стремительный водоворот, а стремительный водоворот – это беспокойство и движение, движение же – жизнь. Нет покоя и нет смерти; есть бытие и нет небытия" (1, с. 266).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, проблема время – вечность имеет в учениях Халладжа и Ибн Араби сходные черты и различия. Если для Халладжа равная возможность вечности и времени – случайный результат долгих поисков, обретаемый в момент личного слияния с Богом, то для Ибн Араби это – закономерность, лежащая в основе мироздания и проникающая в каждый атом времени. Истинное знание, по Ибн Араби, включает в себя две "половины" – и вечностную и временную, оно стабильно и целостно, тогда как знание Халладжа – постоянный поиск нового предела, за которым открывалась бы возможность полной и необратимой замены времени на вечность. В то же время в обоих учениях время и вечность допускают друг друга и вступают в особые нелинейные отношения, отрицающие прямые, однозначные причинные и временные связи и характеризующиеся при этом иерархичностью.

1. Ибн Араби. Геммы мудрости // А.В. Смирнов. Великий шейх суфизма. М., 1993.
2. Китаб ахбар ал-Халладж. Париж, 1936.
3. *К.М. ал-Шайби.* Шарх диван ал-Халладж. Багдад, 1973.
4. *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993.
5. *Фильштинский И.М.* История арабской литературы. М., 1991.
6. *Смирнов А.В.* Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? // Вопр. философии. 1999. № 3.

САДР АД-ДИН АШ-ШИРАЗИ И "ИРФАНИЗАЦИЯ" ФИЛОСОФИИ

Янис Эшотс

Садр ад-Дин аш-Ширази, более известный как *Мулла Садра* (979/1571–1050/1640), вот уже около двухсот лет – со времен *Ага Мухаммада Бидабади* (ум. в 1197/1783 г.) и *Муллы Али Нури Мазендерани* (ум. в 1246/1831 г.) – признается интеллектуальной элитой Ирана самым выдающимся философом своей страны, однако он оставался фактически неизвестным для европейских ученых до начала 1960-х годов – т.е. до времени выхода в свет французского перевода его трактата "Места поклонения" (Ал-машā'ир), выполненного А. Корбэном[1].

Первой – и пока что единственной – серьезной работой о Садре на русском языке остается изданная в 1985 г. в Душанбе монография М. Хазраткулова "Философские взгляды Садриддина Ширази"; первый русский перевод одного из его сочинений – трактата "Приходящее в сердце о познании Господствия" (Ал-вāридāт ал-ḳалбиййа фī ма'рифат ар-Рубӯбиййа), выполненный автором этой статьи, был опубликован в 2000 г. в журнале "Восток" (№ 2, 5)[2]. Разумеется, перевода одного небольшого трактата Садры и монографии о нем, изданной в ныне далеком для нас Душанбе и ставшей библиографической редкостью, недостаточно для того, чтобы имя Садры сделалось общеизвестным в научных кругах бывшего СССР. Следует, очевидно, признать, что его наследие все еще остается terra incognita для подавляющего большинства отечественных философов и востоковедов[3]. Учитывая это обстоятельство, наша статья будет носить ознакомительный характер и представит собой не более чем очень общий и поверхностный обзор садровского учения.

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ (АЛ-ḤИКМА АЛ-МУТА'ĀЛИЙЙА)

Как известно, сам Садра называл свою философию "возвышенной (или трансцендентной) мудростью" (ал-ḥикма ал-мута'āлиййа); так озаглавлена и его главная работа – "Трансцендентная мудрость в четырех умственных странствиях" (Ал-ḥикма ал-мута'āлиййа фи-'л-асфāр ал-'аḳлиййа ал-арба'а)[4]. Следует сказать, что сам термин "ал-ḥикма ал-мута'āлиййа" не был изобретен Садрой – до него его использовали Ибн Сина и Насир ад-Дин ат-Туси, а также комментатор "Гемм мудрости" Ибн Араби Давуд ал-Кайсари. Так, в девятой главе десятого пути "Указаний и наставлений" Ибн Сина говорит: "...то, на что намекает это рассуждение, скрыто от всех, кроме [людей], твердых в возвышенной (трансцендентной) мудрости..." Разъясняя это место, ат-Туси пишет: "воистину, [Ибн Сина] относит этот вопрос к [вопросам, рассматриваемым] трансцендентной мудростью (философией), потому что перипатетическая мудрость является чисто дискурсивной (баḥсиййа) мудростью, а она (трансцендентная философия. – *Я.Э.*) и ей подобные дополняют дискурс (баḥс) [личным] откровением (кашф) и вкушением (завḳ); и мудрость, включающая в себе их (откровение и вкушение. – *Я.Э.*), возвышеннее (трансцендентнее) по сравнению с первой [мудростью] (т.е. перипатетической философией, целиком построенной на теоретическом дискурсе. – *Я.Э.*)"[5]. В свою очередь, Давуд ал-Кайсари пишет в своем "Трактате об исповедании единства [Бога], пророчестве и [Божьей] дружбе": "...и различие между ними (трансцендентной мудростью и перипатетической философией (?). – *Я.Э.*) подобно различию между целокупным и частным [, включенным в] него, а не различию между двумя разными истинами, как это полагают те, чьи [очи] закрыты по-

крывалом невежества, из числа тех, кто не сведущ в трансцендентной мудрости"[6].

Садра полагает, что знание получаемо тремя путями: посредством доказательства (бурхāн), [личного] откровения [мистика] (букв.: "совлечения завесы") (кашф) и пророческого откровения (ваḥй) (т.е. Книги и Предания). Когда же речь идет о высоких божественных вопросах, то разум, видя превосходство пророческого откровения, признает свое бессилие и неспособность постигнуть эти вопросы без помощи последнего. Следовательно, тому, кто желает познать истину в этих вопросах, следует искать, с одной стороны, [личного] [мистического] откровения (кашф), истинность которого в свою очередь проверяется посредством сверки его с пророческим откровением, т.е. Книгой и Преданием. С другой стороны, истинное личное откровение ничем не противоречит достоверному доказательству; наоборот, первое подтверждается вторым.

Более того, в "Престольной мудрости" (Ал-ḥикма ал-'аршиййа) Садра говорит о [личном] откровении [мистика] (кашф), что, если это откровение не содержит в себе примеси сомнения, то оно тождественно пророческому откровению (ваḥй); [Божий] Закон (ашшарй'а) же служит весами, на которых взвешиваются откровения – и все то, что не соответствует ему, не берется в расчет.

Однако полученную мистиком в откровении истину нельзя разъяснить и подтвердить другому иначе как посредством доказательства; следовательно, знающий вещи возвышенной (трансцендентной) мудростью – это тот, кто одновременно знает их посредством доказательства и свидетельствует воочию. Поэтому едва ли не главную свою задачу (и заслугу) Садра видит в теоретическом обосновании интуитивно постигаемых и "вкушаемых" мистиками истин. Не делает ли он тем самым философию чисто вспомогательной дисциплиной, задача которой по большому счету сводится к апологии мистицизма ('ирфāн)? Пока что оставим этот вопрос без ответа, чтобы вернуться к нему позднее.

Далее, мудрость для Садры заключается, как он многократно повторяет, в познании Бога и Его "дел" или "аспектов" (шу'ӯн), и в науке о Нем – которая есть наивысшая наука о наивысшем познаваемом. Он убежден, что изучение других наук – не что иное, как занятие низким вместо высокого. Следовательно, "мудрость" Садры – это мудрость исключительно метафизическая; естественные и точные (математические) науки не являются предметом его интереса. В своем комментарии к "Исцелению" Ибн Сины Садра говорит: "Мы считаем порицаемым обращение божественного мужа (т.е. знатока науки о Боге. – *Я.Э.*) за помощью по какому-либо научному вопросу к знатоку [некой] частной науки, будь то наука естественная или другая"[7].

Итак, Садра исповедует самодостаточность науки о божественном (метафизики) (илāхиййāт), а в рамках последней проповедует

взаимное согласие между [личным] откровением [мистика] (кашф), пророческим откровением (ваḥй) (т.е. Книгой и Преданием) и логическим доказательством (бурхāн). Однако, как мы убедились, изучая работы Садры – в частности, исследуя проблему причинности в его философии – примирение философского (читай: перипатетического) и мистического подходов вовсе не подразумевает для Садры признания их равноценности и установления идеального равновесия между ними. Равноправие философии (фалсафа) и мистицизма ('ирфāн) в садровской мысли, на наш взгляд, чисто внешнее – в глубине своей души Садра намного больше мистик ('āриф), чем философ (ḥакīм).

В поисках доказательства этому утверждению мы сейчас обратимся к онтологии Садры.

ОНТОЛОГИЯ

То, что философская система Садры целиком основана на онтологии и онтологична по своему характеру, стало общим местом садроведения. Чтобы подтвердить это утверждение его собственными словами, приведем здесь цитату из вступления к трактату "Места поклонения" (Ал-машā'ир). Садра говорит в нем следующее: "Проблема бытия является фундаментом философских положений, основанием вопросов божественности и полюсом, вокруг которого вращается мельница науки о единственности [Бога] ('илм ат-тавḥīд) и науки о возвращении ('илм ал-ма'āд), и "собрание" (т.е. воскресение. – *Я.Э.*) духов и тел, и многое из того, в исследовании чего мы (Садра имеет в виду себя. – *Я.Э.*) остались одинокими и в добывании чего мы не имеем сообщника"[8]. По Садре, бытие всякой вещи есть не что иное, как "присутствие" (или "появление") (ḥудӯр) ее – при ней самой, при Боге (причем второе присутствие сильнее и истиннее первого – то, что у Бога от вещей, истиннее как вещи, чем сами эти вещи, поскольку Бог, как Истинное Бытие, есть Делающий вещи вещами) или при ком-либо другом.

Здесь будет уместно напомнить, что арабское слово "вуджӯд", помимо смысла "бытие", обладает и иным – возможно, более точным – смыслом: "нахождение" (от "ваджада" – "находить", "отыскивать"). В этом втором смысле оно близко по значению к словам "ḥусӯл" ("получение", "добывание") и "ḥудӯр" – ведь нахождение некой вещи предполагает ее получение нами и/или ее присутствие при нас. Кроме того, важно учесть, что смысл "нахождение" подразумевает некий процесс, что несовместимо с косностью отвлеченного предиката бытия – что, очевидно, и подразумевается "знающими" ('урафā'), когда они характеризуют бытие (вуджӯд) как некий мистический опыт.

Это соображение, как нам представляется, достаточно важно для адекватного понимания основополагающих принципов садров-

ской философии, а именно принципа "первичности (или основности) бытия" (аṣāлат ал-вуджӯд) и принципа "единства бытия" (ваḥдат ал-вуджӯд)[9]. То, что может быть "получено" нами и "присутствовать" при нас; то, что поддается свидетельствованию, есть бытие вещи в его разных аспектах и проявлениях, говорит Садра. Что касается чтойности (māхиййа), то она – лишь один из потенциально бесконечно многих "пределов" (ḥудӯд) этого бытия. Единственным реально возможным субъектом является не чтойность, а как раз бытие; чтойности же предицируются нему согласно разным ступеням его интенсивности (поэтому следовало бы говорить не "птица существует", "дерево существует", "цветок существует", а "этот вид бытия – это птица" (хāзā ан-наḥв мин ал-вуджӯд хува аṭ-ṭайр), "этот вид бытия – это дерево", "этот вид бытия – это цветок"). Как сказал некто из "знающих", "чтойности и не чувствовали запаха бытия"; они – "идолы", которым мы поклоняемся помимо Бога. Пока мир видится нами как некая совокупность разобщенных сущностей, мы принадлежим к числу многобожников, поклоняющихся ими самими (т.е. человеческим умом) созданным "идолам" чтойностей; настоящее исповедание единого Бога невозможно иначе как посредством исповедания и свидетельствования первичности и единства бытия, т.е. как интуитивное постижение единства всего "находимого" и свидетельствуемого нами (иначе говоря, "единство бытия" (ваḥдат ал-вуджӯд) познается как "единство свидетельствования" (ваḥдат аш-шухӯд)).

Положение о "единстве бытия" (в традиции исламского мистицизма само понятие впервые было систематически употреблено учеником Садр ад-Дина ал-Кунави Са'ид Ад-Дином ал-Фаргани (ум. ок. 699/1299–1300)[10] традиционно ассоциируется со школой Ибн Араби, но в виде намека на личный мистический опыт оно, несомненно, присутствует в изречениях ранних суфиев и исламских мистиков. Сделав эту интуитивно постигаемую и "вкушаемую" истину краеугольным камнем своей философии, Садра тем самым имплицитно указывает на свое предпочтение ирфана перипатетической (читай: авиценновской) философии и каламу. Заложенная Садрой под основание перипатетической философии, гностическая идея "единства бытия" действовала как своего рода мина замедленного действия; в конечном итоге она привела к полной ирфанизации этой философии (по меньшей мере в рамках иранской философской традиции). Мы постараемся здесь вкратце показать механизм осуществленной Садрой ирфанизации перипатетической философии на примере садровской трактовки проблемы причинности – едва ли не центральной проблемы философии Аристотеля и Ибн Сины.

Разбору этой проблемы посвящена примерно половина второй части "Странствий" (Асфāр) (около двухсот страниц). При этом бóльшая часть садровского текста представляет собой разбор разных деталей и второстепенных вопросов перипатетической доктри-

ны причинности. Показав относительность традиционного деления причин на четыре вида (целевые, материальные, формальные и действенные причины), Садра, согласно положению о первичности бытия, утверждает, что под "причиной вещи" следует понимать причину ее бытия, а не причину ее чтойности. Но, по Садре, бытие едино, тогда как причинность предполагает различенность причины и следствия. Садра предлагает два решения этого затруднения – эксотерическое (философское) и эзотерическое (гностическое). Первое построено на концепции так называемой аналогичной градации (или "систематической неопределенности") (ташкӣк) бытия. Согласно этой концепции, одна и та же истина (ḥаḳӣḳа) – в данном случае бытие – может иметь разные степени интенсивности (шадда), и способна различаться по предшествованию и последованию (отставанию) и причинности и следственности. Таким образом, по Садре, более сильное и интенсивное бытие становится причиной более слабого и менее интенсивного бытия, при том что они оба не различаются по своей истинности.

Второе, эзотерическое (гностическое) решение является более радикальным и фактически представляет собой полное отрицание аристотелевской теории причинности. Вот как излагает его сам Садра: «...и, таким образом, открылось, что все то, к чему может быть отнесено имя бытия, каким бы образом ни происходило это отнесение, не является чем-либо другим, кроме аспекта (шā'н) из аспектов Единого Присного и свойства (на'т) из свойств Его Самосущности, и проблеска (лум'а) из проблесков Его атрибутов – и, следовательно, начальное утверждение о существовании причины и следствия, согласующееся со чтимым нами теоретическим взглядом на вещи, в итоге, согласно способу мистического странствия, сводится (букв.: "возводится" (āла)) к утверждению о том, что, из них обоих, причина является реальной вещью, а следствие представляет собой не что иное, как один из аспектов причины, и что причинность и то, что называется причиной и ее воздействием на следствие, сводятся к видоизменению (таṭаввур) [причины] [и прохождению ею] определенной стадии (ṭавр), и рассмотрению ее в определенном аспекте (таḥайуṣ би ḥайṣийа), и [о том, что следствие не является] вещью, отдельной [от своей причины] и различающейся с нею»[11].

Коротко говоря, в соответствии с принципом индивидуального единства (ал-ваḥда аш-шаḫṣийа) бытия, Садра сводит причинность к модификации (ташā'ан) и видоизменению (таṭаввур) единой самосущности.

Сущность принципа индивидуального единства бытия Садра излагает следующим образом: "...сущее и бытие ограничены единой индивидуальной истиной (мунḥаṣирāн фӣ ḥаḳӣḳа вāḥида шаḫṣийа), которая не имеет сообщника в истинном существовании и не имеет второго (другого) (аṣ-ṣāни) вовне (фӣ-·л-'айн), и в обители бытия нет другого обитателя, кроме Него"[12].

На основании данного анализа садровской трактовки проблемы причинности можно заключить, что его подход к ключевым философским проблемам был сугубо гностическим (‘ирфāнӣ); более того, как и другие представители теоретического (спекулятивного) мистицизма (в первую очередь Ибн Араби), он считал саму постановку этих проблем в перипатетизме неудовлетворительной и недостаточно глубокой. Последовательная реализация принципов первичности и единства бытия приводит, по Садре, к снятию большинства трудноразрешимых в перипатетизме философских проблем – таких, как проблемы причинности, постижения, отношения души к телу, и др. Нет сомнения, однако, что само “единство бытия” остается при этом интуитивно постигаемой и “вкушаемой” мистической истиной, раскрыть настоящий смысл и подлинную суть которой чисто рационалистическим способом, пользуясь только средствами логики, вряд ли возможно.

ЭСХАТОЛОГИЯ

После онтологии, второй важнейшей частью философии Садры является эсхатология (‘илм ал-ма‘āд – букв. “наука о возвращении”). Последняя зиждится, главным образом, на принципе “субстанциального движения” (ал-ḥарака ал-джавхарийя)[13]. Садра верит, что душа, которая “телесна по возникновению и духовна по пребыванию [после смерти]” (джисмāнийя ал-ḥудӯс ва рӯḥāнийя ал-баḳā), пребывая в материальном теле, постепенно проходит ряд стадий субстанциального развития. В итоге она принимает одну из четырех возможных форм, становясь либо ангелом, либо дьяволом, либо животным-скотиной, либо хищным зверем, в соответствии с ее истинными целями. (Скрытая ныне, эта форма становится явной в загробном мире; однако люди внутреннего зрения (ахл ал-баṣӣра) способны и ныне свидетельствовать людские души в их истинной субстанциальной форме.)

В отличие от Ибн Сины, Садра убежден, что все человеческие души имеют своего рода посмертное существование в потустороннем мире. Его убежденность зиждится на исповедуемом им, вслед за Ибн Араби, принципе “творческости души” (ḫаллāḳиййат ан-нафс), согласно которому душа способна творить свои собственные формы, которые не принадлежат к внешнему миру[14]. Душа обладает этой способностью благодаря присущей ей силе воображения (ḳувва ал-ḫайāл), которая остается с нею и после оставления ею физического тела (Садра отождествляет эту силу с упоминаемым в хадисе “основанием хвоста” (‘аджб аз-занаб)). Характер творимых силой воображения форм (т.е. их приятность или отвратительность) определяется направленностью энергии (химма) души (проще говоря, привычками, усвоенными душой во время ее пребывания в физическом теле и, в итоге, ставшими ее свойствами). Поэтому “рай” или

"ад", в которые душа попадает после смерти, есть не что иное, как мир форм, творимых душой и окружающих ее в потустороннем мире. Вернее, в потустороннем мире каждая душа обладает своим собственным миром, состоящим из творимых ею форм. В зависимости от приятного или отвратительного характера этих форм душа либо блаженствует, либо страдает. Разница между миром счастливого и миром несчастного человека заключается и в том, что отвратительные формы возникают в душе несчастного помимо его воли (он "окружен" этими формами), тогда как счастливый свободно распоряжается приятными формами ("окружает" их).

Садра уделяет большое внимание мистическому толкованию догмата веры о телесном воскресении (букв. "возвращении") (ал-ма 'ад- ал-джисмāнӣ). Тело, воскрешаемое ("возвращаемое") в день Суда, есть это самое тело этого самого человека, говорит он, вторя Книге и Преданию; однако его интерпретация этого ключевого эсхатологического положения разительно отличается как от буквального его понимания, бытующего среди простонародья, так и от замысловатых теорий мутакаллимов типа *Садр ад-Дина Даштаки* (ум. в 903/1497 г.)[15]. Садровская теория о телесном воскресении зиждится на семи принципах:

1) всякая вещь существует посредством своей формы, а не материи;

2) индивидуация (ташаххус) вещи есть не что иное, как ее частный способ бытия; так называемые обособляющие акциденции вещи на деле суть "знаки" бытия особи ее, а не составляющие ее;

3) индивидуальное бытие вещи может укрепляться и усиливаться и ее субстанции присуще движение;

4) величинные формы и фигуры проистекают от действователя как при соучастии материй и приемлющих, так и без оного;

5) сила воображения пребывает после смерти человека. Благодаря ей умерший видит себя человеком, имеющим тело той же величины и формы, которые он имел при жизни (т.е. пребывая в материальном мире);

6) самосущностно постигаемое человеком существует в самосущности его, а не в чем-либо другом;

7) душевные представления, нравственные качества и приобретенные свойства души способны влечь внешние отпечатки (воздействия).

Из этих принципов явствует, что Садра понимает под воскрешаемым ("восстанавливаемым") телом тело, создаваемое силой воображения души, – тело, которое, будучи тождественным материальному телу этого мира по форме, разнится с ним в материи (материей воскрешаемого тела служит сама душа). Поскольку душа, покинув материальное тело и сотворив для себя силой воображения новое нематериальное (психическое) тело, остается той же душой, то, благодаря пребыванию ее, сотворенное тело остается тем самым

(физическим и материальным) телом, в котором она пребывала в этом мире.

Следует вкратце коснуться вопроса о вечности пребывания грешников в аду. Как известно, Ибн Араби считал, что по истечении определенного для воздаяния времени для пребывающих в аду грешников их мука сменится наслаждением, и, в конечном итоге, все грешники и неверующие, духовно очистившись и отказавшись от ложных убеждений, попадут в рай, и ад опустеет. В большинстве своих произведений Садра только пересказывает слова Ибн Араби, не выражая своего отношения к ним. Однако в "Престольной мудрости", которая, по всей очевидности, является одним из поздних его произведений, Садра решительно возражает против утверждения Ибн Араби о прекращении страданий пребывающих в аду грешников: "...вследствие нашего занятия теоретическими и практическими упражнениями, нам открылось, что обитель ада не является обителью блаженства и, воистину, это место страдания и пытки, и в ней – вечно длящаяся мука; однако страдания [испытываемые] в ней, непрестанно прекращаются и возобновляются, без [какого-либо] перерыва, и кожи в ней заменяются [одна другой], и там не место спокойствия и успокоения, потому что чин ее по отношению к тому миру таков же, как чин мира возникновения и гибели по отношению к этому миру"[16].

Комментаторы Садры, в частности Сабзавари, обычно толкуют это положение (о вечности муки пребывающих в аду) как положение о вечности пребывания вида (нав') в материальном мире – тогда как всякой особи (шах̲ç) его открыт путь в горний Божий рай (т.е. в мир умопостигаемого), куда она попадает посредством "великого восстания"[17].

Можно, однако, предложить и другое толкование, согласно которому "малый" (душевный или психический) ад – это такое состояние души, когда она целиком занята частным и преходящим – и, по причине этой занятости, не в состоянии свидетельствовать целокупное и вечное.

По Садре, человеческая душа, вследствие наличия у нее воображения и памяти, как бы обречена на посмертное пребывание на "перешейке" (барза̲х̲) между миром чувственно постигаемого и миром умопостигаемого, т.е. в создаваемом ею "мире воображения" ('ālам ал-х̲айāл) (или "мире подобия" ('ālам ал-мисāл)), если только она не сумела полностью освободиться от власти силы воображения и силы памяти во время пребывания в здешнем дольнем мире (эти две силы и служат основой индивидуации глаголющих душ). Души же растений и тех животных (например, червей), которые лишены этих сил, возвращаются к своему господу вида сразу после смерти. Однако и пребывание человеческих душ на этом перешейке не вечно и в итоге они также возвращаются к своему господу вида, т.е. попадают в горний Божий рай.

Следует сказать пару слов о садровской концепции "двух восстаний". Если под "малым восстанием" (ал-ḳийāма аṣ-ṣугрā) Садра, вслед за другими исламскими философами и мистиками, понимает смерть и оставление душой материального тела, то "великое восстание" (ал-ḳийāма ал-кубрā) интерпретируется им как "опыт трансцендентного" или "свидетельствование умопостигаемого" – под этим подразумевается некая трансформация человеческого сознания, его отстранение от частного и чувственно воспринимаемого и обращение к целокупному и к умственным основаниям вещей. Человек, восставший "великим восстанием", перестает видеть мир как некую совокупность разобщенных сущностей и его духовному взору открывается "земля, озаренная светом своего Господа"[18]. Благодаря этому свету (свету бытия), осияющему все вещи, мистик познает их единство как единство мест явления (мазāхир), осуществленное посредством проявленного (зāхир) и проявления (зухӯр).

* * *

Полагаю, что все сказанное выше дает достаточно веские основания говорить о Мулле Садре как о философе сугубо мистического склада – или, пользуясь банальной метафорой, как о "мистике в одеянии философа". Аристотелевская логика и перипатетическая философия служили для него средством изложения и обоснования его мистических (ʻирфāнӣ) взглядов; сохранив внешнюю форму авиценновской философии, он полностью ирфанизировал ее содержание. Вследствие усилий Садры (приложенных им для того, чтобы наполнить философскую (читай: перипатетическую) форму мистическим содержанием), после него перипатетическая философская традиция в чистом виде фактически перестала существовать (последним крупным ее представителем принято считать учителя Садры *Мира Дамада* (ум. в 1041/1631 г.)); все крупные мыслители, появляющиеся в Иране после периода ахбаритской реакции – такие, как *Мулла Али Нури, Хадж Мулла Хади Сабзавари* (ум. в 1295/1878 г.), *Ага Мухаммад Реза Хаким Кумша'и* (ум. в 1306/1889 г.), *Ага Али Модаррес Техрани* (1234/1818 – 1307/1889), а наши дни – покойные имам *Хомейни* и аллама *Табатабаи* и ныне здравствующие *Сеийд Джелал ад-Дин Аштийани* и *Сеийд Хуссейн Наср* – в большей или меньшей степени тяготеют к ирфану, и их мысль представляет собой своеобразный синтез философии и мистицизма.

Хотелось бы выразить надежду, что в будущем имя Садры, вслед за именем Ибн Араби, получит в России и на Западе по праву причитающуюся ему известность и что изучение огромного творческого наследия Садры станет частью нашей интеллектуальной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Molla Sadra Shirazi. Le Livre des Pénétrations metaphysiques. (Kitāb al-Masha'ir). Texte arabe publié avec la version persane de Badi al-Molk Mirza 'Emadoddawlah. Traduction francaise et annotation par Henry Corbin. Teheran; P., 1964. В изданной А. Корбэном тремя годами раньше (1961) антологии иранских эсхатологических текстов (*Corbin H.* Terre celeste et corpo de resurrection. De l'Iran Mazdeen a l'Iran Shiite. P., 1961) есть перевод отрывка (девять страниц) другого трактата Садры – "Престольной мудрости" ("Ал-ҳикма ал-'аршиййа").

В 1981 г. вышел, насколько нам известно, первый английский перевод одного из произведений Садры – упомянутого выше трактата "Престольная мудрость" – выполненный Дж. Моррисом: *Morris F.W.* (Transl.). The Wisdom of the Throne. An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra. Prineeton: University Press, 1981. В 1992 г. Парвиз Морвидж опубликовал свой английский перевод трактата "Места поклонения" (Ал-машā'ир): The Metaphysics of Mulla Sadra Kitab al-Masha'ir. The Book of Metaphysical Prehensions by Sadr al-Dīn Muhammad al-Shīrāzī (Mullā Sadrā). English translation by Parviz Morewedge. N.Y., 1992. Наконец, года два назад вышел французский перевод эсхатологического "Трактата о собрании" (Рисāла фй-'л-ҳашр), выполненный К. Жамбэ. Из монографий о Садре на западных языках следует назвать: 1) *Rahman Fazlur.* The Philosophy of Mullā Sadrā (Sadr al-Din Shīrāzī). Albany; N.Y., 1975; 2) *Nasr S.H.* Sadr al-Dīn Shīrazī and His Transcendent Theosophy. Tehran, 1978.

[2] Существует также неизданный перевод трактата "Ал-машā'ир", выполненный узбекским ученым Н. Талиповым.

[3] То же самое можно сказать и о шиитской философии сефевидского и каджарского Ирана в целом.

[4] Согласно С.Дж. Аштийани, в сжатом виде принципы трансцендентной философии Садры изложены в его (незавершенном) трактате "Алмасā'йл ал-ḳудсиййа". (Мы не видели этой работы Садры; мнение С.Дж. Аштийани передаем со слов М. Хаджави – Тафсйр ал-Ḳур'āн ал-Карйм. Та'лиф Ṣадр ал-мутааллихйн Муҳаммад бен Ибрāхйм Ṣадр ад-Дйн аш-Шйрāзй. Энтешāрāт-э Бйдāр, Ḳум, 1366 с.х. Ч. 1. С. 103 (предисловие М. Хаджави).)

[5] Наṣйр ад-Дйн ат-Ṭусй. Шарҳ ал-ишāрāт. Б.м., б.г. Ч. 3. С. 401.

[6] Расā'йл ал-Ḳайṣарй. Нуṣўṣ фалсафййа мухдат илā ад-дуктўр Ибрāхйм Мадкўр. Каир, 1976, с. 239 – цит. по: Тафсйр. Ч. I. С. 22 (предисл.).

[7] Та'лиḳāт аш-Шифā'. Техран, 1303 л.х. (литогр. изд.). С. 256.

[8] Le Livre des Penetrations. С. 4 (арабского текста).

[9] Следует отметить, что в молодости Садра, по его собственному признанию, ревностно исповедовал первичность чтойности (аṣāлат алмāхиййа) – теорию, согласно которой подлинной реальностью обладает только чтойность вещи, тогда как "бытие" или "существование" является не чем иным, как самой отвлеченной и пустой из всех универсалий (приверженцами этой теории были Сухраварди, Джелал ад-Дин Даввани, Садр ад-Дин Даштаки и учитель Садры Мир Дамад). В "Местах поклонения" Садра пишет:

"В прежнее время я был крепко убежден в первичности чтойностей и в отвлеченности бытия, до тех пор пока Господь мой не направил ме-

ня по правильному пути и не явил мне Своего доказательства. И тогда открылось мне предельно [ясным] откровением, что дело [со чтойностями и бытием] обстоит напротив того, как оно представляется и утверждается" (Le Livre des Penetrations. С. 35 (араб. текста)).

[10] Он известен главным образом как комментатор "Поэмы о странствии" (Наẓм ас-сулӯк) Ибн ал-Фарида. См. о нем: *Chittick W.C.* Spectrums of Islamic Thought: Sa'id al-Din Farghānī on the Implications of Oneness and Manyness – The Legacy of Medieval Persian Sufism / Ed. by L. Lewisohn. L.; N.Y.: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992. С. 203–217.

[11] Ал-ḥикма ал-мута'ālиййа фӣ-'л-асфāр ал-'аḳлиййа ал-арба'а. Та'лӣф ал-ḥакӣм ал-илāḥӣ ва ал-файласӯф ар-раббāнӣ Ṣадр ад-Дӣн аш-Шӣрāзӣ. Аṭ-ṭаб'а ас-сāлиса. Бейрӯт, Дāр иḥйā' ат-турāṯ ал-'арабӣ, 1981. Ч. 2. С. 300–301.

[12] Ibid. С. 292. Следует, однако, отметить, что в своих поздних работах – например, в трактате "Престольная мудрость" – Садра характеризует единство бытия как *истинное* единство, которое, строго говоря, не совпадает с индивидуальным единством в общепринятом философами смысле этого слова (см.: 'Аршиййа. Таṣḥӣḥ ва тарджумейэ фāрсӣ бе ḳалам-э Ғ. Āхани. Исфахан, 1341 с.х. С. 221).

[13] В отличие от перипатетиков, Садра полагает, что движение возможно не только в акциденции ('ард) вещи, но и в субстанции ее. Концепция субстанциального движения, отчасти являясь переосмыслением в перипатетических терминах разработанного Ибн Араби положения о "новом творении" (ḥалḳ джадӣд), тем не менее не отождествима полностью с последним. По Ибн Араби, "новое творение" осуществляется по схеме "аллабс ба'д ал-ḥал' " ("[новое] одевание после снятия [старой] одежды") (т.е. материя получает новую форму после того как она лишилась прежней); "субстанциальное движение" же характеризуется Садрой как "аллабс ба'д ал-лабс" ("одевание после одевания") (т.е. новая форма "надевается" на старую – например, в человеческом зародыше и ребенке постепенно рождаются и развиваются вегетативная, животная и глаголящая (разумная) души с присущими им силами. Получая животную душу, человеческий зародыш при этом не лишается вегетативной; получая глаголящую душу, человек сохраняет вегетативную и животную души).

[14] Разумеется, садровская доктрина "творческости души" – не что иное, как модификация учения Ибн Араби о творческости силы воображения (о последнем см., например: *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 178–179).

[15] Садр ад-Дин Даштаки Ширази был одним из авторитетнейших шиитских мутакаллимов IX в. хиджры. Как полагает комментатор и автор персидского перевода "Свидетельств Господствия" (Аш-шавāḥид ар-рубӯбиййа) Дж. Муслих, именно Даштаки является автором критикуемой Садрой теории о двоякой (посредством жизненного духа и без посредства оного) связи души с телом. (Об этой теории подробнее см., например: 'Аршиййа. С. 254.)

[16] 'Аршиййа. С. 282.

[17] Сама идея "двух восстаний" ("малого" и "великого"), как и ряд других эсхатологических положений, заимствована Садрой от Ибн Араби (см. 64-ю главу "Мекканских откровений").

[18] Коран. 39:69.