



История
исламской
философии

Анри
Корбен

Анри Корбен

История исламской философии

«Прогресс-Традиция»

Корбен А.

История исламской философии / А. Корбен — «Прогресс-Традиция»,

Эта книга – первое русскоязычное издание крупнейшего французского востоковеда Анри Корбена. Его исследование посвящено философской и духовной деятельности исламских мыслителей и подвижников, неразрывно связанной с самыми глубинными сакрально-медитативными движениями человеческого естества. «Первой и последней задачей является понимание подлинного смысла» Корана – так понимает духовную сущность исламской философии сам Корбен. Эта фундаментальная монография имеет безусловно новаторский характер и будет тем более интересна для российской науки, что в России существует давняя традиция изучения богатейшего философского наследия исламской культуры.

© Корбен А.

© Прогресс-Традиция

Содержание

Часть I	6
От издателей	6
Предисловие	7
Глава 1	11
1. Духовная экзегеза Корана	11
2. Переводы	18
Глава 2	23
Предварительные наблюдения	23
Двенадцатеричный шиизм	27
1. Периоды и источники	27
Конец ознакомительного фрагмента.	28

Анри Корбен История исламской философии



Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la culture – Centre National du Livre

Издание осуществлено при поддержке Национального Центра Книги Министерства культуры Франции

Часть I

От происхождения до смерти Аверроэса (595/1198)

(в соавторстве с Сейидом Хосейном Насром и Османом Яхйа)

От издателей

Первое издание известного французского востоковеда А. Корбена в России является плодом сотрудничества трех издательств; «Прогресс-традиция», «ИПЦ «ДИК», «Волшебная гора». Издателям пришлось преодолеть множество трудностей до того момента, как читатель смог держать «Исламскую философию» в своих руках, основные из которых творческого характера: традиция перевода книг, посвященных интеллектуальной составляющей мусульманской культуры у нас в стране только возникает, и большинство форм, норм правил, устоявшихся моделей, которые служат ориентиром, гарантируют и дают объективную оценку уровню перевода, работе с текстом научного и литературного редактора, не приобрели общезначимого характера.

Задача существенно усложняется тем, что труд посвящен религиозной в своей сути деятельности исламских мыслей и подвижников, неразрывно связанной с самыми глубинами сакрально-медитативными движениями человеческого естества, перенести которые с языка исламской мистики и изощренных духовных интуиций на общепринятый язык европейской философии крайне затруднительно, если вообще возможно в полной мере.

Необходимо также учесть, что А. Корбен, в силу своих мировоззренческих предпочтений, написал работу под определенным шиитским уклоном, в то время как небольшая имеющаяся традиция переводов и терминологических соответствий ориентирована преимущественно на суннитские тексты. Все эти сложности в каком-то смысле только «стимулировали» нас, так как с другой стороны они явно демонстрировали новаторский характер работы для русской науки, культуры, духовной жизни, требовали привлечения множества специалистов, просто заинтересованных лиц, согласования часто противоположных точек зрения.

Учитывая все эти сложности издательства обращаются к читателям с огромной просьбой заинтересованно подойти к чтению книги, предельно тщательно вдуматься в текст, сообщать нам о всех своих соображениях, предложениях с тем, чтобы следующие издания, безусловно выдающейся, первой в своем роде книги А. Корбена, стали более адекватны.

Предисловие

Сначала следует в нескольких строчках объяснить смысл заглавия и структуру данного исследования. Работая над ним, мы не имели предшественников, которые проложили бы нам путь.

1. Прежде всего мы говорим об «исламской философии», а не об «арабской философии» (термин, преобладавший долгое время, начиная со Средневековья). Пророк ислама был, конечно же, арабом из Аравии; литературный арабский является языком коранического Откровения, литургическим языком молитвы, понятийным языком и инструментом, которыми пользовались как арабы, так и неарабы для создания множества литератур, в которых исламская культура выражает себя. В то же время смысл этнических определений эволюционировал на протяжении столетий. В наше время термин «арабский», как в повседневном, так и в официальном употреблении, является совершенно определенным этническим, национальным и политическим понятием, с которым не совпадают ни религиозный концепт «ислам», ни границы исламской ойкумены. Арабские и арабизированные народы составляют меньшинство в исламском мире. Универсальность религиозного концепта «ислам» не может быть ограничена рамками какого-либо профанного концепта – национального или этнического. Это очевидно для каждого, кто жил в неарабской мусульманской стране.

Нам, конечно, могут возразить, что определение «арабская философия» относится только к философским трудам, написанным на арабском языке, т. е. на том литературном арабском языке, который и по сей день является литургической связью между неарабами, членами исламской общины, равно как и между различными субэтническими общностями большой арабской нации, разделенными диалектными особенностями своего арабского. К сожалению, это «лингвистическое» объяснение неадекватно и недостаточно. Если его принять, то становится непонятным, как классифицировать таких иранских мыслителей, как исмаилитский философ Насир Хусрав (XI в.) или Афзал ал-Дин Кашани (XIII в.), ученик Насир ал-Дина Туей, все произведения которых написаны на персидском языке, не говоря уже о тех философах, начиная с Авиценны и Сухраварди и заканчивая Мир Дамадом (XVII в.) и Хади Сабзавари (XIX в.), творивших то на персидском, то на литературном арабском. Персидский язык никогда не прекращал играть роль языка культуры (например, у исмаилитов Памира он играет роль «литургического языка»). Несмотря на то что Декарт, Спиноза, Кант и Гегель часто писали на латыни, их нельзя рассматривать в качестве «латинских» или «римских» философов.

Для того чтобы определить интеллектуальный мир, о котором мы будем говорить ниже, необходимо дать более широкую дефиницию, позволяющую сохранить духовную универсальность понятия «ислам» и одновременно оставить понятие «арабский» на высоте того пророческого горизонта, на котором оно явилось в истории вместе с кораническим Откровением. Оставляя в стороне «ортодоксальные» взгляды, ставящие под сомнение «мусульманство» того или иного философа, мы будем говорить об «исламской философии» как о философии, разрывание и свойства которой сущностно связаны с религиозной и духовной истиной ислама, учитывая, однако, что ислам ни в коем случае не находит свое полное и окончательное выражение, как это часто говорится, только в каноническом праве (*фикх*).

2. Из этого следует, что исламская философия не может быть сведена к давно ставшей традиционной схеме из наших учебников по истории философии, которые ограничиваются несколькими великими именами исламских мыслителей, обретших известность благодаря латинским переводам наших средневековых схоластов. Безусловно, переводы арабских книг на латынь, сделанные в Толедо и на Сицилии, были культурным фактом огромного значения, однако они совершенно недостаточны для того, чтобы породить некую общую ориентацию в предмете, позволяющую постичь смысл и эволюцию философской мысли в исламе.

В корне неверно говорить о том, что она умерла вместе с Аверроэсом (1198). То, что завершилось с его смертью, будет показано позже, в конце первой части настоящего исследования. Труды мыслителя из Кордовы, переведенные на латинский язык, породили на Западе аверроизм, который перечеркнул «латинский авиценнизм». На Востоке, а именно в Иране, аверроизм остался незамеченным, а критика философии, предпринятая Газали, никогда не рассматривалась как нечто положившее конец традиции, заложенной Авиценной.

3. Смысл и эволюция философской мысли в исламе могут быть действительно поняты только при том условии, что мы не будем искать в ней любой ценой точный эквивалент того, что мы на Западе в течение уже нескольких веков называем «философией». Точно так же термины *фалсафа* и *файласуф*, будучи арабской транскрипцией греческих слов и относясь к перипатетикам и неоплатоникам первых веков ислама, не являются точным эквивалентом наших понятий «философия» и «философ». Различие между философией и теологией на Западе восходит к средневековой схоластике. Оно предполагает некую «секуляризацию», идея которой не могла зародиться в исламе, поскольку ислам не знал феномена церкви со всеми вытекающими последствиями.

Как будет отмечено ниже, термин *хикмат* является эквивалентом греческого слова *софия*; термин *хикмат илахийа* является буквальным эквивалентом греческого слова *теософия*. Метафизика определяется как нечто, касающееся *илахийат*, *Divinalid*¹. Термин *'илм илахи* (*scientia divina*²) не может и не должен переводиться как «теодицея». Смысл, который был вложен мусульманскими историками (начиная от Шахрастани в XII в. и заканчивая Кутб ал-Дином Ашкавари в XVII в.) в писания «греческих мудрецов», позволяет говорить о том, что их мудрость виделась мусульманам исходящей из «Ниши светочей пророчества». Вот почему тот, кто механически переносит на ислам взаимоотношения между философией и религией, традиционно бытовавшие на Западе, совершает ошибку, поскольку это учитывает реальную ситуацию лишь частично. Конечно, и в мире ислама философия знала тяжелые времена, однако сложности были другими, чем в христианстве. Философское исследование (*тахкик*) чувствовало себя в исламе «как у себя дома», потому что здесь оно отражало фундаментальный смысл пророчества и пророческого откровения, с его герменевтическими проблемами и герменевтической ситуацией, которые этот фундаментальный смысл предполагал. Философия принимает, таким образом, форму «пророческой философии». Вот почему в настоящем исследовании мы выдвигаем на первый план пророческую философию шиизма в двух ее основных формах: двенадцатеричный имамизм и исмаилизм. Настоящее исследование этих двух философских традиций не имеет аналогов. Мы черпали свою информацию не у «ересиографов», мы обращались к первоисточникам.

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

4. В данном исследовании мы были ограничены строгими рамками. Невозможно было исследовать часть проблем, связанных с некоторыми мыслителями, так подробно, как это необходимо. В то же время, ведя речь о наименее известных (либо совсем неизвестных) доктринах и принимая во внимание то, что наша книга адресована просто философам, а не только востоковедам, мы не могли довольствоваться намеками или ограничиваться простыми упоминани-

¹ Лат. «божественные (науки), (науки,) касающиеся Божества».

² Лат. «божественная наука».

ями в стиле энциклопедического словаря. Хотелось бы верить, что мы все таки предоставили необходимый минимум информации.

Естественно, привычная схема периодизации истории философии, совпадающая со схемой периодизации истории и подразделяющаяся на три периода – Древний мир, Средние века и Новое время, – неприменима к истории исламской философии, кроме как в качестве словесного трюка. Столь же неубедительно было бы говорить о том, что Средние века на Востоке длятся и поныне, ибо само понятие Средних веков предполагает специфическое видение истории, выстроенное исходя из определенной ситуации. Существуют более серьезные и весомые показатели для характеристики «типа мышления», чем простые хронологические отсылки, в исламе же присутствуют определенные разнящиеся типы мышления, которые продолжают жить от начала этой цивилизации и до наших дней. Не нужно забывать и то, что сами исламские мыслители проводили свою собственную периодизацию (и она была связана с их представлением о циклах пророчества). Кутб ал-Дин Ашкавари, например, свою историю мыслителей и духовных учителей разделил на три больших цикла: мыслители, предшествующие исламу; суннитские мыслители; шиитские мыслители.

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

Первый – от истоков до смерти Аверроэса (595/1198). По ряду причин этот период до сих пор наиболее известен в Европе. Надо уточнить, почему избран этот временной предел. Вместе с Аверроэсом в западном исламе закончилось нечто. В ту же эпоху вместе с Сухраварди и Ибн 'Араби на Востоке началось нечто новое, что продолжается и по сей день.

Уже при рассмотрении этого периода нам пришлось высветить ряд аспектов, ставших известными только в результате последних двадцати лет исследований. Однако рамки данного исследования, а также наличие некоего минимального объема текста для того, чтобы изложение философии было связным, не позволили нам миновать предел этого первого периода, составившего первую часть настоящего исследования.

Второй период растянулся на три столетия, предшествующие сефевидскому ренессансу в Иране. Он отмечен явлением, которое удобно обозначить как «суфийская метафизика»: развитие школы Ибн 'Араби и школы Наджм ал-Дина Кубры, объединение суфизма с двенадцатичисленным шиизмом, с одной стороны, и с реформированным исмаилизмом после разрушения монголами Аламута (1256) – с другой.

Третий период. Несмотря на мнение, что после Аверроэса повсюду в исламе философские исследования сошли на нет (это как раз то, что мотивирует поверхностное суждение, оспоренное выше), в эпоху сефевидского ренессанса в XVI в. в Иране произошел плодотворный взлет мысли и мыслителей, продолжающийся через каджарский период до наших дней. У нас еще будет возможность поговорить о том, почему этот феномен проявился именно в Иране, в шиитской среде. В их свете, а также в свете других, более поздних, школ, появившихся в исламе, можно будет представить будущие пути мусульманской философии.

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

Два дорогих друга, один – иранец-шиит, другой – араб-суннит из Сирии, помогли нам довести до конца написание первой части и снабдили восемь глав нашего труда драгоценным материалом, переработанным в общий текст. Это г-н Саййид Хусайн Наср (Seyyed Hosse'i'n Nasr), профессор филологического факультета Тегеранского университета, и г-н 'Усман Йахья (Osman Yahya), научный сотрудник Национального центра научных исследований (CNRS). Нам троим свойственны общие взгляды на духовную сущность ислама; нижеследующие страницы призваны выразить эти взгляды.

Анри Корбен

Тегеран, ноябрь 1962 г.

Руководитель исследований в Высшей школе исследований, Сорбонна (EHES)

Директор отдела иранистики

Франко-иранского института (г. Тегеран)

Глава 1

Источники философского мышления в исламе

1. Духовная экзегеза Корана

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

Исламская философия представляет собой прежде всего творение мыслителей, принадлежащих к религиозной общности, характеризующейся кораническим выражением *ахл ал-китаб*: люди, обладающие Святой Книгой, т. е. люди, религия которых основана на Книге, «ниспосланной с неба», Книге, открытой пророку и преподанной этим пророком. «Люди Книги» – это иудеи, христиане и мусульмане (зороастрийцы благодаря Авесте в большей или в меньшей степени пользовались этой привилегией; тем, кого называют «сабеи Харрана», повезло меньше).

Общей для всех этих общин является проблема, заданная объединяющим их фундаментальным религиозным феноменом, а именно феноменом священной Книги, регулирующей жизнь в этом мире и ведущей за его пределы. Первой и последней задачей является понимание *подлинного* смысла этой Книги. Однако модус такого понимания обусловлен модусом бытия того, кто понимает; соответственно, внутреннее состояние верующего обусловлено его модусом понимания. В реальности данная ситуация сущностно является ситуацией *герменевтической*, т. е. такой, в которой для верующего открывается *подлинный смысл*, который тут же наделяет верующего подлинной жизнью. Эта истинность смысла, соотносящаяся с истинностью бытия, истинность, которая реальна, и реальность, которая истинна, воплощаются в одном из ключевых терминов философского словаря – в слове *хакикат*.

Термин «хакикат» несет, помимо многих других функций, значение *подлинного смысла* божественных Откровений, т. е. того смысла, который, будучи *истиной* и *сущностью*, следовательно, является *смыслом духовным*. Исходя из этого, можно сказать, что феномен «данной как откровение священной Книги» предполагает собственную антропологию и даже определенный тип духовно детерминированной культуры и, следовательно, также постулирует, одновременно стимулируя и ориентируя, определенный тип философии. Есть нечто общее в христианстве и исламе: проблемы поиска *подлинного смысла* как *смысла духовного* выдвигаются соответственно в герменевтике Библии и в герменевтике Корана. Но есть также и глубокие различия. Сходства и различия будут обсуждены в терминах структурных.

Указание на достижение духовного смысла как на цель подразумевает, что есть также смысл, не являющийся духовным, и между ними двумя, возможно, расположена целая градация смыслов, приводящая к множественности духовных смыслов. Все зависит, таким образом, от исходного акта, проецирующего перспективу сознания, – сознания со своими законами, которые будут оставаться таковыми из этой перспективы. Этот акт, посредством которого сознанию открывается герменевтическая перспектива, открывает также мир, который сознанию нужно организовать и иерархизировать. С этой точки зрения феномен священной Книги породил в исламе и христианстве перекликающиеся структуры; и напротив, в той мере, в какой отличаются друг от друга подходы к *подлинному смыслу*, отличаются также ситуации и проблемы, возникающие в обеих религиях.

2. Первое, что нужно здесь отметить, – отсутствие в исламе феномена Церкви. Не существует в исламе и сообщества священников, обладателей «благодати», в нем нет ни непрерыв-

каемого авторитета в догматике, ни авторитета первосвященника, ни собора, определяющего догмы. В христианстве со II в., после подавления движения монтанистов, догматический авторитет церкви вытеснил как пророческое вдохновение, так в общем и свободу духовной герменевтики. С другой стороны, возникновение и расцвет христианского сознания, по сути, провозгласили пробуждение и рост *сознания исторического*. Христианское мышление центрировано на событиях первого года христианской эры: Божественное Воплощение ознаменовало вхождение Бога в историю. Следствием этого является повышенное внимание религиозного сознания христиан к *историческому смыслу*, идентифицированному с буквальным и подлинным смыслом Писания.

Здесь, конечно, необходимо упомянуть знаменитую теорию *четырёх смыслов*, к которой относятся согласно классической формуле:

*Littera (sensus historicus) gesta docet;
quid credas, allegoria;
moralis, quid agas;
quid speras, anagogid.*³

Между тем сегодня требуется большая смелость, чтобы оспорить археологические и исторические открытия, совершенные во имя духовной интерпретации. Проблема, затронутая здесь, сложна. Встает вопрос: в какой мере феномен церкви, по крайней мере в своих официальных формах, может солидаризироваться с господством буквального и исторического подхода? Солидарность с таким господством ведет к смещению символа и аллегории, ибо если поиск духовного смысла является частью аллгоризма, то речь идет совершенно о другом. Аллегория безобидна; духовный смысл может быть революционным. Есть ли в рамках церкви духовные образования, продолжающие и обновляющие духовную герменевтику? Есть нечто общее между тем, как понимают Книгу Бытия, Исход или Апокалипсис Бёме и Сведенборг, и тем, как толкуют Коран и *сунну* шииты, исмаилиты, двенадцатеричники или же суфийские теософы школы Ибн 'Араби. Это общее заключается в некоей перспективе, в которой друг за другом располагаются множество планов вселенной, множественность миров, каждый из которых символизирует другой.

Религиозное сознание в исламе центрировано не событием истории, но событием метастории (под этим подразумевается не постисторическое, но трансисторическое). Это событие – изначальное, предшествующее времени нашей эмпирической истории, это вопрос Бога, адресованный человеческим душам, предсуществуящим земному миру: «Разве не Господь ваш Я?» (Коран, 7:171) Ликующее согласие, выраженное в ответе на этот вопрос, заключает вечный пакт верности, а призывать людей к верности этому пакту время от времени должны пророки; их появление формирует «пророческий цикл».

Провозглашаемое пророками находит свое выражение в послании позитивных религий: в божественном законе, *шариате*. Возникает вопрос: следует ли ограничиваться этой буквалистской видимостью? (Философы не могли бы тогда ничего поделать здесь.) Или лучше: нужно ли понимать *подлинный смысл*, духовный смысл, *хакикат*?

Знаменитый философ Насир Хусрав (V/XI в.), один из великих деятелей иранского исмаилизма, написал по этому поводу в нескольких строках как нельзя лучше: «Позитивная религия (*шариат*) – это внешний аспект идеи (*хакикат*), а идея – это внутренний аспект позитивной религии... Позитивная религия – это символ (*мисал*); идея – это символизируемое (*мамсул*). Внешнее – это постоянное колебание вместе с мировыми циклами и периодами; внутреннее – это божественная энергия, не подверженная изменению».

³ Лат., квадрига, принадлежащая Августину Датскому (XIII в.): «Буквальный смысл (исторический смысл) учит тому, что произошло; аллегорический – во что верить; моральный – что делать; анагогический – куда идти».

3. *Хакикат* как таковой неопределяем в виде догмы каким-либо духовным авторитетом. Но хакикат требует водителей, воспитателей, которые ведут к нему. Однако цикл пророчества закрыт; пророков больше не будет. Тогда встает вопрос: каким образом религиозная история человечества продолжается *после* «Печати пророков»⁴? Этот вопрос и ответ на него составляют сущность религиозного феномена *шиитского* ислама, в котором профетология расширена учением об имамах. Вот почему мы настаиваем в данном исследовании на «пророческой философии» шиизма. Она содержит в своих началах полярность *шариата* и *хакиката*; ее миссия заключается в продолжении и сохранении духовного смысла Божественных Откровений, т. е. сокрытого, эзотерического смысла. От этого сохранения зависит существование духовного ислама. В противном случае произойдет погружение ислама в тот процесс, который в христианстве привел к вырождению богословских систем в социальные и политические идеологии, вырождению, к примеру, богословского мессианизма в мессианизм социальный.

Очевидно, что эта угроза присутствует в исламе в иных условиях. Недоставало до сих пор философов, чтобы серьезно исследовать эти условия. Практически полностью пренебрегается шиитский фактор, в то время как тип исламской философии и неизбежно значение суфизма не могут быть рассмотрены вне зависимости от смысла шиизма. Наряду с исмаилитским шиизмом исламский гнозис, с его великими темами и его лексикой, уже существовал до того, как философ Авиценна родился.

Философское мышление в исламе не сталкивалось с проблемами, проистекшими из того, что мы называем «историческим сознанием», но было ведомым двойным движением: исхождением от Начала (*мабда'*) и возвращении к началу (*ма'ад*) в вертикальном измерении. Формы мыслятся здесь скорее в пространстве, чем во времени. Наши мыслители видят мир не в «эволюции» на горизонтальной плоскости, но в восхождении; прошлое находится не позади нас, но «под нашими ногами». На эту ось нанизаны *смыслы* Божественных Откровений, – смыслы, которые соответствуют духовным иерархиям, слоям вселенной, открывающимся с порога метаистории. Такое мышление свободно разворачивается, не считаясь с запретами догматического авторитета. На этом пути оно может столкнуться лишь с *шариатом*, в том случае, если последний отрицает *хакикат*. Отрицание этих восходящих перспектив характерно для буквалистов «юридической религии», правовых авторитетов.

Однако не философы были зачинщиками этой драмы. Эта драма началась на следующий день после смерти Пророка. Все учение, преподанное шиитскими имамами, дошло до нас в обширном корпусе, позволяющем нам проследить и понять, как и почему в шиитской среде в XVI в. в сефевидском Иране философии суждено было пережить грандиозное возрождение.

На протяжении веков идеи, направляющие шиитскую профетологию, продолжали существовать. Вот темы, вытекающие из них: удостоверение тождественности Ангела Знания (*акл фа'ал*, активный интеллект) и Ангела Откровения (*рух ал-кудс*, Святой Дух, ангел Гавриил); тема пророческого знания в гносеологии Фараби и Авиценны; идея мудрости греческих философов, также происходящей из «Ниши светочей пророчества»; идея *хикмат илахийа*, по смыслу теософии, не совпадающей ни с философией, ни с теологией в том смысле, которым мы наделяем эти слова. Именно отделение теологии от философии, восходящее на Западе к латинской схоластике, является первым симптомом «метафизического обмирщения», приведшего к дуализму веры и знания, а далее к идее «двойственной истины», проповеданной если и не Аверроэсом, то его последователями-аверроистами; однако этот аверроизм справедливо отделял себя от пророческой философии ислама. Именно поэтому он себя исчерпал, именно поэтому долгое время рассматривался последним словом исламской философии, в то

⁴ «Печать пророков» – пророк Мухаммад, последний Пророк; с исламской точки зрения после него пророков больше не будет. (Перев.)

время как он был всего лишь тупиком, эпизодом, который игнорировали мыслители восточного ислама.

4. Ограничимся несколькими текстами, в которых учения шиитских имамов позволят нам понять, как кораническая герменевтика и философское размышление были призваны «субстанцировать» (*substantier*) друг друга. Например, следующее утверждение Шестого имама Джа'фара Садика (ум. 148/765): «Божественная Книга содержит четыре вещи: содержательное выражение (*'ибарат*); иносказание (*игишат*); тайные смыслы, относящиеся к миру сверхчувственного (*лата'иф*); имеются высокие духовные смыслы (*хака'ик*). Буквальный смысл предназначен для простых верующих (*авамм*). Иносказание касается элиты (*хавасс*). Тайные смыслы доступны Друзьям Бога (*авлий-аб*; ср. ниже). Высокие духовные смыслы доступны пророкам (*анбийа*, мн. ч. от *наби*)». Или, согласно другому объяснению: буквальный смысл апеллирует к слуху; иносказание – к духовному пониманию; тайные значения – к умозрению; высокие смыслы относятся к осознанию целостного духовного ислама.

Эти слова перекликаются с высказыванием Первого имама 'Али Ибн Аби Талиба (ум. 40/661): «Нет ни одного стиха в Коране, который не имел бы четырех смыслов: внешнего (*захир*), внутреннего (*батин*), устанавливающего пределы (*хадд*), относящегося к божественному замыслу (*муттала'*). Внешний – для устной рецитации; внутренний – для внутреннего понимания; устанавливающий пределы объявляет о дозволенном и недозволенном; относящийся к божественному замыслу – это то, что Бог предполагает осуществить в человеке посредством каждого стиха».

Эти четыре смысла равны числом упомянутой выше латинской формуле. Однако они несут в себе другую нагрузку: смысловое различие является производным от духовной иерархии между людьми, уровни которой обусловлены их внутренними способностями. Имам Джа'фар еще намекает на семь модальностей «нисхождения» (раскрытия) Корана, затем определяет девять возможных способов чтения и понимания коранических текстов. Этот эзотеризм ни в коем случае не является позднейшим конструктом, поскольку он был присущ уже учению первых имамов, которое и явилось его источником.

В согласии с Первым имамом один из наиболее знаменитых сподвижников Пророка, 'Абд-Алла ибн 'Аббас, воскликнул однажды посреди большого количества людей, собравшихся на горе Арафат (в двенадцати милях от Мекки), имея в виду коранический аят, говорящий о творении семи небес и семи земель (65:12): «О, люди, если бы я дал вам то толкование этого аята, которое услышал от самого Пророка, вы бы забросали меня камнями!» Эти слова хорошо характеризуют отношение эзотерического ислама к юридическому и буквалистскому исламу. Это делает более понятным последующее изложение шиитской профетологии.

К самому Пророку восходит *хадис*, ставший, если так можно выразиться, программой для всех эзотериков: «У Корана есть внешнее проявление и скрытая глубина, внешний и внутренний смыслы; внутренний смысл, в свою очередь, таит в себе еще один внутренний смысл (эта глубина имеет глубину, так же как в образе небесных сфер одна сфера вложена в другую); и так далее – семь внутренних смыслов (семь глубин скрытой глубины)». Этот *хадис* – фундаментальный для шиизма, каковым позже станет и для суфизма. *Та'лим*, приобщающая функция, которой наделен имам, не может быть отождествлена с церковным авторитетом в христианстве. Имам, как «Божий человек», является посвященным; *та'лим* сущностно принадлежит к сфере *хака'ик* (мн. ч. от *хакикат*), т. е. к эзотерическому (*батин*). Наконец, именно парусил Двенадцатого имама (*махди*, имама тайного, имама ожидаемого) в конце нашего зона полностью раскроет эзотерический смысл всех Божественных Откровений.

5. Идея эзотерического, которая по происхождению является шиитской, будучи конституирующей, плодотворно развивалась и за пределами собственно шиитской среды (как мы увидим, поставлено больше одной проблемы). Эта идея была плодотворна среди суфиев-мистиков и среди философов. Мистическая интериоризация стремилась через артикулированное про-

изнесение коранического текста к возрождению тайны его подлинного высказывания. Однако это не было суфийским новшеством. Тут достаточно привести пример имама Джа'фара, ученики которого в один из дней сохраняли долгую экстатическую тишину, продлевавшую каноническую молитву (*салам*). «Я не прекращаю повторять этот стих, – сказал Имам, – до тех пор, пока я слышу, как (ангел) произносит его Пророку».

Здесь нужно отметить, что наиболее раннее духовное толкование к Корану было составлено на основе уроков шиитских имамов, данных ими в ходе общения с их учениками. Эти принципы их духовной герменевтики и были затем собраны суфиями. Упомянутые выше тексты Первого и Шестого имамов заняли достойное место в предисловии к великому мистическому толковнику, в котором Рузбихан Бакли из Шираза (ум. 606/1209) собравший помимо результатов личного мистического опыта свидетельства своих предшественников (Джунайда, Судами и т. д.). В VI—XII в. Рашид ал-Дин Майбуди (ум. 520/1126) составил монументальное толкование на персидском языке, состоящее из мистического *тафсира* и *та'вила*. Вместе с толкованием (*та'вилат*), составленным выдающимся представителем школы Ибн 'Араби 'Абд ал-Раззаком Кашани, они составляют три самых знаменитых толкования *'ирфани*, раскрывая, так сказать, мистический гносис Корана.

Хадису о «семи эзотерических смыслах» посвящено сочинение, к сожалению анонимное (составлено в 731/1331), показывающее, что семь смыслов соответствуют степеням, на которые подразделяются духовные существа, и каждому из этих уровней смысла соответствует некий модус бытия и некое внутреннее состояние. Эта функция семи смыслов соответствует семи духовным степеням, которым посвятил свой комментарий Симнани (ум. 736/1336).

Скажем больше. Не комментируя Коран в его целокупности, многочисленные философы и мистики размышляли над *хакикатом* отдельных сур и стихов (айат Свет, айат Трон). Все это вместе составляет значительный корпус литературы. Еще Авиценна составил *тафсир* ко многим стихам. Приведем, например, начало его толкования к предпоследней, 113-й суре Корана: ««Прибегаю я к Господу рассвета» (113:1), т. е. к Тому, Кто осветил мрак небытия светом бытия, к Первопричине, к Бытию, необходимому по своей сути. И это (этот рассвет), как присущий Его абсолютному благу, является в нем самом как первое намерение. Первая из сущностей, исходящих из Него (первичный интеллект), является Его эманацией. Зло не существует в нем, но только в том, что сокрыто от светового излияния Первичной Сущности, т. е. в тени, присущей качеству, происходящему из Его сущности». Этих нескольких строк достаточно, чтобы показать, как и почему духовное толкование Корана должно занять место среди источников философского мышления в исламе.

Нет возможности цитировать здесь некоторые другие типичные примеры (подробное исследование философских и мистических *тафсиров* остается задачей на будущее). В монументальной работе Муллы Садр из Шираза (ум. 1050/1640) присутствует шиитский мистический *тафсир* всего лишь нескольких сур Корана, при этом занимающий не менее семисот страниц ин-фолио. Его современник Саййид Ахмад 'Алави (как и он – воспитанник Мир Дамада) составил философский *тафсир* на персидском языке (до сих пор не издан). Абу ал-Хасан 'Амили Исфাহани (ум. 1138/1726) составил сборник *та'вилов* (*Мир'ат ал-анвар*, «Зерцало светочей»), настоящие пролегомены ко всей шиитской *мистической герменевтике Корана*. *Точно так же и школа шайхи* произвела значительное количество толкований *'ирфани* к отдельным сурам и стихам. Нужно также упомянуть и большой толковник, составленный в наши дни в Иране шейхом Мухаммадом Хусайном Табатабаи.

В начале XIX в. другой шиитский богослов, Джа'фар Кашфи, занялся определением функций и задач духовной герменевтики. Наш автор объясняет, что общая герменевтика подразделяется на три степени: *тафсир*, *та'вил* и *тафхим*. *Тафсир* в строгом смысле этого слова является буквальным толкованием текста; стержень его – канонические исламские науки. *Та'вил* (этимологически означает «приводить» вещь к своему началу, к своему *асл* или же

архетипу) имеет осью духовную направленность и божественное вдохновение. Это еще степень философов среднего уровня. Наконец, *тафхим* (буквально «заставляющий понять», высшая герменевтика) – это наука, осью которой является акт *Понимания* Богом и вдохновение (*илхам*), для которого Бог является одновременно субъектом, объектом и целью либо источником, средством и целью. Это высшая степень философии. В связи с этим наш автор (и это наиболее интересно) выстраивает философские школы в некую иерархию согласно этим степеням понимания, определяющим духовную герменевтику Корана. Наука *тафсира* не предполагает философии в отношении *хакиката*, она соотносится со школой перипатетиков. Наука *та'вила* соответствует философии стоиков (*хикмат ал-равак*), так как это наука, находящаяся за Завесой (*хиджаб*, *равак*, *отоа*; остается проследить идею влияния стоической философии на философскую мысль в исламе). Наука *тафхима*, или трансцендентная герменевтика, – это «восточная наука» (*хикмат ал-Иширак* или же *хик-мат маширжийа*), которую разрабатывали Сухраварди и Мулла Садра.

6. Уже анонимное сочинение, процитированное нами выше (§ 5), позволяет проникнуть в суть такой герменевтики, правила которой были сформулированы с самого начала шиитскими имамами. Встают следующие вопросы: что репрезентирует текст Откровения на определенном языке и в определенное время в соотношении с вечной истиной, которую он провозглашает? И как разворачивается процесс этого Откровения?

Контекст, в котором мистик-теософ (философ *'ирфани*) ставит эти вопросы, позволяет ощутить, в каком виде ему могли представиться бурные споры, поднятые доктриной мутазилитов, взбудораживших мусульманскую общину в III IX в. вопросом «сотворен Коран или не сотворен?». Согласно богословам-мутазилитам, Коран сотворен (ср. ниже III Б, 2). В 833 г. халиф Ма'мун принял эту доктрину, что повлекло за собой период тяжелых невзгод для противников-ортодоксов, длившийся до тех пор, когда полтора десятилетия спустя халиф Мутаваккил изменил ситуацию в пользу последних. Для философа-мистика сама проблема представляется ложной или же некорректно поставленной; оба термина – сотворенный или несотворенный – обозначают разные планы реальности, всецело завися от способности постичь истинное соотношение между одним и другим – словом Божиим и словом человеческим. К сожалению, ни официальные власти, занимавшие в конфликте то одну, то другую сторону, ни богословы-диалектики, вовлеченные в спор, не располагали философской базой, достаточной, чтобы разрешить эту проблему. Все усилия великого богослова Абу ал-Хасана ал-Аш'ари заканчивались обращением к вере, «не спрашивающей 'как'».

Еще в меньшей степени, чем с богословами *калама* (см. также Гл. III), философу-*'ирфани* удобно иметь дело с западным философом или критиком. Поскольку последний убеждает отказаться от духовной *герменевтики* в пользу *исторической критики*, он хочет пересадить его на чуждую ему почву, навязать ему перспективу, исходящую из совершенно чуждых ему предпосылок современной западной философии. Возьмем два типичных предубеждения. Одно из них, к примеру, стремится понять Пророка, исходя из его окружения, образования, особенностей его гения. Другое свойственно философии, поглощенной историей философии, – как истина может быть историчной и каким образом история может быть истиной?

В отношении первого предубеждения философ *'ирфани* прямо противостоит гносеологии той профетологии, дабы дать отчет в том, как Божественное Слово перешло в человеческое высказывание. Герменевтик *'ирфани* стремится понять прецедент пророков, в частности Пророка ислама, размышляя над модальностями связи пророка не со «своим временем», но с вечным Источником, из которого исходит послание, Откровение, воплощающееся в тексте. В отношении второго предубеждения: дилемме, которой одержим историцизм, философ *'ирфани* противопоставляет утверждение о том, что вечная сущность, *хакикат* Корана, – это божественный Логос или Слово (*калам ал-хакк*), существующее в вечности без начала и без конца вместе с Божественной сущностью и благодаря ей, и неотделимо от нее.

Несомненно, будут возражать, что в данном случае речь идет лишь о событиях, свершающихся в вечности. Но во что тогда превращается понятие события? Не абсурдно ли слышать о поступках и словах Авраама или Моисея, к примеру, еще до того, как Авраам или Моисей были приведены к земному существованию? Наш автор отвечает, что такой тип возражения принадлежит к роду совершенно иллюзорной репрезентации. Также Симнани, современник нашего автора, различает терминологически (здесь он основывается на аяте Корана 41:53) *заман афаки*, время объективного мира, время количественное, гомогенное, протекающее во внешней истории, и *заман анфуси*, внутреннее время души, время качественное. *До* и *после* в двух этих временах имеют разное значение. Существуют совершенно реальные события, не имевшие места в эмпирической истории. Саййид Ахмад 'Алави (XI/XVII в.) (§ 5), столкнувшись с этой проблемой, пришел к пониманию вечной структуры, в которой порядок последовательности форм заменяется порядком их одновременности. Время становится пространством. Наши мыслители предпочитают рассматривать формы в пространстве, нежели во времени.

7. Предыдущие размышления освещают технику *Понимания*, которая постулирует толкование *духовного смысла*, обозначаемого по большей части термином *та'вил*. Шииты вообще, и в особенности исмаилиты, естественно, должны были быть особенно искушенными в науке *та'вил* с самого начала. Чем более для нас явственно, что *та'вил* не свойствен нашему обыденному мышлению, тем более он заслуживает нашего внимания. В свойственной ему конфигурации мира он не несет в себе ничего искусственного.

Слово *та'вил* составляет вместе со словом *танзил* пару противоположных, но взаимодополняющих терминов. Собственно *танзил* обозначает позитивную религию, букву Писания, продиктованного Пророку ангелом. Оно *низводит* Откровение из высшего мира. *Та'вил*, наоборот, означает *возврат*, возвращение к истоку и, следовательно, возвращение к истинному и изначальному смыслу Писания. «Это значит возвратить вещь к своему истоку. Тот, кто практикует *та'вил*, отвращает возведенное от его внешнего проявления (экзотерики, *захир*) и возвращает к его смыслу, его *хакикат*» (ср.: *калам-и пир*). Таков *та'вил* как внутреннее духовное толкование, толкование символическое, эзотерическое и т. д. Идея толкования подразумевает Водителя (толкователя, имама для шиитов), идея толкования подразумевает *исход*, своего рода «исход из Египта», исход за пределы метафоры и за пределы поклонения букве, исход из *изгнания*, с Запада экзотерического проявления на Восток изначальной и тайной идеи.

Для исмаилитского гносиса исполнение *та'вила* неотделимо от нового духовного рождения (*виладат руханийя*). Экзегеза текстов неотделима от экзегезы души. В практике она воплощается еще как наука Весов (*мизан*). С этой точки зрения алхимический метод Джабира ибн Хайяна является всего лишь частным случаем применения *та'вила*: скрыть явное, явить потаенное (см. ниже IV, 2). Также и другие пары терминов формируют ключевые элементы лексики. *Маджаз* – это фигура, метафора, в то время как *хакикат* – это реальная истина и истинная реальность. Тогда это не духовный смысл, ждущий освобождения, является метафорой, а именно *буквальный смысл* сам по себе является метафорой Идеи. *Захир* – это экзотерическое (تأ عξω), явленное, буквальная явленность, Закон, материальный текст Корана. *Батин* – это тайное, эзотерическое (تأ εσω). Текст Насира Хусрава, приведенный выше, наглядно формулирует эту полярность.

Итак, во всех трех парах терминов (которые стоит употреблять в арабском оригинале, поскольку на французском они не имеют однозначных эквивалентов) – *шариат* и *хакикат*, *захир* и *батин*, *танзил* и *та'вил* – речь идет об отношении символа с символизируемым. Это строгое соответствие должно уберечь нас от нежелательного смешения символа и аллегории, как об этом уже говорилось в самом начале. Аллегория – это более или менее искусственное соотнесение общих понятий и абстракций, которые вполне познаваемы и выразимы и другими путями. Символ – это единственно возможное выражение символизируемого, так сказать, того означаемого, *которое* он символизирует. Он никогда не может быть разгадан раз и навсегда.

Символическое восприятие оперирует трансмутацией непосредственных данных (чувственных, текстовых); оно делает их прозрачными. Если есть погрешность в прозрачности, становится невозможным переход от одного плана к другому. Соответственно без множественности состояний бытия, составляющих восходящую перспективу, символическое толкование теряет смысл, оборачивается функциональной и смысловой ошибкой. Это отмечалось выше. Такое толкование, таким образом, предполагает некую теософию, в которой миры являются символами друг друга: миры сверхчувственные и духовные, макрокосм или *Homo maximus* (*Инсан Кабир*), и микрокосм. Подобная философия «символических форм» получила замечательное развитие не только в теософии исмаилитов, но и в трудах Муллы Садр и его школы.

К этому необходимо сделать одно добавление. Мыслительный подход, осуществляющий *та'вил*, способ восприятия, предполагаемый *та'вилом*, соответствует общему типу философии и духовной культуры. *Та'вил* приводит в действие воображение, которое было описано уже философами *ишракийун*, а Мулла Садр убедительно продемонстрировал его главенствующую функцию и поэтическую ценность. Не только Коран, но и Библию мы ставим перед этим непреуменьшаемым фактом: для некоторых читателей, размышляющих над Кораном или Библией, текст содержит иные смыслы, нежели тот, присутствующий во внешней форме. И здесь имеет место не столько некая искусственная конструкция духа, сколько изначальная апперцепция, так же не подверженная редукции, как восприятие звука или цвета. На этом основана значительная часть персидской литературы, мистический эпос и лирическая поэзия, начиная с символического повествования Сухраварди, который на самом деле развил пример, поданный Авиценной. «Жасмин влюбленных» Рузбихана Ширази с начала и до конца свидетельствует о восприятии пророческого смысла красоты творений, спонтанно используя сущностный и непрерывный *та'вил* чувственных форм. Всякий, кто понял Рузбихана и осознал, что символ не есть аллегория, не удивится тому, что многие иранские читатели, например, усматривают мистический смысл в стихах своего великого соотечественника Хафиза Ширази.

Как бы ни были кратки эти замечания, указывающие на тот уровень, на котором понимается коранический текст, они позволяют почувствовать, что Коран нес для философской мысли в исламе. Если, наконец, айаты Корана включались в философское доказательство, то только потому, что сама гносеология входила в профетологию (ср. ниже гл. II), и потому, что в исламе не происходило того «метафизического обмирщения», которое восходило на Западе к латинской схоластике.

Итак, если «пророческое» качество этой философии напоено таким источником, то ее строение наследует все прошлое, которому она подарит новую жизнь и оригинальное развитие и которое было транслировано базовыми трудами, создававшимися многочисленными поколениями передатчиков.

2. Переводы

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

Можно выделить два центра этой деятельности. 1) С одной стороны, работа непосредственно сирийцев, осуществлявшаяся в среде арамейского населения юга и запада иранской Сасанидской империи. Она касалась главным образом философии и медицины. Кроме того,

нельзя игнорировать наследие несториан в части как христологии, так и толкования (влияние Оригена на богословие Эдессы), повлиявшее, например, на шиитское учение об имамах. 2) С другой стороны, греко-восточная традиция, развивавшаяся на севере и востоке Сасанидской империи, т. е. труды, касающиеся главным образом алхимии, астрономии, философии и естественных наук, понята как «тайные науки».

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

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

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

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

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

Должны быть упомянуты и имена других переводчиков: Йахйа ибн Батрик (нач. IX в.); 'Абд ал-Масих ибн 'Абд Аллах ибн Найма ал-Химси (т. е. из Эдессы, первая половина IX в.),

соратник философа ал-Кинди и переводчик «Софистики», «Физики» и «Теологии»⁵ Аристотеля; великий Куста ибн Лука (820—912), уроженец Баальбека, древнего сирийского Гелиополя, грек и христианин-мелькит. Философ и врач, физик и математик, Куста перевел, помимо прочего, комментарии Александра Афродисийского и Иоанна Филопона к «Физике» Аристотеля, частично комментарии к трактату *De generatione et corruptione* и трактату псевдо-Плутарха *De placitis philosophorum*. Среди его собственных работ – трактат «О различии между душой и духом» и несколько работ по оккультным наукам, курьезным образом схожих с теориями психотерапевтов наших дней.

Говоря о X в., нужно упомянуть об Абу Бишре Матта ал-Каннае (ум. 940), христианском философе Йахйе ибн Ади (ум. 974), его ученике Абу Хайре ал-Хаммаре (р. 942). Особо нужно отметить школу «сабеев Харрана», расположенную в окрестностях Эдессы. Книга псевдо-Маджрити изобилует драгоценными сведениями об их астральной религии⁶. Свою духовную родословную они возводили к Гермесу и Агафодемону. В их доктринах сочетаются древняя астральная религия халдеев, математические и астрономические штудии, неопифагорейские и неоплатонические духовные доктрины. В VIII—X вв. эта школа была представлена очень активными переводчиками. Наиболее знаменит среди них Сабит ибн Курра, большой поклонник астральной религии, автор замечательных трудов по математике и астрономии.

Данный труд не позволяет детально рассказать об этих переводах, известных нам только по названию (упомянутых в большой библиографии Ибн ал-Надима в X в.), рукописных и уже изданных. В общем работа переводчиков касалась главным образом творений Аристотеля и комментариев к нему Александра Афродисийского и Фемистия (различие во взглядах этих комментаторов было хорошо известно исламским философам; его акцентирует Мулла Садра; равным образом Книга λ⁷ *Метафизики* повлияла на теорию множества небесных двигателей). Здесь не место обсуждать, что из аутентичных работ Платона было известно мусульманам, однако философ ал-Фараби дал превосходное описание платоновской философии с характеристиками каждого диалога.

Нужно подчеркнуть также значительное влияние апокрифов. Первое место здесь занимает знаменитая «Теология», приписывавшаяся Аристотелю и представляющая собой парфраз трех последних «Эннеад» Плотина, основанная на сирийской версии, восходящей к VI в., эпохе неоплатонизма, процветавшего как в несторианской среде, так и при дворе Сасанидов (к этой эпохе относится корпус произведений, приписываемых Дионисию Ареопагиту). Это произведение, на котором базируется исламский неоплатонизм, объясняет желание многих исламских философов согласовать Аристотеля и Платона. Однако многие из них, начиная с Авиценны с его «Записками», содержащими замечательные разъяснения к «восточной философии», выражали сомнения в принадлежности этого произведения. В знаменитом пассаже из «Эннеад» (4:8:1) («Так случалось много раз: как бы восходя из собственного тела в самого себя») философы-мистики находили намек на небесное восхождение (*ми'радж*) Пророка, опыт которого воспроизводился суфиями в качестве венца усилий божественного Мудреца, Странника, Одиночки. Эту «экстатическую молитву» из «Эннеад» Сухраварди приписывал самому Платону. Она оказала сильное влияние на Мир Дамада (ум. 1631). Казн Са'ид Куми (XVII в.) в Иране посвятил «Теологии» Аристотеля очередной комментарий.

Liber de Pomo, в которой Аристотель излагает своим ученикам учение Сократа из «Федона», также пользовалась большим успехом. Наконец, нужно упомянуть приписывавшуюся Аристотелю «Книгу о чистом благе» (переведена на латынь в XII в. Жераром из Кремоны

⁵ Псевдо-Аристотеля; см. ниже. (Перев.)

⁶ Здесь в значении: признание священных свойств за Солнцем, Луной, звездами и пр. (Перев.)

⁷ Книга «Лямбда». (Перев.)

под заголовком *Liber de causis* или *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*). Это отрывок из *Elementatio theologica* неоплатоника Прокла.

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

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

Багдадская школа Ибн Масуьи была обязана своим основанием иранцу Навбахту и иудею Машалле. Абу Сахл ибн Навбахт был директором Багдадской библиотеки при Харуне ал-Рашиде и переводчиком астрологических трудов с пехлеви на арабский. Подобные переводы с пехлеви (среднеперсидского) имели очень большое значение. Ведь работы вавилонянина Тевкра и римлянина Веттия Валенса по астрологии были в свое время переведены на пехлеви. Одним из наиболее знаменитых переводчиков был Ибн Мукаффа, иранец, перешедший из зороастризма в ислам. Заслуживают упоминания многие ученые из северо-восточного Ирана (Хорасана и Табаристана), а также из «внешнего Ирана» (Центральной Азии): Умар ибн Фаррухан Табари (друг Йахьи Бармакида); Фазл ибн Сахл из Сарахса (к югу от Мерва); Мухаммад ибн Муса Хорезми, отец «арабской» алгебры (его труд датирован 820), однако бывший так же далеко от арабского мира, как далеко Мекка находится от Хивы; Халид Марварруди; Хабаш Мервази (т. е. из Мерва); Ахмад Фаргани (*Альфраганус* средневековой Европы), родом из Ферганы в верховьях Сырдарьи; Абу Машар Балхи (*Альбумасар* латинских источников), родом из Бактрии.

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

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

⁸ В своем основополагающем труде «Закат Европы». (Перев.)

логия замыкается на определенной границе, не позволяющей ей различить общность культурного континуума по обе границы Византии.

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

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

Для того чтобы понять условия, позволившие гносису продолжить в исламе свое существование, нужно вернуться к отмеченному в предыдущем параграфе отсутствию в исламе феномена церкви и созываемых ею соборов. Гностиков здесь объединяет верность «Божиим людям», имамам («ведущим»). Вот почему, излагая историю исламской философии, необходимо в первую очередь обрисовать эту «пророческую философию», являющуюся оригинальным выражением и непосредственным плодом исламского мышления.

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

Глава 2

Шиизм и пророческая философия

Предварительные наблюдения

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

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

2. Ислам является пророческой религией; выше было уже приведено определение мусульман как «людей книги» (*ахл ал-ки-таб*). Подобное мышление ориентировано прежде всего на Бога, который открывает себя в книге посредством послания касательно единства и трансцендентности Бога (*тавхид*), продиктованного ангелом пророку. Все размышления философов и мистиков вращаются вокруг этой темы. Во-вторых, мышление ориентировано на личность того, кто получает и передает это послание, на условия, предполагающие такое получение. Размышление над этими предпосылками приводит к теологии и профетологии, антропологии и гносеологии, не имеющих себе равных. Концептуальный инструментальный, который был заимствован благодаря переводам с греческого на арабский, действительно повлиял на ход такого размышления. Однако это частность. Возможности арабского языка привели к развитию проблем, поставленных в греческих текстах. Не надо забывать, что некоторые великие исмаилитские творения, например Абу Йа'куба Сиджистани, предшествуют трудам Авиценны. Вся диалектика *тавхида* (двойное отрицание⁹), так же как и проблемы профетологии, здесь основана на собственных данных, без отсылок к греческой модели. Соот-

⁹ «Ла плаха илла-ллах» – «Нет божества, кроме Бога». (Перев.)

ветственно, профетология и теория пророческого знания увенчивают гносеологию великих эллинизированных философов, таких, как ал-Фараби и Авиценна.

3. Шиитское мышление изначально подпитывалось философией пророческого склада, соответствовавшей пророческой религии. Пророческая философия постулирует мышление, не ограниченное ни историческим прошлым, ни буквой, фиксирующей догматическое учение, ни горизонтом рациональной логики. Шиитское мышление ориентировано на ожидание не открытия нового *шариата*, но полной манифестации всех тайных смыслов божественных откровений. Ожидание этой манифестации воплотилось в ожидание прихода «скрытого имама» («имама нашего времени», скрытого в настоящее время согласно шиизму двенадцатеричников). Вслед за закрытым отныне циклом пророчества следует новый цикл, цикл *валайат*, раскрытием которого будет этот приход. Пророческая философия сущностно эсхатологична.

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

4. Все предыдущие наблюдения ставят перед нами следующую дилемму: можно ли ограничить ислам правовой и юридической интерпретацией, религией закона, экзотерикой (*захир*)? Если ответ будет утвердительным, нет смысла говорить о какой-либо философии. Или подобная экзотерика, *захир*, является лишь оболочкой внутреннего, эзотерического, *батин*? Если да, то весь смысл мусульманской практики меняет окраску, так как буква позитивной религии обретает смысл только в хакикате, духовной реальности, являющейся эзотерическим смыслом божественных откровений. Этот эзотерический смысл нельзя сконструировать с помощью логики. Силлогизмы здесь бессильны. Это не диалектика понятий калама, отказавшаяся от символов. Скрытый смысл можно передать только путем науки духовного наследия (*'илм ирси*). Это духовное наследие представлено огромным корпусом творений шиитских имамов, являющихся наследниками пророков (26 томов ин-фолио в издании Маджлиси). Слово *сунна* (традиция) для шиитов в отличие от суннитов включает в себя и интегральное учение имамов.¹⁰

Каждый из имамов являлся, в свою очередь, «хранителем Книги» (*каййим ал-кур'ан*), объясняющим и передающим своим ученикам тайный смысл откровений. Это учение является источником исламского эзотеризма. Абсурдно говорить об этом эзотеризме в отрыве от шиизма. Этот парадокс имеет в исламе свое соответствие. В суннитском исламе действительно содержится эзотерическое учение, но своим появлением оно обязано шиитскому меньшинству. Однако в науке принято игнорировать эзотерическое учение имамов, пренебрегать им, давать шиизму уродливое определение пятого мазхаба, ставя его в ряд с четырьмя юридическими мазхабами суннитского ислама. Пафосом шиизма на протяжении столетий была борьба с этим мнением за интегральную сущность шиитской доктрины, которую вели Хайдар Амули, Мулла Садра Ширази и все шейхи школ и ведут многие выдающиеся шейхи наших дней.

5. Цикл пророчества закрыт; Мухаммад был «Печатью пророков» (*хотим ал-анбийа*), последним из тех (Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус), кто принес человечеству новый *шариат*. Но для шиитов конец пророчества (*нубувват*) был началом нового цикла, цикла *валайата* и *имамата*. Другими словами, профетология находит необходимое завершение в учении об имамах, главным выражением которого является *валайат*. Этот термин трудно перевести каким-то одним словом. Он изначально присутствует в учении имамов. В их текстах часто повторяется: «*Валайат* – это эзотерика пророчества (*батин ал-нубувват*)». Фактически это слово означает «дружба», «защита». *Авлийа аллах* (по-персидски *дустан-и худа*) – это «друзья Бога» и «возлюбленные Бога»; в которой божественное вдохновение открывает свои тайны. «Дружба», которой одаривает их Бог, делает из них духовных *водителей* чело-

¹⁰ Шииты редко употребляют термин «сунна», терминологически отмежевываясь от исламского мейнстрима – собственно суннизма. Для обозначения совокупности признаваемых достоверными преданий о действиях и речах Мухаммада и имамов шииты употребляют термин *ахбар* (араб., ед. ч. *хабар*) – «известия». (Перев.)

вечества. Вверяя себя их водительству, каждый из их адептов приходит к самопознанию и соучаствует в их *валайате*. Идея *валайата* говорит об инициатическом руководстве со стороны имама, посвященного в тайны доктрины; она охватывает идею знания (*ма'рифат*) и идею любви (*мухаббат*). Такое знание само по себе является спасительным. В этом аспекте шиизм, безусловно, является гносисом ислама.

Цикл *валайат* (мы отныне будем употреблять это комплексное понятие без перевода) является циклом имамов, следующих за Пророком, т. е. *батин*, следующего за *захир*, *хакиката*, следующего за *шариатом*. Это ни в коем случае не означает догматического руководства (для шиитов-двенадцатеричников имам в настоящее время скрыт). Хочется остановиться подробнее не на последовательности, а на одновременности шариата и хакиката, где первый дополняется последним, так как раскол между различными ветвями шиизма проходит по этой линии. Двенадцатеричный шиизм, а во многом и исмаилизм эпохи Фатимидов сохраняет равновесие между шариатом и хакикатом, пророчеством и имаматом, не разделяя *батин* и *захир*, в то время как реформированный исмаилизм эпохи Аламута настаивает на превосходстве имамата над пророчеством. Но если *батин* без *захир* ведет к крайнему шиизму, то *захир* без *батин* извращает интетральный ислам посредством буквализма, который отвергает наследие *батин*, наследие, переданное Пророком имамам.

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

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

Что же произошло? Было бы неверно противопоставлять т. н. теоретический гносис шиитов мистическому опыту суфиев.

Смысл *валайата*, сформулированный самими имамами, делает такое противопоставление недействительным. Кажется, однако, что суфизм – это ловкая попытка использовать предмет и его название без отсылок к истокам. Нет, наверное, ни одной темы исламского эзотеризма, не затронутой шиитскими имамами в их беседах, уроках, проповедях. С этой точки

зрения многие страницы Ибн 'Араби могут быть прочитаны как написанные шиитским автором. Это не мешает ему трактовать *валайат* в отрыве от своего происхождения и своих основ. Этот вопрос был фундаментально исследован одним из наиболее знаменитых шиитских учеников Ибн 'Араби – Хайдаром Амули.

Долгое время было трудно говорить о том, что же все-таки случилось, учитывая, что источники были утеряны. Уже Тор Андре отметил направленность суфийской профетологии исключительно на личность Пророка. Темы же, вытекающие из собственно учения об имамах, были убраны для того, чтобы не оскорбить религиозных чувств суннитов. Упоминание о человеке, являющемся полюсом (*кутб*) и полюсом полюсов, свидетельствовало о невозможности избавиться от шиитских корней. Невозможно объяснить быстроту, с которой исмаилизм после падения Аламута (как до этого исмаилиты Сирии) надел «рубище» суфизма, не говоря об общности их происхождения.

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

Отношение шиитов к суфиям объясняется также порой организацией тариката¹¹ и ролью шейха, узурпирующего функции невидимого имама, порой суфийским агностицизмом, вырождающимся в ленивое невежество или моральную распушенность.

С другой стороны, сами упомянутые выше подвижники, защитники шиитского гносиса (*'ирфан-и ши'и*), часто становились мишенью для правоведов-факихов, стремившихся свести богословие к вопросам юриспруденции. Битва за духовный ислам против буквалистской религии закона, которую вело шиитское меньшинство, а также суфии и фаласифа, определяет всю историю исламской философии. Ставкой в ней было спасение духовности, которой угрожала социализация.

7. Необходимость рассказать на нескольких страницах о фазах и толкованиях этой борьбы обязывает нас к предельной концентрации. Слово «шиизм» (по-арабски *ши'а*, «группа adeptов») означает сообщество преданных идее имамата, воплотившейся в личности 'Али Ибн Аби Талиба (кузена и зятя Пророка, мужа его дочери Фатимы) и его наследников, составляющих цикл *валайата*, следующий за циклом пророчества (шиизм является официальной религией Ирана на протяжении пяти столетий). Слово *имам* (не путать с иман, верой) означает того, кто идет впереди. Это предводитель. Оно одновременно означает председателя молитвы в мечети; используется для того, чтобы обозначить главу школы (например, Платон как «имам философов»). Но с шиитской точки зрения в последних случаях это слово употребляется лишь как метафора. В строгом смысле слова этот термин употребляется лишь по отношению к членам семьи Пророка (дома Пророка, *ахл ал-байт*), называемым «непорочными»; для шиитов-двенадцатеричников это «четырнадцать пречистых» (*ма'сум*), т. е. Пророк, Фатима и двенадцать имамов.

Нужно также упомянуть здесь о доктринах двух главных ветвей шиизма: двенадцатеричного шиизма, или имамизма, и семеричного шиизма, или исмаилизма. И та и другая ветвь имеют вполне сознательное символическое значение. В то время как двенадцатеричное учение об имамах символизируется двенадцатью созвездиями Зодиака (как и двенадцатью родниками,

¹¹ Суфийского братства. (Перев.)

забившими из скалы после удара посоха Моисея), семеричное учение об имамах исмаилизма символизируется семью планетарными небесами и их подвижными звездами. Имамизм выражает постоянный ритм: каждый из шести великих пророков имел двенадцать имамов; исмаилитский гносис относит число двенадцать к *худжжатам* имама. Для имамизма «полнота двенадцати» уже достигнута. Последний из них был и остается двенадцатым имамом, имамом нашего времени (*сахиб ал-заман*); это имам, «сокрытый для чувств, но присутствующий в сердце», присутствующий одновременно в прошлом и в будущем. Идея «скрытого имама» выражает религию личного сокрытого предводителя. Вплоть до Шестого имама, Джа'фара ал-Садика (ум. 148/765), шииты-двенадцатеричники и исмаилиты почитают одну и ту же линию имамов. Это принципиально, так как основные темы шиитского гносиса основаны на учении Четвертого, Пятого и Шестого имамов ('Али Зайн ал-'Абидина, ум. 714 г.; Мухаммада Бакира, ум. 733 г.; Джа'фара ал-Садика, ум. 765). При исследовании истоков шиизма нельзя отделять одну ветвь от другой. Причиной их разделения стала преждевременная смерть молодого имама Исма'ила, уже названного его отцом Джа'фаром ал-Садиком своим преемником. Адепты-энтузиасты, группировавшиеся вокруг Исма'ила, принесли присягу на верность его маленькому сыну, Мухаммаду ибн Исма'илу, дав начало крайнему шиизму. Их стали называть исмаилитами, по имени их имама. Другие, напротив, выразили верность новому, Седьмому имаму, брату Исма'ила, Мусе Казиму, получившему инвеституру от своего отца. Они хранили верность семье вплоть до Двенадцатого имама, Мухаммада ал-Махди, сына имама Хасана 'Аскари, таинственным образом исчезнувшего в день смерти своего отца. Это шииты-двенадцатеричники.

Двенадцатеричный шиизм

1. Периоды и источники

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

Можно разделить историю шиитской философии на четыре основных периода:

1. Первый период охватывает деятельность святых имамов, их учеников и близких, таких, как молодой пассионарный адепт Шестого имама Хишам ибн ал-Хакам, собиравших фрагменты их учения. Этот период заканчивается датой «великого сокрытия» (*ал-гайбат ал-кубра*)

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.