

СЕЙЙИД 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»

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». — 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.

ББК 86.38-4

© Р. Псху, перевод, 2014
© Языки славянской культуры, оформление,
макет, 2014
ISBN 978-5-9551-0676-2 © ООО «Садра», 2014
ISBN 978-5-906016-15-7 © Фонд исследований исламской культуры, 2014

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава 1. Интеллектуальное окружение	13
Глава 2. Жизнь и труды Муллы Садры	24
Глава 3. «Асф̄ār»	47
Глава 4. Источники доктрин и идей Муллы Садры	61
Глава 5. Что такое «Трансцендентальная теософия»?	75
Глава 6. Метафизика Садр ад-Дйна Шйр̄азй̄ и ее влияние на развитие исламской философии в каджарском Иране	88
Глава 7. Коранические комментарии Муллы Садры	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 мир¹. 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

¹ 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 арабской² из-за языка, с которого был сделан перевод) представляет собой сочинения всего лишь нескольких мыслителей — в частности, ал-Киндī (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 периода³. 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

² 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.

³ 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»⁴ А. де Гобино. Затем в течение первых десятилетий XX столетия Муḥаммад Иқбал, Эдвард Браун и Макс Хортэн⁵ обратили на него внимание Запада, хотя изучающие исламскую средневековую мысль уже полностью осознали значимость его трудов.

Только открытие Сухравардī 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 Сухравардī впервые посетил Иран, он еще не осознавал ту богатую философскую традицию сефевидского периода, к которому естественным образом его приведут сочинения создателя школы *ширāқа*. Однако вскоре он обнаружил существование нового мира метафизики и традиционной философии таких мыслителей, как Мйр Дамād и Муллā Садрā, которым он и посвятил большую часть своего творчества в 1960—1970-е гг.⁶ Помимо написания многочисленных исследований о Мулле Ҷадре, Корбен долгое время

⁴ См.: Comte de Gobineau. Les religions et les philosophies dans l'Asie central. Paris, 1866 (rééd. 1923).

⁵ Иқбал в своей работе «Development of Metaphysics in Persia» (London, 1908) постарался изложить сочинения Сабзивārī, в частности его труд «*Асрāр ал-ҳикам*», 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 Хортен 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.

⁶ 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 язык⁷.

Вслед за Корбеном англоязычные труды Тошихико Изуцу⁸ и мои скромные сочинения далее развили интерес к Мулле Садре⁹. 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 учеными¹⁰. 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

⁷ 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*».

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

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

¹⁰ 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 Джелāl ад-Дйн Аштийāни, 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, «*Асфār*», не имеет критического издания несмотря на неутомимые попытки ‘Аллāмы Табāтабā’и, сумевшего в течение десяти лет издать девять томов этого огромного труда¹¹.

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-

¹¹ 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 Ҷадры¹², едва ли возможно изложение учения Муллы Ҷадры без обращения к таким фигурам, как Ибн Сйна, Сухравардӣ, Ибн ‘Арабӣ и Мӣр 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-Дйн Даштакӣ, 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 Сухравардӣ и Ибн ‘Арабӣ, 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.

¹² 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.*