

СЕЙИД ХУСЕЙН НАСР

САДР АД-ДИН ШИРАЗИ  
И ЕГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ  
ТЕОСОФИЯ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ СРЕДА,  
ЖИЗНЬ И ТРУДЫ

Перевод с английского  
Р. Псху



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ  
КУЛЬТУРЫ



ООО «САДРА»

Москва 2014

УДК 28:141.332  
ББК 86.38-4  
Н 31

16+



Издание осуществлено при поддержке  
Фонда исследований исламской культуры

Ответственный редактор  
*Я. Эшотс*

## Сеййид Хусейн Наср

Н 31 Садр ад-Дин Ширази и его трансцендентальная теософия: Интеллектуальная среда, жизнь и труды / Перевод с английского Р. Псху. — М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2013. — 128 с.

ISBN 978-5-9551-0676-2

ISBN 978-5-906016-15-7

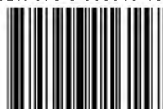
В книге известного современного ирано-американского мыслителя-традиционалиста Сеййида Хусейна Насра (р. 1933) рассматриваются источники учения выдающегося иранского философа сефевидской эпохи (1499–1722), центральной фигуры т. н. «исфаханской школы» Садр ад-Дина Ширази (Муллы Садры, 1572–1640), его жизнь и труды, а также влияние его доктрины на следующие поколения иранских философов. Работа адресована как специалистам — исламоведам и иранистам, так и более широкому кругу читателей, интересующихся арабо-мусульманской философией и интеллектуальной историей Ирана.

ISBN 978-5-9551-0676-2



9 785955 106762 >

ISBN 978-5-906016-15-7



9 785906 016157

ББК 86.38-4

© Р. Псху, перевод, 2014  
© Языки славянской культуры, оформление,  
макет, 2014  
© ООО «Садра», 2014  
© Фонд исследований исламской культуры, 2014

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение .....	5
Глава 1. Интеллектуальное окружение .....	13
Глава 2. Жизнь и труды Муллы Ҷадрӣ .....	24
Глава 3. «Асфӣр» .....	47
Глава 4. Источники доктрин и идей Муллы Ҷадрӣ .....	61
Глава 5. Что такое «Трансцендентальная теософия»? .....	75
Глава 6. Метафизика Ҷадр ад-Дӣна Шӣрӣзӣ и ее влияние на развитие исламской философии в каджарском Иране .....	88
Глава 7. Коранические комментарии Муллы Ҷадрӣ .....	113
Библиография .....	126

*Во имя Бога милостивого и милосердного*

## ВВЕДЕНИЕ

Несмотря на то что на Западе до недавнего времени было принято считать, что исламская философия представляет собой преходящий феномен, своеобразный мост между поздней античностью и высоким Средневековьем, сегодня постепенно начинает преобладать иной, более широкий, подход. Благодаря трудам и исследованиям небольшой группы европейских ученых, время, когда более чем тысячелетняя история исламской философии, обычно анализируемая в небольшой главе под названием «Арабская философия» и рассматриваемая как короткая пауза между «серьезными» периодами западноевропейской мысли, на сегодняшний день во многих аспектах завершился, хотя эта тенденция все еще не стала доминирующей. Запад стал осознавать иные цивилизации как независимые автономные миры, достойные рассмотрения сами по себе, а не только в качестве подготовительных этапов для возникновения и развития современного Запада. Иные традиционные интеллектуальные миры стали обнаруживать себя для тех, кто способен их постигнуть, во всем своем великолепии, внутреннем единстве и в то же время богатом разнообразии. В Новое время Запад сперва обратился к метафизическому наследию Индии и Дальнего Востока, несмотря на то что они гораздо более отдалены от их наследия, чем исламский мир<sup>1</sup>. Однако сейчас тот же самый процесс постепенно совершается в отношении ислама. В течение восьми столетий, с тех пор как кордовские переводчики сделали работы исламских философов доступными латинскому Западу, была распространена точка

---

<sup>1</sup> Возможно, кто-то скажет: не несмотря на то что они были отдалены, а в силу этого. Эти явно более «экзотические» миры мысли и дискурса без труда привлекли европейцев, в отличие от исламского мира, который кажется слишком близким для тех, кто в действительности хочет уйти как можно дальше от своей культурной и интеллектуальной «родины».

зрения, что исламская философия (которая именовалась арабской<sup>2</sup> из-за языка, с которого был сделан перевод) представляет собой сочинения всего лишь нескольких мыслителей — в частности, ал-Киндй (Alkindus), ал-Фārābī (Alfarabius), Ибн Сйнā (Avicenna), ал-Газālī (Algazel) и Ибн Рушд (Averroes), которые фактически просто передали Западу философию Аристотеля и неоплатоников, немного добавив к ней от себя. Но на сегодняшний день является уже признанным фактом то, что смерть Аверроэса (595/1198), знаменует собой вовсе не конец исламской философии, а всего лишь окончание одного из ее этапов развития, и что в течение восьми столетий, с тех пор как Аверроэс написал свои знаменитые комментарии на Аристотеля, исламская философия развивалась главным образом в Иране и на индийском субконтиненте.

Открытие Садр ад-Дйна Шйрāзй (известного обычно как Муллā Садрā) способствовало осознанию Западом существования жизнеспособной исламской философии, развивавшейся уже после так называемого средневекового периода<sup>3</sup>. Несмотря на то, что имя Муллы Садры (а иногда просто Садры) в течение столетий было хорошо известно в Иране, Афганистане и на индийском субконтиненте, он

---

<sup>2</sup> Несмотря на то что есть логика в использовании термина «арабская философия» латинскими авторами Средневековья, тем не менее нет никакой причины или оправдания для использования этого термина сегодня. Во-первых, эта философия является исламской в смысле своей глубокой связи с интеллектуальными и метафизическими принципами исламского Откровения и не может быть описана никакими этническими характеристиками. Во-вторых, если мы желаем рассматривать этнические группы, которые развили эту философию, то персы, турки и мусульмане индийского субконтинента также приняли немалое участие в этом процессе. Действительно, подавляющее большинство исламских философов было персами и даже, согласно арабскому историку Ибн Халдūну, Иран был всегда главным очагом исламской философии. Наконец, с точки зрения языка, несмотря на то что арабский язык без сомнения является наиболее важным языком исламской философии, тем не менее персидский язык также обладает огромной значимостью: существуют сотни и сотни работ на персидском языке, посвященные различным вопросам традиционной философии. Помимо всех этих аргументов следует упомянуть и то, что серьезное научное исследование ни в коей мере не должно подчиняться ограниченному современному национализму и что термин «исламская философия» следует использовать в отношении того огромного интеллектуального наследия всех исламских народов, которое действительно *является* исламской философией.

<sup>3</sup> Так называемого потому, что этот тип определения не распространяется на исламскую цивилизацию, в которой можно найти «средневековые» интеллектуальные фигуры, жившие в XIX или даже XX вв.

был практически неизвестен на Западе вплоть до начала XX столетия. Единственными исключениями являются несколько случайных упоминаний о нем европейскими путешественниками на Восток и те страницы, которые были ему посвящены в сейчас уже классической работе «Религии и философии Центральной Азии»<sup>4</sup> А. де Гобино. Затем в течение первых десятилетий XX столетия Мухаммад Иқбал, Эдвард Браун и Макс Хортэн<sup>5</sup> обратили на него внимание Запада, хотя изучающие исламскую средневековую мысль уже полностью осознали значимость его трудов.

Только открытие Сухравардї и благодаря ему — Муллы Ҷадры, осуществленное А. Корбеном, в конечном счете помогло как западным ориенталистам, так и европейским философам серьезно воспринять наследие Муллы Ҷадры. Когда после Второй мировой войны А. Корбен в поисках учений Сухравардї впервые посетил Иран, он еще не осознавал ту богатую философскую традицию сефевидского периода, к которому естественным образом его приведут сочинения создателя школы *ишрāқа*. Однако вскоре он обнаружил существование нового мира метафизики и традиционной философии таких мыслителей, как Мйр Дāmād и Муллā Ҷадрā, которым он и посвятил большую часть своего творчества в 1960—1970-е гг.<sup>6</sup> Помимо написания многочисленных исследований о Мулле Ҷадре, Корбен долгое время

---

<sup>4</sup> См.: Comte de Gobineau. Les religions et les philosophies dans l'Asie central. Paris, 1866 (r  ed. 1923).

<sup>5</sup> Иқбал в своей работе «Development of Metaphysics in Persia» (London, 1908) постарался изложить сочинения Сабзиварї, в частности его труд «*Асп  р ал-хикам*», однако поскольку Сабзивари является комментатором *par excellence* Муллы Ҷадры, это исследование естественно помогло обратить внимание на самого Муллу Ҷадру. Браун в четвертом томе своей монументальной работы «A Literary History of Persia» (Vol. IV. Cambridge, 1924 (new ed. 1969). P. 429—432) также говорил о мудреце из Шираза и тем самым способствовал популяризации его имени, хотя сам он знал очень мало о его учении.

Макс Хортэн был первым европейцем, который посвятил полную работу Мулле Ҷадре и фактически написал две самостоятельные работы о нем. См.: Horten M. Die Gottesbeweise bei Schirazi. Bonn, 1912; Horten M. Das Philosophische System von Schirazi (d. 1640). Strassburg, 1913. Однако эти работы не привлекли того внимания, которое они заслуживали.

<sup>6</sup> Относительно интеллектуальной биографии А. Корбена и его открытия Муллы Ҷадры см.: Nasr S. H. The life and works of the Occidental Exile of Quest of the Orient of Light // Sophia Perennis. Vol. III. № 1, Spring. 1977. P. 88—106. Относительно работ Корбена см.: Melanges offerts a Henry Corbin / S. H. Nasr (ed.). Tehran, 1977. P. iii—xxxii.

был единственным ученым, полностью осуществившим перевод его сочинения на европейский язык<sup>7</sup>.

Вслед за Корбеном англоязычные труды Тошихико Изуцу<sup>8</sup> и мои скромные сочинения далее развили интерес к Мулле Садре<sup>9</sup>. Наконец, в 70-х гг. XX в. увидела свет первая монография на английском языке, которая была полностью посвящена Мулле Садре. Написанная пакистанским ученым Ф. Рахманом, книга представляет собой первый плод того интереса, который стал проявляться в 1960—1970-е гг. благодаря трудам выше упоминаемых авторов. На сегодняшний день этот интерес разделяется и другими учеными<sup>10</sup>. Более того, сегодня предпринимаются многочисленные исследования, переводы и анализ различных аспектов сочинений Муллы Садры как в Европе, так и Америке, равно как и в самом исламском мире, в частности в Иране, где наблюдается возрождение интереса к его трудам.

\* \* \*

Изучение сочинений Муллы Садры представляет собой определенные трудности, которые нелегко преодолеть и которые вынудили многих исследователей обратиться к менее отталкивающим и более известным областям исследования. Прежде всего, вопрос касается доступности его текстов. Еще 50—60-х гг. XX в. только самые известные его труды, такие как «*Асфār*» и «*аш-Шавāхид ар-рубубийа*», были доступны в литографских изданиях столь ужасающего состояния, что нахождение начала отдельной главы или обсуждения само нуждалось в длительном исследовании. Благодаря возникшему интересу к сочинениям Муллы Садры появились на свет несколько новых изданий, исправленных и отредактированных такими учеными, как

<sup>7</sup> См.: *Corbin H.* Le livre des penetrations metaphysiques. Téhéran; Paris, 1964. Эта работа содержит французский перевод главной работы Муллы Садры по онтологии «*Кутāб ал-машā'ир*».

<sup>8</sup> См. его же «The concept and Reality of Existence». Tokyo, 1971.

<sup>9</sup> См.: *Nasr S. H.* Islamic Studies. Beirut, 1966; Mulla Sadra // *Encyclopedia of Philosophy / S. H. Nasr (ed.)*. Mulla Sadra Commemoration Volume. Tehran, 1380/1961.

<sup>10</sup> См.: *Fazlur Rahman.* The Philosophy of Mulla Sadra. Albany (N.Y.), 1975. Данная книга, несмотря на свой вполне научный характер, полностью основывается на более или менее «рационалистической» интерпретации сочинений Муллы Садры, без обращения к живой устной традиции, связанной с его школой, и без рассмотрения интеллектуальной и духовной традиции, из которой он вырос, или гностических и мистических элементов, являющихся основными для его учения.

‘Аллāма Табāтабā’и, Сеййид Желāl ад-Дйн Аштийāнī, Анри Корбен, С. Х. Наср и другие, все эти издания были опубликованы в Иране. Тем не менее многие труды Муллы Ҷадры все еще остаются либо в манускриптах, либо изданы в совершенно неудовлетворительных изданиях. Даже его самый главный труд, «*Асфәр*», не имеет критического издания несмотря на неутомимые попытки ‘Аллāмы Табāтабā’и, сумевшего в течение десяти лет издать девять томов этого огромного труда<sup>11</sup>.

Важно также упомянуть огромный объем сочинений Муллы Ҷадры — это более сорока сочинений объемом в тысячи страниц, в которых разбираются практически все вопросы метафизики, космологии, эсхатологии, теологии и других наук. Ниже мы покажем, что сочинения Муллы Ҷадры посвящены не только традиционной философии, но и комментированию Корана, хадисам и другим религиозным наукам. Более того, в сфере традиционной философии эти сочинения рассматривают не одну философскую школу, а все наследие исламской интеллектуальной жизни. Эти факторы, в совокупности с присущей рассматриваемым доктринам сложностью, обусловили невозможность наличия у ученых, даже специалистов по Мулле Ҷадре, исчерпывающего знания всех его трудов. Необходимо потратить почти всю жизнь, чтобы приобрести глубокое знание одного или двух его основных трудов. Практически ни один ученый, включая, прежде всего, автора этих строк, не может утверждать то, что он изучил и усвоил все произведения Муллы Ҷадры. В течение еще длительного времени изучение его наследия будет представлять собой скорее серию фотографий высокой горы с разных сторон, но отнюдь не исчерпывающее и обстоятельное ее исследование. Наиболее серьезные исследования — это те исследования, которые глубоко проникают в различные аспекты или отдельные сочинения мыслителя. На сегодняшний день вряд ли стоит ожидать, даже со стороны тех, кто провел всю свою жизнь в изучении трудов Муллы Ҷадры, написание исследования, которому была бы характерна одновременно и глубина, и всеохватывающий характер.

Другая важная проблема, связанная с исследованием Муллы Ҷадры, которое некоторым образом может быть понято западным читателем, — его взаимосвязь с древом исламской традиции, позд-

---

<sup>11</sup> Многочисленные погрешности нового издания целиком и полностью должны быть возложены скорее на издателей, чем на редактора. Издатели не приложили достаточных усилий при чтении корректуры и не снабдили издание необходимыми индексами, которые могли бы облегчить работу начинающему читателю.



ним плодом которой он является. Разумеется, возможно обсуждение метафизических идей и доктрин Муллы Ҷадры в свете их внутренней истины, однако в общем и целом западный читатель хочет узнать, как автор этих доктрин соотносится с той традицией, в которой он вырос. Мулла Ҷадра часто цитирует сочинения довольно широкого спектра авторов — от досократиков, Пифагора, Платона, Аристотеля и Плотина до ранних исламских философов, суфиев, представителей ишракизма, *каләма* и знатоков Корана и хадисов. Можно и следует написать отдельную работу о Мулле Ҷадре как историке философии. Но даже если специально не затрагивать этот аспект Муллы Ҷадры<sup>12</sup>, едва ли возможно изложение учения Муллы Ҷадры без обращения к таким фигурам, как Ибн Сйна, Сухраварди, Ибн ‘Араби и Мир Дамад. В идеале труды Муллы Ҷадры следует излагать Западу только после того, как ученые полностью осветят метафизические и философские учения всех этих и многих других более ранних учителей исламской мысли — но эта ситуация далека от того, чтобы стать реальностью. Многие фигуры, такие как Ҷадр ад-Дин Даштак, обильно цитируемые Муллой Ҷадрой, неизвестны специалистам по исламской философии даже в Иране.

Последняя проблема, связанная с представлением учения Муллы Ҷадры, имеет отношение и к вопросу языка. Поскольку Ибн Сйна и другие перипатетики были переведены на латинский язык, нетрудно разработать соответствующий словарь для обсуждения их трудов на современных европейских языках. Проблема возникает при обращении к трудам Сухраварди и Ибн ‘Араби, поскольку в течение нескольких столетий западные языки были мало озабочены метафизическими и гностическими доктринами, связанными со школами этих учителей: на деле, эти школы развивались в совершенно противоположных направлениях. В отношении Муллы Ҷадры проблема еще более усложняется в силу отсутствия прецедентов изложения подобных доктрин на современном языке. Использование несоответствующего языка таит опасность свести доктрину, обладающую большой метафизической значимостью, к примитивному и безвредному философскому учению, поскольку слово «философский» понимается в его секулярном современном смысле. Писать об учениях Муллы Ҷадры на английском языке значит изобретать новый сосуд, в который можно будет перелить содержимое другого сосуда.

---

<sup>12</sup> См.: *Nasr S. H. Mulla Sadra as a Source for the History of Islamic Philosophy // Islamic Studies // Islamic Studies. Vol. III. № 3. Sept. Ch. 11. 1964.*

Несмотря на все эти проблемы, учение Муллы Ҷадры должно и может быть представлено современному миру. Начиная с 1960 г я пытался сделать это настолько это возможно с помощью многочисленных исследований в форме эссе и статей, написанных главным образом на английском языке<sup>13</sup>. Наконец, в результате многочисленных просьб со стороны друзей и учеников, я решил написать объемную работу о Мулле Ҷадре, которая могла бы обрисовать контуры этого выдающегося интеллектуала в аспекте его взаимосвязи с широкой панорамой исламской традиции и включить анализ наиболее важных аспектов его учения. Несколько лет работы позволили мне завершить первую часть этого исследовательского проекта, который содержал биографию, творчество, место Муллы Ҷадры в исламской традиции и описание его «Трансцендентальной теософии» (теософия понималась в своем оригинальном значении, а не в соответствии с ее современными трактовками). Другие обязанности и обязательства вынудили меня обратиться к другим исследовательским проектам, и поэтому книга оставалась незавершенной, в то время как несколько других моих работ уже увидели свет. Наконец, в результате настойчивых требований друзей, я решил опубликовать отдельно первую часть этого довольно большого исследования, являющегося по сути независимой работой, и надеюсь завершить второй том, который будет посвящен метафизике, теодицее, космологии, эпистемологии, психологии и эсхатологии Муллы Ҷадры, а также влиянию его учения.

При работе над этой книгой большую, если не определяющую помощь мне оказали устные беседы с выдающимися представителями школы Муллы Ҷадры в современном Иране — такими, как Сеййид Муҳаммад Кāзим ‘АсҶар, Мйрзā Сеййид Абу’л-Ҳасан Рафй’и Қазвйнй, ‘Аллāма Сеййид Муҳаммад Ҳусайн Табāтаба’и, покойный Мйрзā Мехдй Илāхй Қумшā’и и многие другие<sup>14</sup>, равно как и сами труды мыслителя. Помимо использования всего арсенала научных методов и техник я также использовал устное учение, которое крайне ценно и фактически необходимо, пока традиция все еще жива. Описание Муллы Ҷадры, представленное на страницах этого издания, насколько это возможно, составлено с помощью людей, которые всю

<sup>13</sup> См. сноски 9, а также: *Nasr S. H. Mulla Sadra // A History of Muslim Philosophy / M. M. Sharif (ed.). Vol. II. Wiesbaden, 1966. P. 1316—1332.*

<sup>14</sup> Относительно этих уважаемых учителей, у которых мы имели счастье учиться в течение многих лет см.: *Nasr S. H. Islamic Philosophy in Contemporary Persia: A Survey of Activity during the Past Two Decades. Salt Lake City (Utah, U.S.A.), 1972. P. 6—7.*

свою жизнь жили его учением и которые все еще дышат в том же духовном универсуме, который был создан Муллою Садрой и в котором он жил и дышал. Я крайне благодарен всем тем профессорам, которые посчитали меня достойным доверительных бесед и которые научили меня очень многому, что нельзя обрести в книгах.

Мы также хотим выразить свою благодарность проф. Х. Шарифи и проф. У. Читтику, которые оказали бесценную помощь при издании этой работы, Ра'нā Хусайнī за иллюстрации к книге, а также И. Хакеми и С. Монтагу за подготовку этой рукописи к печати.

Перевод выполнен по изданию: *Nasr S. H. Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997.

*ва ма тауфйқй илла би 'Ллāх*

Сеййид Хусейн Наср

## Глава 1

### ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ ОКРУЖЕНИЕ

Появление интеллектуала таких масштабов, как Садр ад-Дйн Шйрāзй, в сефевидский период свидетельствует о наличии сильной интеллектуальной традиции, глубинные процессы которой он сумел столь блестяще поднять на поверхность. Муллā Ҷадрā (как его обычно именуют) является выдающимся метафизиком и мыслителем, которого ни в коем случае нельзя рассматривать в отрыве от породившей его традиции. Только во второй половине XX в. историко-философские исследования стали раскрывать некоторые характерные черты той интеллектуальной традиции, к которой принадлежал Муллā Ҷадрā<sup>1</sup>. Стали известны несколько важнейших работ, но еще сотни главных произведений мистического (‘*ирфāнй*’), теософского и философского характера необходимо будет обнаружить и опубликовать. И пока этот процесс не будет завершен, невозможно детально проследить ту цепочку, которая связывает Муллу Ҷадру с более ранними учителями исламской философии и теологии, такими как ал-Фāрāбй, Ибн Сйнā и ал-Ғазālй.

---

<sup>1</sup> Выдающимся ученым, который исследовал несколько столетий, предшествующих Мулле Ҷадре, был Анри Корбен. Им написано множество монографий, посвященных периоду от Сухравардй до Муллы Ҷадры. Им также был издан главный текст (совместно с Османом Йахйа) Сеййида Хайдара Амулй, относящегося к этому периоду (см: *Sayyed Haydar Amoli. La philosophies shi'ite* / Ed. by H. Corbin, O. Yahia. Téhéran; Paris, 1969). Этот огромный том содержит арабский текст «*Джāми' ал-асрār*», представляющий собой главный документ интеллектуальной традиции, предшествующей Мулле Ҷадре, а также важное введение об авторе и его влиянии на исламскую мысль.

Другие работы, связанные с периодом, предшествующим Мулле Ҷадре, включают следующие работы: *Mustafa Kamil al-Shaybi. Al-Silah bayn al-tasawwuf wa'l-tashayyah*. 2 vols. Baghdad, 1963—1964; *Al-Shaybi. Al-Fakr al-shi'i wa'l-naza'at al-sufiyyah*. Baghdad, 1966; *Nasr S. H. Three Muslim Sages*. Cambridge (Mass.), 1964; Albany, 1976; *Nasr S. H. Islamic Studies*. Beirut, 1966; *Nasr S. H. Suhrawardi / M. M. Sharif. A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, 1963. P. 372—398; *Sadr al-Din Shirazi. Risalah si asl*. Tehran, 1340 (A.H. Solar) / Introduction by S. H. Nasr.

Но дерево судят по плодам, и даже если мы еще не знаем все ветви того дерева, мы все же можем судить по плоду о характере той древней традиции, которая в итоге породила Муллу Ғадру. И для того чтобы об этой традиции что-то узнать, нам необходимо вернуться на несколько столетий назад, к IV/X и V/XI вв., когда ранняя исламская мысль достигла своего апогея в философии в лице Ибн Сйны, в суфизме в лице таких учителей сельджуковского периода, как Хвәджах 'Абдаллāх Анґәрй и Санā'й, и в *каләме* или теологии в лице имама ал-Харамайн ал-Джувайнй. Учения этих ранних учителей суфизма и *каләма* стали непреходящим наследием исламского мира, возможно, прежде всего, благодаря сочинениям ал-Ғазālй.

Этот ранний период исламской интеллектуальной истории гораздо более широко и лучше известен, нежели рассматриваемый нами более поздний период. Широко известно, что школа перипатетиков (*машишā'iy*) в лице Ибн Сйны достигла своего расцвета и продолжила свое развитие в V/XI в. в лице его непосредственных учеников, таких как Бахманйār и Джузджāнй. Также известно, что в это время осуществленная сельджуками политическая централизация и укрепление аббасидского халифата, сопровождаемое распространением системы медресе Низāми, больше способствовали изучению *каләма*, нежели философии. Это стало причиной того, что в течение почти двухсотлетнего периода главную роль в интеллектуальной жизни играли выдающиеся гениальные теологи, подвергшие философию жестокой критике. Некоторые, подобно ал-Ғазālй, были одновременно и суфиями, другие, например Фахр ад-Дйн Рāзй, были в общем и целом теологами<sup>2</sup>.

Более поздний период интеллектуальной жизни ислама, в особенности его восточных территорий, входящих в область *dār al-islām*, не так хорошо изучен и все еще является *terra incognita*, ожидающей своего исследования. Запад до сих пор придерживается той точки зрения, что ал-Ғазālй в своей работе «*Tahāfut al-falāsifa*» («Непоследовательность философов») положил конец философии в исламе за исключением Андалузии, где она еще некоторое время жила благодаря влиянию Ибн Рушда<sup>3</sup>. К сожалению, несмотря на научные достижения в этой сфере, эта ложная теория продолжает пре-

<sup>2</sup> Этот вопрос был затронут мною в нескольких работах. К примеру, см.: Nasr S. H. Three Muslim Sages. Ch. I.

<sup>3</sup> Даже этот ранний период исламской философии обычно исследуется без учета всей его полноты и богатства. См.: Corbin H. (with the collaboration of S. H. Nasr, O. Yahia). Histoire de la philosophie islamique. Vol. I. Paris, 1964.

подаваться как на Западе, так и в исламских университетах, где концепция исламской философии строится на западных источниках<sup>4</sup>.

Так или иначе, остается малоизученным вопрос возрождения исламской интеллектуальной жизни в восточных областях распространения ислама, особенно в Иране. В течение VI/XII и VII/XIII вв. этот процесс возрождения стал возможным благодаря учреждению новых интеллектуальных школ Сухравардī и Ибн ‘Арабī, за которым последовало возрождение учения Ибн Сīны, осуществленное в течение VII/XIII столетия Наṣīр ад-Дīном Ṭūsī. Основания идей Муллы Ṣадры следует искать именно в этих школах, а также в суннитских и шиитских школах *калāма*, развитие которых пришлось на период с VII/XIII по X/XVI вв.

Четыре классических школы послемогольского периода, а именно, перипатетическая (*машишā’ī*), школа ишракизма (*ишрāкī*), мистическая (*‘ирфānī*) и теологическая (*калām*), с их всевозможными внутренними ответвлениями, активно развивались в течение четырех столетий, предшествующих появлению Муллы Ṣадры, сближаясь друг с другом и подготавливая тем самым почву тому главному синтезу, который осуществил Муллā Ṣадрā. Для того чтобы понять основания Муллы Ṣадры, необходимо тщательно исследовать развитие каждой из этих школ, а также все их взаимодействия, которые осуществлялись в течение этого богатого, но забытого периода исламской интеллектуальной жизни, датируемого VII/XIII—X/XVI вв.

Начнем с перипатетической школы. Труды ранних учителей этой школы, в особенности выдающегося мыслителя мусульманских перипатетиков Ибн Сīны, подверглись критике как со стороны суфиев, так и со стороны теологов. Такие суфии, как Санā’ī и Румī, критиковали рационалистические наклонности человеческого ума и попытки философов достичь Божественного Знания посредством аристотелевского силлогизма. Некоторые теологи, например ал-Газālī, конкретизировали свои критические аргументы, отобрав специализированные тематические «рубрики», которые были ими проанализированы и опровергнуты на том основании, что они подрывают основы религии, ее догматы. Иногда же отбирались отдельные тексты философов, также ставшие предметом критики, осуществляемой уже посредством текстологического анализа. Последний метод был осуществлен Фаḥр ад-Дīном Рāzī, который взял в критических целях последнее произведение Ибн Сīны «*ал-Ишārāt wa’-t-танбīḥāt*» («Книга наставле-

<sup>4</sup> См.: *Nasr S. H. Islamic Studies. Ch. 8—9.*

ний и указаний»), и проанализировал каждую страницу и практически каждое слово и каждую фразу.

В течение VII/XIII столетия Нафйр ад-Дйн Тусй возродил школу Ибн Сйны, ответив на все критические замечания, выдвинутые против нее. В частности, можно отметить его работу «*Шарх ал-ишйрāt*» («Комментарий на «Наставления и указания»»), которая знаменует собой возрождение философии перипатетизма (*маший'й*). Эта монументальная работа написана на уровне работ самого Ибн Сйны и является авторитетным источником доктрин самой школы. В духе идей Ибн Сйны Нафйр ад-Дйн написал также много других своих работ, и был не одинок в этом. Его друг и современник, Наджм ад-Дйн Дабйрāн Кāтибй, является автором важного трактата по перипатетической мысли «*Хикмат ал-'айн*» («Мудрость источника»), а Асйр ад-Дйн Абхарй написал книгу «*Китāб ал-хидāйя*» («Книга руководства»). Оба произведения до сих пор остаются яркими образцами перипатетической философии и используются в качестве учебников в медресе. Ученик и соратник Нафйр ад-Дйна, Кутб ад-Дйн Шйрāзй, хотя был не только перипатетическим философом, написал на персидском языке многотомную философскую энциклопедию «*Дуррат ат-тāдж*» («Украшение короны») по аналогии с «*Шифā'*» («Книгой исцеления») Ибн Сйны, в то время как его ученик Кутб ад-Дйн Рйзй написал свои «*Мухāкамāt*» («Тяжбы») как «тяжбу» между комментариями Фахр ад-Дйна Рāзй и Нафйр ад-Дйна Тусй на текст «*Ишйрāt*».

Начиная с VIII/XIV в. Шираз и его окрестности становятся центром философии. Джалāl ад-Дйн Давāнй следует примеру Нафйр ад-Дйна и пишет на персидском языке работу, посвященную этической философии, «*Ахлāк-и джалālй*» («Этика Джалала»), основанную на более раннем тексте Туси «*Ахлāк-и нāсирй*» («Этика Насира»). Им также были написаны несколько перипатетических трактатов и работы по теологии и ишракизму. Род Даштакй дал несколько ярких фигур, самыми выдающимися из которых были Садр ад-Дйн Даштакй и Гийās ад-Дйн Мансӯр Даштакй, каждый из которых оказал огромное влияние на сефевидских мыслителей, и в целом на мусульманских интеллектуалов субконтинента, образовавших некую общность главным образом благодаря Фатхаллāху Шйрāзй. Труды представителей рода Даштакй до сих пор еще не изданы, несмотря на наличие многих манускриптов их сочинений на субконтиненте, в Иране и Турции. Тем не менее нет никаких сомнений в том, что они были значимыми предшественниками Муллы Садры.



Что касается ишракизма, или школы *ишрāқа* (озарения) то она была основана Шейхом Озарения Шихāб ад-Дйном Сухравардй<sup>5</sup>, который, несмотря на свою короткую 38-летнюю жизнь, сумел основать новое интеллектуальное течение и оказать огромное влияние в восточных областях исламского мира и, в особенности, повлиять на Муллу Ҷадру. Сухравардй создал теософию, основанную не только на *ишрāқе*, но в определенном смысле и на философии Ибн Сйны. Им был создан «мост» между дискурсивной мыслью и мистической интуицией. Основанная им школа вскоре обрела своих талантливых последователей и комментаторов. Шамс ад-Дйн Шахразурй, главный биограф Сухравардй, составил первый комментарий на одно из самых лучших его произведений «*Ҳикмат ал-ишрāқ*» («Мудрость озарения»), за которым вскоре последовал комментарий Ҷутб ад-Дйна Шйрāзй на ту же работу, более известный, чем комментарий Шахразурй. Давāнй, несмотря на свои перипатетические наклонности, составил комментарий на текст «*Ҳайāқил ан-нур*» («Храмы света») Сухравардй, а до него Нафйр ад-Дйн в некоторых аспектах своей мысли испытал влияние Сухравардй. Муллā Ҷадрā глубоко сознавал эту традицию и написал толкование на комментарий Ҷутб ад-Дйна, составленный к тексту «*Ҳикма ал-ишрāқ*».

При рассмотрении гнозиса или *'ирфāна* именно VII/XIII век символизирует золотой век и своего рода возвращение к началу ислама и его духовной мощи<sup>6</sup>. Такие духовные титаны, как Ибн 'Арабй, Ҷадр ад-Дйн Ҷунавй и Джелāl ад-Дйн Румй были практически современниками. Именно доктрины и высокоинтеллектуальная форма суфизма школы

---

<sup>5</sup> О Сухравардй см. три введения А. Корбена к его работе: *Opera Metaphysica et Mystica of Suhrawardi*. Vol. I. Tehran, 1976; Vol. II. Tehran, 1977; Vol. III. Tehran, 1977. Первые два тома были изданы Корбеном, третий — Насром. Это новые издания томов, которые появились ранее в Стамбуле, Тегеране и Париже. См. также: *Nasr S. H. Three Muslim Sages*. Ch. II; *Nasr S. H. Suhrawardi // Sharif M. M.* Op. cit.; персидское предисловие Насра к «*Majmū'a-yi āthar-i fārsī-yi Suhrawardī*» (*Opera Metaphysica et Mystica*. Vol. III). См. также: *Corbin H. En Islam*. Vol. II. Paris, 1972; *Он же. Sohrawardi. L'Archange empoupre*. Paris, 1976.

<sup>6</sup> Этот важный вопрос, связанный с «возвращением» традиции к своему золотому веку в отдельный период своего развития, также являющегося «падением» с самого начала, обсуждался в некоторых работах Шуона. К примеру, см.: *Schuon F. In the Tracks of Buddhism / Trans. M. Pallis*. London, 1968. P. 153; *Schuon F. Islam and the Perennial Philosophy / Trans. J. P. Hobson*. London, 1976. P. 25—26; *Schuon F. Light on the Ancient Worlds / Trans. by Lord Northbourne*. London, 1965.



Ибн ‘Араби оказали огромное влияние на Муллу Ҷадру<sup>7</sup>. В лице непосредственного ученика Ибн ‘Араби Ҷадр ад-Дйн Қунавӣ, равно как и таких его комментаторов, как Са‘д ад-Дйн Фарғанӣ, Му‘айид ад-Дйн Джандӣ, ‘Абд ар-Раззақ Кашанӣ, Дә‘уд Қайсарӣ и ‘Абд ар-Раҳман Джәмӣ, школа разработала очень развитую метафизику, без которой доктрина Муллы Ҷадры была бы малопонятна. Но и такие персидские суфийские поэты и писатели, как Румӣ, Фаҳр ад-Дйн ‘Арақӣ, Са‘д ад-Дйн Ҳамўйах, ‘Азӣз ад-Дйн Насафӣ, Ауҳад ад-Дйн Кирманӣ, Маҳмуд Шабистарӣ и Джәмӣ, не говоря уже о его соотечественнике Ҳафизе, были известны Мулле Ҷадре и оказали на него огромное влияние. Его цитаты из персидской суфийской поэзии обнаруживают глубокое знакомство как с доктринальной школой *‘ирфана*, большинство работ которой существовали на арабском языке, так и с персидской суфийской литературой, испытавшей ее влияние. Это также свидетельствует и о том, как хорошо он знал другие школы суфизма, к примеру, центрально-азиатскую школу, связанную с именем Наджм ад-Дйна Кубра.

Что касается *каләма*, то и суннитская, и шиитская теология переживали в то время важный этап своего развития. Наиболее плодотворный период после Фаҳр ад-Дйна Рәзӣ в истории развития суннитского *каләма* представляют века, непосредственно предшествующие появлению Муллы Ҷадры. В течение этого периода на свет появляются труды таких мыслителей, как Қадӣ ‘Адуд ад-Дйн Йджӣ, Са‘д ад-Дйн Тафғазанӣ и Сеййид Шарӣф Джурджанӣ, которые кодифицировали *каләм*, придав ему ту форму, в которой он просуществовал вплоть до появления на субконтиненте Шәха Валиалләха в XII/XVIII в. и до сих пор преподается во многих суннитских школах.

Шиитский *каләм* в своей систематической форме появился в течение этого же периода. Начиная с IV/X столетия такие ранние учителя, как Муҳаммад ибн Йақуб Кулайнӣ, Ибн Бабўйах, Шейх Муҳаммад ат-Тусӣ и Аҳмад ибн ‘Али Табарсӣ сделали доступными источники для теологических размышлений. Тем не менее, именно Нафӣр ад-Дйн Тусӣ своей работой «*Таджрӣд*» заложил традицию систематизации шиитского *каләма*, к которой следует отнести труды его уче-

<sup>7</sup> Относительно Ибн ‘Араби см.: *Burckhardt T. La sagesse des prophetes. Paris, 1955; 1976; Corbin H. L’imagination creatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi. Paris, 1977; Izutsu T. A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism — Ibn ‘Arabi and Lao-Tzu. Part One. Tokyo, 1966; Nasr S. H. Three Muslim Sages. Ch. III.*

ника ‘Аллāма Хиллй и многих других мыслителей, происходивших главным образом из Хиллы и Джабал ‘Амила.

Огромное количество комментариев и толкований были составлены на текст «Таджрид» до Муллы Садры, начиная с работ Хилли и заканчивая толкованием Фахрй и многих других мыслителей, живших за одно или два поколения до Садра ад-Дйна. Эти комментарии, большей частью ныне забытые, образуют собой границу между теологией и философией и содержат четырехсотлетнюю историю важного периода исламской мысли.

Именно в это время четыре вышеупомянутые школы проникли в шиитскую мысль, подготовив почву для сефевидского ренессанса с его специфически шиитским оттенком. В течение этого периода, пока исмаилизм уходил в подполье вслед за падением Аламута, шиизм двенадцати имамов начал порождать свои первые монументальные теософские труды. Наиболее выдающейся фигурой этого периода стал Сеййид Хейдар Амулй, стремившийся гармонизировать суфизм и шиизм и продемонстрировать их сущностное единство, чему и посвятил свой главный труд «Джāми ‘ал-асрār» («Сумма Божественных Тайн»). Им также был составлен комментарий к «Фусуṣ ал-хикам» («Геммы мудрости») Ибн ‘Арабй, который представляет собой образец того, как учения Ибн ‘Арабй интегрировались в интеллектуальную мысль шиизма.

Сеййид Хейдар Амулй был, возможно, самой значительной, но отнюдь не единственной фигурой в этом процессе. Были также и другие заслуживающие упоминания шиитские теологи мистического толка, такие как Раджаб Бурсй и особенно Ибн Абй Джумхур Аḥса’й, чья работа «Китāб ал-муджлй» («Книга Источника света») представляет собой шиитскую интерпретацию суфизма Ибн ‘Арабй. Некоторые шиитские теологи попытались примирить ишракизм и перипатетическую философию, как это можно видеть в случае с Сā’ин ад-Дйном Ибн Турка Исфакāнй, автором «Тамхйд ал-кавā’ид» («Пролегомены»), который впервые попытался синтезировать учения Ибн Сйны, Сухравардй и Ибн ‘Арабй, тем самым в некоторой степени предупредив достижения самого Муллы Садры.

В период от могольского вторжения до установления сефевидского режима мы видим, с одной стороны, развитие классических интеллектуальных школ, а с другой, попытки эти школы соединить. В течение этого времени можно видеть все возможные виды соединения этих школ. Некоторые мыслители — например, Даввāнй — были одновременно теологами и философами; другие — например Сеййид Шарйф

Джурджāнӣ — были одновременно теологами и суфиями. Были и такие, которые (как, скажем, Қутб ад-Дйн Шйрāзӣ и Ибн Турка) были хорошо знакомы как с перипатетизмом, так и с ишракизмом и суфизмом. Благодаря развитию каждого из этих учений, а также благодаря их взаимодействию, была подготовлена почва для сефевидского ренессанса и синтеза, осуществленного уже Муллою Ҷадрой.

Непосредственных предшественников Муллы Ҷадры следует искать в первом поколении сефевидских мыслителей, окончательно подготовивших почву его для его интеллектуального синтеза. С приходом Сефевидов государственной религией Ирана становится шиизм. Шиитские ученые, прибывшие из Бахрейна, Ирака и Ливана, вскоре укрепили шиитские образовательные центры и стали причиной расцвета религиозных наук. Большую роль в развитии религиозных и других наук того времени сыграли представители таких родов, как Джазā'ирӣ, Шўштарӣ и 'Амили. Возрождение шиизма сделало возможным возрождение рациональных наук (*ал-'улум 'ақлийа*), поскольку начиная с ранних веков исламской истории они были тесно связаны с миром шиитского ислама<sup>8</sup>.

Разумеется, некоторая напряженность между представителями экзотерических наук и мудрецами (*хукамā*) сохранялась, что нашло свое отражение в автобиографическом трактате Муллы Ҷадры «Сэ асл» («Три принципа»). Это было неизбежным следствием обращения философии к суфизму и приобретения ею экзотерического оттенка. Однако возрождение теософии, или *ҳикмат-и улāхӣ*, как говорят в Иране и на субконтиненте, происходило не вопреки шиизму, а благодаря ему, хотя в некоторых случаях экзотерические авторитеты препятствовали ему. Связь между *ҳикмат-и улāхӣ* и шиитским мировидением слишком глубока, чтобы оставаться незамеченной. Между ними существует причинная связь, несмотря на то, что шиизм, в силу того, что обладал как экзотерическим, так и экзотерическим аспектами и стал официальной государственной религией, в своем экзотерическом аспекте возражал против некоторых чисто экзотерических формулировок в теософии, к примеру, такой, как трансцендентальное единство бытия (*ваҳдат ал-вуджūd*). Подобная реакция была аналогична реакции, наблюдаемой в суннитских кругах среди некоторых правоведов (*фуқахā*). Все же именно шиизм интегрировал теософию

---

<sup>8</sup> Относительно связи шиизма с рациональными науками см.: Nasr S. H. Science and Civilization in Islam. New York, 1970. Introduction; Nasr S. H. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. London, 1978. Introduction.