаренным от природы и красноречивым человеком. Его знание превышало его разум». Оценка была бы еще более высокой, если бы жизнь ас-Сухраварди не оборвалась так рано. Цели, жизненный путь и усилия философа подчинялись его жажде поиска истины, что сделало его странником, пребывающим в вечном изгнании. Неудивительно, что один из его трактатов, содержащий комментарий к повести «Хайй ибн Йакзан», называется «Повесть о западной чужбине».

Великие умы всегда ощущают себя чуждыми без отчуждения, сторонними без отстранения. Но обычным людям не дано понять этой чуждости и этой отстраненности как способов самосовершенствования. Данную особенность описал последователь ас-Сухраварди аш-Шах-разури в своей книге «Нузхат ал-арвах» (Отрада душ). Он отмечает, что мыслитель был высокого роста, заплетал волосы и бороду, был склонен к мистическим радениям. Он выказывал глубокое презрение ко всякому проявлению власти и богатства. Философ одевался в манере, которую многие считали вызывающей. Один из его современников вспоминал о поучительном случае, имевшем место во время их совместного посещения мечети Миарвин. Ас-Сухраварди был одет в короткую синюю стеганную *джуббу*¹⁰, на голове у него была высокая шапочка, а на ногах – сандалии. Когда рассказчика увидел кто-то из друзей, то приблизился и сказал: «Ходи с кем угодно, только не с этим погонщиком ослов!» На что тот ответил: «Замолчи! Это “Владыка Времени” Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди!» Человек удивился, посерьезнел и удалился.

В другом рассказе мы встречаем ас-Сухраварди в черном головном уборе. Какой-то человек подошел и заговорил с ним, хотя ас-Сухраварди в это время мысленно пребывал в ином мире: «Ты бы надел что-нибудь другое, а не этот черный головной убор». Ас-Сухраварди трижды произнес: «Испачкается» – и трижды услышал в ответ: «Почистишь его!» Тогда Ас-Сухраварди сказал: «Я живу не для чистки одежды. У меня есть более важное дело»¹¹.

В этом рассказе в какой-то мере отражаются его непокорность и цельность личности, интеллектуальное и практическое совершенство, как внешнее, так и внутреннее. Идеал этот нашел отражение в его идее «божественного мудреца». По мысли ас-Сухраварди, «божествен-

¹⁰ Верхняя одежда с длинными рукавами.

¹¹ Ал-Казвини. Асар ал-билад ва ахбар ал-'уббад. С. 394.

ный мудрец – тот, чье тело становится как платье, которое он иногда снимает, а иногда надевает на себя. Человек не будет считаться мудрецом, пока не познает священное опьянение и не снимет и вновь не наденет свое тело как платье. Тогда, если он пожелает, то вознесется к свету или же явится в любом образе, в каком захочет. Что касается способности к подобному перевоплощению, то ее он обретет благодаря озаряющему его свету. Разве ты не видишь, что раскаленное железо из-за того, что на него воздействовал огонь, уподобляется огню, излучает свет и горит? Душа есть сущность святости, так как подвергается воздействию света и облачается в одежды восхода солнца. Она испытывает влияние и сама воздействует, подает знаки и прибегает к воображению, в результате чего рождается нечто новое. Шарлатаны совершают мошенничества посредством фокусов, а идеальный муж, осененный светом и чтящий порядок, непричастен к злу. Он воздействует на вещи благодаря поддержке света, ибо он – сын Святости»¹².

Его мысль о божественном мудреце изложена необычным образом, наперекор традиционным представлениям религиозных ученых и богословских школ в исламе. Отсюда и расхождение относительно того, кем его считать – правоверным мусульманином или богохульником. Последнее – удел мусульманских правоведов, то есть тех людей, к авторитету которых прибегала власть, вынося решения по религиозно-правовым вопросам. Они сделали все, что было в их силах, чтобы вызвать этого «безумца», у которого «действия преобладали над разумом», на псевдобогословский диспут. Мусульманские правоведы смогли причислить его к «богохульникам» в ходе спора вокруг проблемы божественной силы. Религиозные ученые толковали ее в соответствии с «ясными указаниями» из текста Корана и предания, тогда как ас-Сухраварди рассматривал ее согласно критериям чистого разума. Данный конфликт отражает сущностную пропасть между позицией сторонников творческой силы и свободы человека и точкой зрения тех, кто считал необходимым свободу подавлять. Власть в лице друга философа айубидского правителя ал-Малика аз-Захира (1173-1216) отреагировала на результаты диспута согласием на казнь ас-Сухраварди, на «предание его смерти ради прекращения смуты». Говорят, что впоследствии правитель ал-Малик аз-Захир раскаялся и наказал тех, кто скомпрометировал ас-Сухраварди. Нам остаются только догадки. Но очевидно, что человек, облеченный властью, вряд ли способен быть верным и надежным в общении со свободным мыслителем.

Сейчас трудно сказать, обрел ли ас-Сухраварди искомую им истину или нет. Но мы знаем наверняка, что он размышлял о ней. Его сущностное устремление, лежавшее в основе научной и практической деятельности мыслителя, было направлено в сторону «моря познания», достижения мудрости и ее томительного покоя. Поэтому неудивительно, что ас-Сухраварди называет мудрецом того, кто удостоился «созерцания высших эмпирей». Это степень, которой человек может достичь в состоянии единства знания и действия в череде деяний, которые ас-Сухраварди называет отрешением от мирского, созерцанием божественных лучей и движением среди этих лучей к бесконечности¹³. Отсюда его слова в предисловии к книге «Хикмат ал-ишрак» (Мудрость озарения) о том, что он составил это сочинение «для взыскующего божественного и жаждущего теоретического познания, а не для ученого, который не сподобился божественного и не жаждал даже части оногo. Мы обсуждаем в этой книге знаки божественного только с человеком, усердствующим ради обожествления, с жаждущим обожествления. Если же кто-то стремится лишь к рациональному познанию, то ему следует обратиться к методу перипатетиков»¹⁴. Этим объясняется классификация мудрецов, составленная ас-Сухраварди, согласно которой они делятся на три типа. К первому типу относится божественный мудрец, погруженный в божественное и не связанный с теоретизированием (например, про-

¹² Ас-Сухраварди. Ал-Хикма ал-илахийя. С. 504.

¹³ Ас-Сухраварди. Ал-Хикма ал-илахийя. С. 194–195.

¹⁴ Ас-Сухраварди. Ал-Хикма ал-илахийя. С. 504.

роки и выдающиеся суфии, такие как ал-Бистами, ал-Халладжа и ат-Тустари). Ко второму – мудрец-исследователь, лишенный божественного (например, древнегреческие философы-аристотелики и ал-Фараби, Ибн Сина, представители позднейшей эпохи). Наконец, представитель последнего типа – божественный мудрец, погруженный одновременно в божественное и теоретическое познание. В его личности заключены чувства, разум и интуиция в единстве, как это изложено в символическом трактате ас-Сухраварди о глубочайшем смысле личности *Хайй ибн Йакзан*.

Пробуждение Ибн Туфайла. Мудрость гармонии и справедливости

Ибн Туфайл, Абу Бакр Мухаммад 'Абд ал-Малик ал-Андалуси (1110-1185). Родился в Вади-Аш (в районе Гранады). Занимался врачебной практикой в Гранаде. Некоторые биографы утверждают, что он был учеником Ибн Рушда, хотя доказательства в пользу этого утверждения отсутствуют. Достоверно известно, что он трудился переписчиком, затем поднялся по служебной лестнице до должности врача Абу Йа'куба Йусуфа ал-Мансура, халифа из династии Альмохадов (1163-1184). Ибн Туфайл – автор книг по медицине, астрономии и философии, но его известность связана с работой *«Хайй ибн Йакзан»*, которая переведена на многие современные языки, в том числе и на русский язык в новом издании¹⁵.

Название *«Хайй ибн Йакзан»* прочно связано с личностью Ибн Туфайла. Причина заключается в оригинальности и пленительном своеобразии книги. Ибн Туфайл сумел написать ее в очаровательной и притягательной манере народной сказки. Исторически обусловленное взаимовлияние культур и наследие различных философских традиций получили развитие в этом восхитительном образце, соответствующем духу исламского мистицизма. Ибн Туфайлу удалось придать совершенный характер мысли Ибн Сины о подъеме от разума к мудрости и идее ас-Сухраварди о божественном мудреце, создав один из самых прекрасных художественных образов, воплощающих интуитивное познание спонтанного характера как великую миссию духа и тела. В повести *«Хайй ибн Йакзан»* Ибн Туфайл приводит размышление о морях бытия, которые бросают и рассеивают все, что в них есть. Он как будто хочет сказать, что приливы и отливы моря – это приливы и отливы движения жизни, которая создает в свою очередь приливы и отливы культуры. В результате рождается и никчемная пена, и бесценный жемчуг. Все это – необходимые составляющие жизни, у каждой из которых – свои роль и ценность, обязанность и задача, средства и цель. Эта позиция не далека от того, что можно назвать философией умеренности, отличавшей понимание Ибн Туфайлом бытия и его великого предназначения.

Отсюда совмещение критического и восторженного восприятия творчества Ибн Сины, ал-Газали, философских и суфийских традиций мусульманской Испании (ал-Андалус), особенно идеи Ибн Баджи (1070-1138) об образе жизни уединившегося, который цепляется между скалами бытия, радуясь солнцу и тени, дождям и ливневым потокам, всему тому, что способствует единству физического и метафизического величия в человеке.

Эти яркие и чистые проблески и откровения содержатся в той форме философско-художественной повести *«Хайй ибн Йакзан»*, которую создал Ибн Туфайл. Здесь мы видим последовательно молодой росток духа, затем развитие теоретического и практического познания, выраженное в спонтанном рациональном размышлении. Мы сталкиваемся с различными формами осмысления природы, которые представляют собой части или примеры видов метаморфоз, присущих бытию. Не важно, было ли появление человека естественным или искусственным. И то и другое выражает единую взаимосвязь, которую исследовал Ибн Туфайл путем изучения движения разума и его неизбежного предстояния перед «вечными вопросами» анти-

¹⁵ Впервые книга была переведена на иврит в 1341 г. Мусой ал-Арджуни. Затем был осуществлен перевод на латинский, испанский, английский, французский, русский и многие другие современные языки. *E. Pococke. Philosophus autodidacatus. Oxoun, 1761. F. Pons Boigues. El filosofo autodidacto de Abentofail. Novela Psicologica. Zaragoza. 1900. Simon Ockley. The Improvement of the Human Reason. Cairo. 1905. Leon Gauthier. Hayy ben Yaghdan. Roman philosophique d'Ibn Thofail, Beyrouth. 1936.* В 1920 г. книга была переведена на русский язык Г. Кузьминым. В данном издании представлен новый полный перевод А.В. Сагадеева. Для первого полного арабского издания эту книгу подготовил и отредактировал Ахмад Амин, обратившись ко всем предыдущим изданиям: к подготовленному Михаэлем ибн Йахйа ал-Махрани и осуществленному в 1889 г. в Лондоне, к египетскому изданию Мухий ал-Дина ал-Курди, осуществленному в начале XX в., а также к изданию этой книги в 1935 г. в Дамаске. Ахмад Амин добавил в виде приложения трактат ас-Сухраварди «ал-Мактула», который получил от доктора ал-Худайри. Оригинал трактата хранится в библиотеке дворцово-монастырского комплекса Эль-Эскориал в провинции Мадрид.

номий рациональности и их мучительных парадоксов. Подобное предстояние заключает в себе возможность выйти за правила формальной логики. А это порождает основания для построения интеллектуальных альтернатив.

Когда разум достигает состояния интуитивного познания, смирение становится судьбой духа и тела. Судьба имеет различные проявления и уровни, но олицетворяет смысл и ценность мудрости. Человек постигает достоверную истину, состоящую в том, что он (человек) рождается живым и что в пробуждении – его сущность. Сущность человека соответствует смыслу жизни как пробуждения, бодрствования и постоянного познания. Тогда возвращение к первичным истинам души становится вечной целью существования человека, вытекая из стремления к формированию цельной личности, единой с Абсолютом (Богом). Ибо лишь это остается, а все остальное подвержено изменению, гибели и исчезновению. Здесь находится исток обоснования Ибн Туфайлом мысли о вечности – горизонте, который показывает пределы человека и его существования, раскрывает мудрость души, ее способности и волю. Отсюда и стремление жить согласно критериям этого высокого нравственного сознания. Оно является горизонтом деятельной мудрости, порождающим и горизонт исторической судьбы для творческой личности. Это утешение мыслителя, осознавшего собственную тленность и неизбежность исчезновения. Это осознание превращается в приобщение к вечности, уравнивающее вечный круговорот рождения и смерти.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.