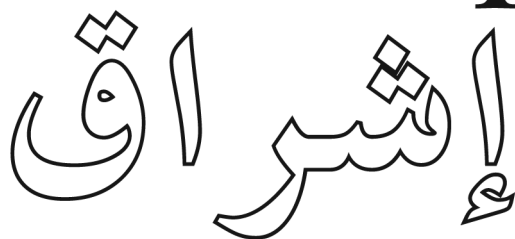


RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY
ISLAMIC CULTURE RESEARCH FOUNDATION

Ishraq



Islamic philosophy
yearbook

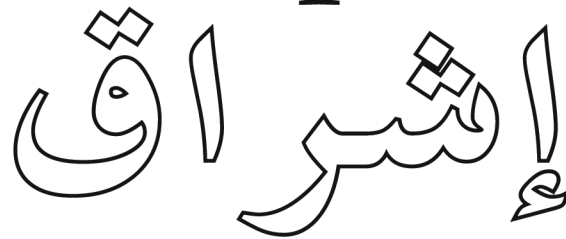
№ 5
2014



Moscow
Nauka – Vostochnaya Literatura
2014

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ФОНД ИССЛЕДОВАНИЙ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Ишрак



Ежегодник
исламской философии

№ 5
2014



Москва
Наука – Восточная литература
2014

УДК 1(091)
ББК 87.3(5)
И97



Исключительные права на издание принадлежат
ООО «Садра»

Ишрак : ежегодник исламской философии : 2014. № 5 =
Ishraq : Islamic Philosophy Yearbook : 2014. No. 5. — М. : Вост.
лит., 2014. — 485 с. — ISBN 978-5-02-036569-8 (в пер.)

Пятый выпуск ежегодника исламской философии «Ишрак» («Озарение») содержит около 30 статей на русском, английском и французском языках, посвященных широкому спектру актуальных проблем исламской философской мысли и принадлежащих перу ведущих отечественных и зарубежных специалистов.

The fifth issue of the yearbook of Islamic philosophy “Ishraq” (“Illumination”) contains some thirty articles in Russian, English and French, devoted to a wide range of issues, current in Islamic philosophical thought, written by the leading Russian and foreign experts in the field.

ISBN 978-5-02-036569-8

© ООО «Садра», 2014
© Фонд исследований
исламской культуры, 2014
© Институт философии РАН, 2014
© Иранский институт философии, 2014

Главный редактор

Янис Эшотс (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)

Редакционная коллегия

Гуламреза Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)
Кармела Баффioni (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)
Герхард Боверинг (*Йельский университет, США*)
Жозеф ван Эсс (*Тюбингенский университет, Германия*)
Пилар Гарридо Клементе (*Мурсийский университет, Испания*)
Дени Грил (*Университет Прованса, Франция*)
Ганс Дайбер (*Франкфуртский университет им. Гёте, Германия*)
Фархад Дафтари (*Институт исмаилитских исследований, Великобритания*)
Даниэль Де Смет (*НЦНИ, Франция*)
Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Иранский институт философии, Иран*)
Тауфик Ибрагим (*Институт востоковедения РАН, Россия*)
Мехди Иманипур (*ОКИО, Иран*)
Шигеру Камада (*Токийский университет, Япония*)
Махмуд Эрол Кылыч (*Университет Мармары, Турция*)
Герман Ландольт (*Университет МакГила, Канада*)
Оливер Лимэн (*Университет Кентукки, США*)
Мухамед Мисбахи (*Университет Мухаммада V, Марокко*)
Джеймс Моррис (*Бостонский колледж, США*)
Мехди Мухаккик (*Тегеранский университет, Иран*)
Сеййид Хусейн Наср (*Университет Дж. Вашингтона, США*)
И.Р. Насыров (*Институт философии РАН, Россия*)
В.В. Наумкин (*Институт востоковедения РАН, Россия*)
Шахрам Пазуки (*Иранский институт философии, Иран*)
С.М. Прозоров (*Институт восточных рукописей РАН, Россия*)
Насруллах Пурджавади (*Тегеранский университет, Иран*)
Садждад Х. Ризви (*Экзетерский университет, Великобритания*)
А.В. Смирнов (*Институт философии РАН, Россия*)
М.Т. Степанянц (*Институт философии РАН, Россия*)
Е.А. Фролова (*Институт философии РАН, Россия*)
Хамид Хадави (*Фонд исследований исламской культуры, Россия*)
Суад Хаким (*Ливанский университет, Ливан*)
Сеййид Мухаммад Хаменеи (*Институт Муллы Садры, Иран*)
Хассан Ханафи (*Каирский университет, Египет*)
Абд ал-Хусейн Хосровпанах (*Иранский институт философии, Иран*)
Уильям Ч. Читтик (*Университет Стони Брук, США*)
Сабина Шмидтке (*Свободный университет Берлина, Германия*)

Editor

Yanis Eshots (*The Institute of ismaili Studies, UK*)

Editorial Board

Gholamreza Aavani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Carmela Baffioni (*The Institute of ismaili Studies, UK*)
Gerhard Bowering (*Yale University, USA*)
William C. Chittick (*Stony Brook University, USA*)
Farhad Daftary (*Institute of Ismaili Studies, UK*)
Hans Daiber (*Goethe University of Frankfurt, Germany*)
Daniel De Smet (*CNRS, France*)
Gholamhossein Ibrahimi Dinani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Evgenia Frolova (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Pilar Garrido Clemente (*University of Murcia, Spain*)
Denis Gril (*University of Provence, France*)
Hamid Hadavi (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Souad Hakim (*Lebanese University, Lebanon*)
Hassan Hanafi (*Cairo University, Egypt*)
Tawfiq Ibrahim (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)
Mehdi Imanipour (*OCIR, Iran*)
Shigeru Kamada (*University of Tokyo, Japan*)
Seyyed Muhammad Khamenei (*SIPRI, Iran*)
Abd al-Hosein Khosrowpanah (*Iranian Institute of Philosophy*)
Mahmud Erol Kilic (*Marmara University, Turkey*)
Hermann Landolt (*Institute of Ismaili Studies, UK*)
Oliver Leaman (*University of Kentucky, USA*)
Mohamed Mesbahi (*Mohammed V University, Morocco*)
Mehdi Mohaghegh (*Tehran University, Iran*)
James W. Morris (*Boston College, USA*)
Seyyed Hoseyn Nasr (*George Washington University, USA*)
Ilshat Nasirov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Vitaliy Naumkin (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)
Shahram Pazouki (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)
Nasrollah Pourjavady (*Tehran University, Iran*)
Stanislav Prozorov (*Institute of Oriental Manuscripts, RAS, Russia*)
Sajjad H. Rizvi (*Exeter University, UK*)
Sabina Schmidtke (*Freie Universität Berlin, Germany*)
Andrey Smirnov (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Marietta Stepanyants (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
Josef van Ess (*Tubingen University, Germany*)

СОДЕРЖАНИЕ * CONTENTS

От главного редактора	10
From the Editor	11

I

Ширазская философская школа

*

The Shiraz School of Philosophy

<i>Сеййид Мухаммад Хаменеи</i> . Ширазская школа	12
<i>Qasem Kakaie</i> . Shiraz—the Cradle of Wisdom	20
<i>Гуламхусейн Ибрахими Динани</i> . Этика Джалал ад-Дина ад-Давани	28
<i>Ahad Faramarz Qaramaleki</i> . The Liar Paradox in Shīrāz Philosophical School	41
<i>Parvin Baharzadah</i> . The Life, Works and Philosophical Views of Ṣadr al-Dīn Muḥammad Dashtakī Shīrāzī	53
<i>Ahab Bdaiwi</i> . Some remarks on the confessional identity of the philosophers of Shiraz: Ṣadr al-Dīn Dashtakī (d. 903/1498) and his students Mullā Shams al-Dīn Khafīrī (942/1535) and Najm al-Dīn Maḥmūd Nayrīzī (948/1541)	61
<i>Firouzeh Saatchian</i> . Shams al-Dīn Muḥammad Khafīrī—the Famous Philosopher and Astronomer of the School of Shiraz	86
<i>Sajjad H. Rizvi</i> . Selfhood and Subjectivity in Safavid Philosophy: Some Notes on Mīr Ġiyāṭuddīn Maṣṣūr Daštakī	97
<i>L.W.C. (Eric) van Lit</i> . Ghīyāth al-Dīn Dashtakī on the World of Image (‘ <i>ālam al-mithāl</i>): the Place of His <i>Ishrāq Hayākil al-nūr</i> in the Commentary Tradition on Suhrawardī	116

II

Исфаханская философская школа до Муллы Садры

*

Isfahan School of Philosophy before Mulla Sadra

<i>Янис Эшотс</i> . Несколько слов о Мир Дамаде	137
<i>Мир Дамад</i> . Проблески (<i>Īmādāt</i>). <i>Перевод с арабского Яниса Эшотса</i>	142
<i>Named Naji Isfahani</i> . The Meta-Temporal Origination	190

<i>Шахрам Пазуки</i> . Смысл понятия «ремесло» в исламской философии: анализ трактата Мир Финдириски <i>Risāla-yi činā'uiyya</i>	199
<i>Jad Hatem</i> . Souffrir la patience selon Thérèse d'Avila et Mullâ Sadrâ	210

III

Исламская философия в Магрибе и Андалусии в XIV–XVI веках

*

Islamic Philosophy in Maghrib and Andalusia in the 14-th—16th centuries

<i>Andrey Smirnov</i> . Ibn K̄haldūn and His 'New Science'	217
<i>Михаил Якубович</i> . Человек как идеальный круг: к антропологии Ибн ас-Сйда ал-Бағальявси	238

IV

Исламский мистицизм

*

Islamic Mysticism

<i>С.М. Прозоров</i> . Мистическая любовь к Богу (<i>ал-махабба</i>) как доминирующая идея суфийского Пути (<i>ат-тарйқа</i>)	249
<i>Gerhard Bowering</i> . Najm al-dīn al-Kubrā on Ṣūfī Seclusion, <i>Risāla fi 'l-Khalwa</i>	268
<i>Абд ал-Хусейн Хосровпанах</i> . Понимание человеком задач и целей религии согласно Сеййиду Хайдару Амули	292
<i>Jamshid Jalali Sheyjani</i> . Muḥammad Nūrbakhsh's <i>Risāla-yi Mi 'rājiya</i> : Critical Edition	306
<i>Orkhan Mir-Kasimov</i> . L'épistémologie et l'anthropologie mystique dans le <i>Jāwidān-nāma-yi kabīr</i> de Faḍlallāh Astarābādī (m. 796/1394)	332
<i>И.Р. Насыров</i> . Взгляды Ибн 'Ата' 'Аллāха ал-Искандарй в контексте учения Ибн 'Арабй	352
<i>М.М. аль-Джанабй</i> . Совершенный человек в суфийской философии Абд аль-Керима аль-Джейли	383

V

Философия религии

*

Philosophy of Religion

<i>Arzina R. Lalani</i> . Concept of Light in Ismaili Philosophy	404
<i>Seyed Javad Miri</i> . Religion as a Symbolic Depiction of Being: A Jafarian Reading of the Russellian Eurocentric Project	427

VI
Исламская философия в XX–XXI вв.

Islamic Philosophy in the XX–XXI Centuries

<i>Андрей Лукашев. Философский текст на фарси: опыт перевода отрывка из работы Али Шариати «Революционное самосовершенствование» ...</i>	449
Резюме статей на английском и французском языках	467
Summaries of the Russian Articles	478
Список авторов статей пятого выпуска	484
The List of the Contributors of the Fifth Issue	485

Михаил Якубович

(Острожская академия, Украина)

**ЧЕЛОВЕК КАК ИДЕАЛЬНЫЙ КРУГ:
К АНТРОПОЛОГИИ
ИБН АС-СЙДА АЛ-БАҒАЛЬЯВСЙ**

Учение о человеке, его природе и существе традиционно сопровождается обращением к гуманистической проблематике. Это ни в коем случае не означает, что апогей поисков *человеческого, слишком человеческого*, может быть сведен исключительно к эпохе Ренессанса либо философским течениям Нового времени; как справедливо отмечает Майкл Хаускеллер, ответ на вопрос «кто мы» неизбежно несет в себе констатацию того, кем мы должны быть, иными словами, устанавливает определенный идеал человечности¹. Формирование последнего во многом зависит от ценностных устремлений эпохи и, что еще более важно, культуры в целом. Вследствие этого рассмотрение антропологии в контексте именно *гуманистической* проблематики столь часто выражает позицию европоцентризма, во многом уникального, однако во многом и тождественного существенным основаниям иных культур.

В контексте обозначенного предмета статьи я хотел бы обратить внимание на постановку и решение антропологической проблематики в философской культуре исламского мира, традиционно понимаемой как «арабская» или «мусульманская» философия, а именно в творчестве мыслителя-неоплатоника Ибн ас-Сйда ал-Бағальявсй (1052–1127). Однако, прежде чем перейти к изложению системы этого автора, хотелось бы рассмотреть собственно исторический контекст мусульманской философской антропологии, что позволило бы привлечь внимание к наиболее оригинальным аспектам философских воззрений Ибн ас-Сйда.

Несмотря на смысловые различия европейской и арабской философских традиций, многие исследователи склонны обозначать пограничную

¹ Hauskeller M. Making Sense of What We Are: a Mythological Approach to Human Nature // Philosophy. 84 (January 2009), p. 96.

область учения о человеке понятием «гуманизм», вернее, его аналогом в современном арабском языке — *инсāнийя* (производное от *инсāн* — «человек»). Так, например, арабский экзистенциалист ‘Абд ар-Раḥман ал-Бадāвий понимал мистические концепции «совершенного человека» (развитые в восточном герметизме, неопифагореизме и суфизме — главным образом в учении Ибн ‘Араби) именно как *инсāнийя*². Понятие «гуманизм» использует и франко-арабский мыслитель Муḥаммад Аркун, рассматривая этическое содержание философской мысли Абū ‘Али Мискавайха³, одним из ключевых моментов учения которого была концепция *унс* — «человечности», достигаемой путем взаимного согласия и общественной взаимопомощи⁴. Ленн Гудман объединяет под общим названием «исламский гуманизм» широкий спектр социально-этических теорий, литературных традиций, исторических повествований, а также квинтэссенцию мусульманской образованности и воспитанности — *адаб*⁵.

Итак, понятие «гуманизм» приобретает довольно широкий спектр значений, фигурируя в современных исследованиях арабо-мусульманской философии и культуры. Впрочем, сам термин *инсāнийя* (наряду с *биширийя* — *бишир* как синоним *инсāн*) употреблялся еще в период арабского Средневековья, обозначая качества, принадлежащие человеку. Например, в профетологическом учении ибн Ḥалдūна (1332–1406), созданном под влиянием суфийских авторов (ал-Ḡазāли, ал-Ḳушайрī), а также Ибн Сины, откровение понимается как переход от *биширийя* к *малакийя* (*малак* — «ангел»), т.е. замена человеческих качеств ангельскими⁶. Однако содержание термина здесь не столько этическое, сколько психологическое. То же понимание характерно и для *инсāнийя* per se. Говоря о том, что «человек сам по себе не знает ничего», Ибн Ḥалдūн называет конечной стадией его развития собственно «человечность» (*инсāнийя*), зависящую от интеллектуальных способностей. Поскольку человек отличается от животных наличием мышления (*фикр*), именно эта особенность и делает его человеком⁷. Можно утверждать, что термину «гуманизм» в арабо-мусульманской философии наиболее соответствует *унс* Мискавайха; однако это соответствие свидетельствует лишь о схожести «внешнего» смысла, а не о некоей метакультурной аналогии.

² ‘Абд ар-Раḥмāн ал-Бадāвий. Ал-Инсāнийя ау-л-вуджūdийя фī фикр ал-‘араби. Ал-Кувейт–Бейрут: Дār ал-Ḳалām, 1403/1982, с. 11–109.

³ См.: Arkoun M. Contribution a l'étude de l'humanisme arabe au IV–X siècle: Miskawayh, philosophe et historien. Paris: Vrin, 1982.

⁴ Ибн Мискавайх. Тахзйб ал-аḥлāқ уа таṭхйр ал-‘арақ. [Б. м.]: Мактаба ас-Ḳақāфа ад-Дийнийя, 1961, с. 153–154.

⁵ Goodman L.E. Islamic Humanism. New York: Oxford University Press, 2003.

⁶ Ибн Ḥалдūн. Муқаддима. Бейрут: Дār ал-Фикр, 2001, с. 597.

⁷ Там же, с. 592.

Антропологические искания начались в арабо-мусульманской философии еще задолго до появления *фалсафы* — арабоязычного перипатетизма и неоплатонизма. Не принимая во внимание собственно религиозные концепции (хотя именно они во многом определили ход развития всех направлений восточного философствования) раннемусульманского общества (VII–VIII вв.), следует отметить взаимную полемику му‘тазилитов, первых исламских «рационалистов»⁸. Среди предметов спора, упомянутых в известной доксографии Абӯ л-Хасана ал-Аш‘арй, был и вопрос о том, что есть человек.

Спорят люди о том, что такое человек. Абӯ л-Хузайл сказал: «Человек — это внешнее видимое существо, имеющее две руки и две ноги»... Сказал Дирр ибн ‘Амр: «Человек — это плоть и дух. Вместе они — человек. Действующее начало — это человек, то есть плоть и дух». И еще сказал Дирр ибн ‘Амр: «Человек состоит из многих вещей — цвета, вкуса, запаха, силы, а также иного, подобного этому. Все это составляет человека, собираясь вместе. Тогда сюда не входит никакая иная субстанция»... Абу Бакр ал-Хасим сказал: «Человек — это то, что можно увидеть, лишь одна вещь, не имеющая в себе духа, единая субстанция». Он отрицал все, что не сводимо к ощущению и постижению...⁹.

Кроме чисто натурфилософских и собственно религиозных констатаций встречались и атомистические суждения.

Му‘аммар сказал: «Человек — это неделимая частица. Он — управляющий миром. Внешняя плоть — лишь его инструмент. В действительности [человек] не пребывает в каком либо определенном месте, он не взаимодействует с вещами, а они не взаимодействуют с ним. Он не характеризуется движением, неподвижностью, цветом и вкусом, однако ему характерно знание, сила, жизнь, воля и ненависть. Он движет свою плоть с помощью воли, изменяет ее, однако не взаимодействует с ней»¹⁰.

Если му‘тазилиты, судя по цитатам из ал-Аш‘арй, выводили проблему человека из логических доказательств своего природоведческого знания, то суфизм, а также последователи *фалсафы* ставили вопрос несколько иначе, фактически творя антропологию как предмет философской науки. Абӯ Хайян ат-Тауҳидй (922/932–1023), задаваясь вопросом, «что ищет душа в этом мире», говорит о том, что «человек является проблемой для человека», т.е. для самого себя¹¹. Кроме всего прочего, в определенном

⁸ Термин, бесспорно, весьма условный.

⁹ *Ал-Аш‘арй, Абӯ л-Хасан. Мақалат ал-исламийн уа ихтилаф ал-мусаллин. Т. 2. Ал-Кахира: Мактаба ан-Нахда ал-Мисрийа, 1369/1950, с. 24–25.*

¹⁰ Там же, с. 26.

¹¹ *Ал-Хаувāmил уа и-Шаувāmил ли Абӯ Хайян ат-Тауҳидй уа Мискавайх. Ал-Кахира: ал-Хийа ал-‘Амма ли-Каср ас-Сақāфа, 2001, с. 180.*

смысле такая постановка вопроса выражала идею самопознания, присутствующую практически во всех направлениях арабо-мусульманской философии¹². Один из поздних комментаторов Корана, ‘Алā ад-Дйн ал-Хāзин (ум. 1340), объяснял известный хадис, относимый к Мухаммаду, так: «„Познавший себя познал своего Господа“: это означает, что самость познается через покорность, немощность, слабость и тленность, а Господь познается через мощь, силу, могущество и вечность»¹³. Учение о самопознании, связанное с концептом «яйности» (*anā’iyya*), нашло логическое отражение в «Послании о познании разумной души и ее состояний» Абū ‘Алī ибн Сйны, где, доказывая нетелесность этой яйности, он обращается не столько к классическим формулировкам аристотелизма, сколько к перечислению форм обыденного опыта человека, свидетельствующих об исходном интенциональном единстве личности¹⁴.

Однако антропологический опыт арабо-мусульманской философии не сводился к вопросу о самопознании, упомянутому этическому гуманизму и различным направлениям мистицизма; одним из ярких примеров оригинальных концепций (хотя и созданных под неоспоримым влиянием античности, с одной стороны, и исламского доктринального дискурса — с другой) служит философское наследие ‘Абд Аллаха бин Мухаммада ибн ас-Сйда ал-Баṭальясй, одного из первых мыслителей Андалусии. Ибн ас-Сйд родился в городе Баṭальяс (совр. Бадахос), долго путешествовал по мусульманской Испании, изучал труды ал-Фāрāбй, ибн Сйны, «Братьев чистоты», переводы текстов Платона и неоплатоников.

Скудность биографических сведений не позволяет детализировать наиболее содержательные моменты жизни ал-Баṭальясй. Немного известно о раннем периоде жизни Ибн ас-Сйда, проведенном в Бадахосе, сообщается лишь, что он учился у своего брата, филолога ‘Алī бин ас-Сйда и у других ученых¹⁵. Уже в зрелом возрасте мыслитель покидает родной город (якобы в связи с междоусобной борьбой) и до начала вторжения Альморавидов в 90-х годах XI в. изучает «светские науки» (т.е. философию) в Толедо и Сарагосе. Позднее его главным интересом стала грамматика и фикх (Д. Серрано связывает это с политическими причинами), вследствие чего ал-Баṭальясй поселяется в значимых центрах религиозных наук — сначала в Кордове, а затем в Валенсии, где мыслитель и провел последние годы

¹² См., напр.: *Chittik W.C. The Heart of Islamic Philosophy: the Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afḍāl al-Dīn Kāshānī*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 360.

¹³ Тафсйр ал-Хāзин. Т. 1. Бейрут: Дār ал-Фикр, 1399/1979, с. 112–113.

¹⁴ *Хулайф Фатх Аллах*. Ибн Сйна уа мазхабу-ху фй н-нафс. Бейрут: Джāми’а Бейрут ал-’Арабийя, 1974, с. 101–102.

¹⁵ ‘Абд ал-Маджйд Х. Муқаддима китāб ал-Иктидāб фй шарх адāб ал-куттāб // Ал-Баṭальясй, ибн ас-Сйд. Ал-Иктидāб фй шарх адāб ал-куттāб. Ред. А. Сақā, Х. ‘Абд ал-Маджйда. Ч. 1. Ал-Кахира: Дār ал-Кутуб ал-Мисрийя, 1996, с. 15.

жизни¹⁶. Немало позитивных отзывов о ал-Баṭальясй как видном филологе и правоведе встречается у биографов Ибн Башкуля (1101–1182), Ибн Халлиқана (1211–1282), ас-Суйўтй (1445–1505) и других авторов¹⁷.

Примечательно, что фигура столь выдающегося автора длительное время находилась вне поля зрения историко-философской науки, хотя еще в 1880 г. исследователь-иудаик Давид Кауфман опубликовал два еврейских перевода «Книги кругов» (*Kitāb al-Ḥadā'iq*). Арабский оригинал этого знаменательного средневекового текста, повлиявшего в первую очередь на еврейскую философскую мысль¹⁸, был издан лишь в 1940 г. испанским исследователем Мигелем Асином Паласиосом. По справедливому замечанию Анри Корбэна, именно Паласиос «заново открыл» ал-Баṭальясй как философа¹⁹, поскольку ранее он был известен лишь как автор трудов по грамматике, правоведению (*фикху*), а также обширного комментария на *Лузўмийāt* Абў л-‘Алā’ ал-Ма‘аррй (по подсчетам Д. Серрано, известно около 17 сочинений Ибн ас-Сйда²⁰; Х. ‘Абд ал-Мадждй сообщает о 22 работах²¹). Впрочем, труды ал-Баṭальясй остаются во многом неизученными до сих пор, о чем свидетельствует и весьма редкое обращение к философским воззрениям Ибн ас-Сйда в современных исследованиях по арабо-исламской философии²². Однако невозможно упустить из виду того факта, что отдельные авторы, изучавшие влияние ал-Баṭальясй на еврейскую средневековую философию, рассматривают Ибн ас-Сйда как предтечу гуманизма эпохи Возрождения²³ — конечно, более в парадигмальном, чем собственно историческом смысле.

Главнейшим философским сочинением ал-Баṭальясй можно считать уже упомянутую *Kitāb al-Ḥadā'iq* (полное название — «Сады высоких

¹⁶ См. наиболее полный очерк о проблеме реконструкции биографии Ибн ас-Сйда: *Serrano D. Ibn al-Sid al-Batalyawsi (444/1052–521/1127): De los reinos de taifas a la época almorávide a través de la biografía de un ulema polifacético // Al-Qantara. 2002. Vol. 1. No. XXIII, p. 53–92.*

¹⁷ ‘Абд ал-Мадждй Х. Муқаддима, с. 18.

¹⁸ *Idel M. The Anthropology of Yohanah Alemanno: Sources and Influences // Topoi. 1988. No. 7, p. 201–210.*

¹⁹ *Corbin H. History of Islamic Philosophy. Tr. by Liadain Sherrard. L.: Kegan Paul International, 1993, p. 236.*

²⁰ *Serrano D. Ibn as-Sid al-Batalyawsi, c. 87–91.*

²¹ ‘Абд ал-Мадждй Х. Муқаддима, с. 19–23.

²² Даже в таких популярных изданиях, как «History of Muslim Philosophy» (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963) и более новом «Cambridge Companion to Arabic Philosophy» (Cambridge University Press, 2005), упоминание об ал-Баṭальясй полностью отсутствует.

²³ *Idel M. The Anthropology of Yohanah Alemanno, p. 201.* Отметим, что Йоханна Алеманно (ок. 1433 — после 1504 г.), находившийся под влиянием ал-Баṭальясй, был близким другом Пико делла Мирандолы.

и запутанных философских притязаний»²⁴. Относительно небольшой текст состоит из направляющих вопросов (собственно философских суждений) и ответов, т.е. авторских комментариев. В отличие от многих других мыслителей Средневековья, ал-Баṭальясй разрабатывает законченную философскую систему, вобравшую в себя главным образом неоплатонизм и пифагореизм. Неоспоримо и влияние платоновского «Тимея»²⁵, а также сходство идей Ибн ас-Сйда с теориями представителей восточного мистицизма — как гностиками, так и суфиями (пантеистические тезисы древнегреческой философии он сравнивает с идеей «гибели»-*фанā* в Божестве)²⁶.

Исходным пунктом космологии ал-Баṭальясй — а именно в космологической перспективе он рассматривает современную ему философскую проблематику — является учение о круге (*дā'īра*) мироздания, исходящем от Первоначала и к нему возвращающемся. Путем эманации Божественный *Мовс* создает различные градации («уровни» — *марāтиб*) бытия, последней из которых служит *хай'улā* — «первовещество». Эту неоплатоническую картину мира ал-Баṭальясй формулирует так же, как и его предшественник, «Второй учитель», ал-Фāрāбй²⁷, влияние которого очевидно уже на уровне терминологии. Однако при этом Ибн ас-Сйд постоянно обращается к пифагорейской числовой символике, утверждая о связанности всего бытия, зависимости одних элементов от других, а также опосредовании одних «уровней через другие». Именно это позволяет ему рассматривать континуум чисел, а значит, и всех «уровней» бытия в качестве «идеального круга» (*дā'īра ал-вахмийа*):

Знай, что единица — корень всех чисел и начало их. Она — предел бытия чисел, хотя сама не является числом. Каждое число относится к ней и закругляет ее так, как конец круга закругляет его начало²⁸.

Итак, «ось» мироздания выразима как «идеальный круг», начинающийся и заканчивающийся с точки (*нуқта*). Неизменно следуя этой позиции, ал-Баṭальясй переходит к антропологии, поскольку человек — микрокосм (*аль-'алām ас-сагйр* — «малый мир»)²⁹, что позволяет ему также называть мир неким «метаантропосом» (*ал-инсāн ал-кабйр* — «большой че-

²⁴ Одно из новейших изданий, отредактированных 'Абд ал-Карймом Йāфй и Мухаммадом Дайā: *Ал-Баṭальясй*. Китāб ал-Ḥадā'иқ фй маṭāлиб ал-'āлиия ал-фалсафийа ал-'аввица. Бейрут: Дār ал-Фикр, 1408/1998.

²⁵ Ал-Баṭальясй цитирует «Тимея» (см., напр.: там же, с. 90).

²⁶ Там же, с. 91.

²⁷ *Ал-Фāрāбй*. Арā' ахл ал-мадйна ал-фāдила. Бейрут: Дār ал-Машриқ, 1995, с. 25–111.

²⁸ *Ал-Баṭальясй*. Китāб ал-Ḥадā'иқ, с. 85.

²⁹ Этот вариант перевода известной античной формулировки встречается уже в трудах ал-Кинди. См.: *Ал-Киндй, Абū Йūsūф*. Расā'ил ал-фалсафийа. Т. 1. Ал-Кахира: Дār ал-фикр ал-'арабй, 1369/1950, с. 172–174.

ловек»)³⁰. Человек, отмечает Ибн ас-Сйд, создан как «краткое изложение» (*мухтасар*) «Хранимой Скрижали», наивысшего Божественного Писания. Собственно говоря, религиозная аллегория, цитируемая ал-Батальясй, свидетельствует о том, что главным вопросом всей его философии была в первую очередь аналогия исходного смысла — принципа возвратности и цикличности мира — и человека. Телеология всех уровней бытия — и природного, и антропного — фактически одинакова. Недаром, говоря о «подобии», мыслитель использует термин *махакка*, часто означавший в арабском неоплатонизме то же, что *μυεσις* античности. Например, именно это понятие использует ал-Фарāбй, пытаясь выразить всю сложность отношений между религией и философией. «Подобие» для «Второго учителя» — это выражение слов «более близких к истине» через слова «менее близкие к истине»³¹, иначе говоря, аллегория. Именно в таком смысле ал-Батальясй утверждает, что «человек подобен (*йахкй*) идеальному кругу»³². Этот «круг», в силу своего детерминизма, а значит, констатации зависимости одних элементов от других, выражает некую «мудрость» (*хикма*) мироздания, описывая философским языком общеисламскую веру в *кадр* — предопределение. Можно утверждать, что «круг» ал-Батальясй составляет идеальную максимум смысла бытия, будучи в то же время лишь фактом сознания (*вахм* — «воображение»), а значит, и *осознанного понимания*. Ибн ас-Сйд пишет:

Человек — если можно так высказаться о нем — наиболее странное из всех творений, а также наиболее удивительное. Потому мудрецы и говорят: «Целью его бытия является совершенствование мудрости». Это так, поскольку благодаря своей природе он упорядочивает разные стороны мира, превращаясь в посредника между ними. Итак, он совершенствует обе стороны через это посредничество, упорядочивая их³³.

Интересно отметить, что в самом начале своей «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандола также говорит о homo как «наиболее удивительном творении», ссылаясь при этом на чисто восточный источник — Абдуллу Сарацина³⁴. Именно так в латинохристианском мире называли пророка Мухаммада.

Итак, человек, по мнению ал-Батальясй — «граница умопостижимого и чувственного мира»³⁵. Это утверждение весьма напоминает одно из по-

³⁰ Ал-Батальясй. Китāб ал-Хадā'ик, с. 52.

³¹ Ал Йасйн, *Джа'фар*. Ал-Фарāбй фй худūди-хи уа русūми-хи. Бейрут: 'Алām ал-кутуб, 1405/1985, с. 512.

³² Ал-Батальясй. Китāб ал-Хадā'ик, с. 58.

³³ Там же, с. 73.

³⁴ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. В 5-ти т. Т. 1. М.: Изд-во Академии художеств, 1962–1968, с. 506.

³⁵ Ал-Батальясй. Китāб ал-Хадā'ик, с. 73.

сланий «Братьев чистоты», в котором они рассматривают природу человека в контексте исходной противоречивости его атрибутов³⁶. Впрочем, Ибн ас-Сйд сводит функцию этой «границы» к познанию, т.е. восприятию (*идрāк*) — как сенсигельному, так и интеллигильному. Именно в этом контексте он высказывает одну из своих самых замечательных идей — идею цикличности процесса познания, которое, считает ал-Баṭальясй вслед за другими неоплатониками, позволяет не только определить смысл бытия, но и стать этим самым смыслом в его антропологическом выражении.

Ибн ас-Сйд формулирует вопрос «неких мыслителей» так: «Почему человек подобен идеальному кругу, а его самость достигает после смерти того, чего его знание достигло еще при жизни?»³⁷.

В ответ мыслитель дает две интерпретации. Во-первых, человек начинает свое познание с чисел. Числа для ал-Баṭальясй — «смысл» точек. Как единица, служа и «корнем», и «целью», формирует все остальные числа, так и точка формирует все возможные фигуры. Используя наследие античной геометрии, Ибн ас-Сйд повторяет, что точка образует линию, линия — площадь, а площадь — объем (собственно *джисм* — «тело»). В обоих случаях речь идет о познавательном движении — от единицы к множеству, от точки к объему. Однако в дальнейшем, по мнению ал-Баṭальясй, процесс познания возвращается назад, замыкая «идеальный» круг. Каким же образом это происходит?

Человек начинает познание с чисел, «независимых от материи», т.е. являющихся лишь фактами сознания³⁸. Такое мнение среди восточных неоплатоников еще раньше высказывал ал-Фārāбй³⁹, поэтому ал-Баṭальясй интерпретирует его в том же русле, отмечая поступательную зависимость от материи. Человек познает размеры тел, сами тела и, наконец, переходит к целиком материальным вещам — первоэлементам и минералам. Однако далее он восходит к растениям, находя там «растительную душу», к животным (там он находит «животную душу») и, наконец, к человеку. «Разумная душа» приводит его мысль к убеждению о существовании активного разума (из которого эманурует ее форма), т.е. опять возвращается к нематериальному, интеллигильному началу. Кроме того, отмечает ал-Баṭальясй, само существование разумной души также связано с активным разумом — она исходит из него и к нему возвращается.

Итак, благодаря процессу познания человек освобождается от материи. Ал-Баṭальясй, впрочем, не высказывает столь радикальных идей, как Абу Бакр ибн Бадджа, считавший, что целью мыслящего разума является именно слияние с активным разумом. Ибн ас-Сйд связывает последова-

³⁶ *Маṣ'умй, Фу'ād*. Ихвāн ас-Сафā. Димашк: Дār ал-Мадā, 1998, с. 241.

³⁷ *Ал-Баṭальясй*. Китāб ал-Ḥадā'ик, с. 58.

³⁸ Там же, с. 59.

³⁹ *Ал-Фārāбй*. Китāб таḥṣйл ас-сā'да. Бейрут: Дār ал-Хилāl, 1995, с. 37–38.

тельное постижение различных форм бытия с идеей совершенствования врожденной природы человека, обозначаемой в арабо-мусульманской философии еще кораническим понятием *фитра* (от глагола *фа'тара* — «творить», «раскалывать»)⁴⁰. В этическом смысле концепция «врожденной природы» связывается ал-Батальясй с вопросом существования «пророческой души», которая, получая откровение (*вахй*), превозносится над «философской душой»:

Так же точно, как мы наблюдаем существование низжайших человеческих природ, близких к животным природам, так точно мы должны наблюдать и существование наивысших человеческих природ, близких к ангельским природам⁴¹.

Человек — единственный из всего сущего — познает то, что выше его и что ниже⁴². Поскольку «в нем собрано все, что находится в макрокосме (*ал-'алām ал-акбар*), он наделен своей добродетельной природой, а также, благодаря своей разумной силе, подготовлен к тому, чтобы представлять все, находящееся в макрокосме»⁴³.

«Цикл познания», лежащий между исходными точками — «абстрагированными формами»⁴⁴, — получает свое движение и логическое завершение именно благодаря активности человека. «Внешний» круг мира и «внутренний» круг человека весьма схожи, поскольку своей стадийностью повторяют весь «порядок бытия» (*тартīb ал-вуджūd*). Соединяя различные «круги», человек не только вписывает себя в мир, но и придает ему смысл — как в чисто логическом, так и онтологическом значении.

Продолжая тему «пограничности» человека, ал-Батальясй цитирует некие «иудейские книги», где говорится, утверждает он, что «человек создан на пределах водной природы, а также природы, не связанной с водой»⁴⁵. Это, по мнению мыслителя, также свидетельствует в пользу «посредничества» (*васйта*). Интерполируя фундаментальную онтологию Ибн Сйны (бытие как «возможное» и «необходимое»)⁴⁶ в свою антропологию, ал-Батальясй прямо заявляет, что человек относится к «возможному» (*мумкин*), которое по своей природе служит посредником между «необхо-

⁴⁰ См.: Коран 30:30: «Обрати же своей лик к религии с верностью по установлению Аллаха, которое он предписал людям» (пер. М.-Н.О. Османова. Кум: Ансарийан, 2000. 579 с.).

⁴¹ *Ал-Батальясй*. Китāб ал-Хадā'иқ, с. 55.

⁴² *Алқам*, *'Абд ар-Рахман*. Ал-Джаувāниб ал-фалсафийя фи л-китāбат ибн ас-Сйд ад-Батальясй. — 'Амман: Дār ал-Башйр, 1408/1988, с. 87.

⁴³ *Ал-Батальясй*. Китāб ал-Хадā'иқ, с. 70.

⁴⁴ Там же, с. 73.

⁴⁵ Там же, с. 74.

⁴⁶ См., напр.: *Ибн Сйна*. Китаб ал-Ишārāt уа т-Танбйхāt ма'а ш-шарх Нāсир ад-Дйн ат-Тусй. Т. 3. Ал-Кахира: Дār ал-Мā'риф би-Миср, [б. г.], с. 19 и сл.

димым» (*вāджиб*) и «невозможным» (*мумтани*). Он даже цитирует свою поэзию:

Заблудший! Хоть и убежден, что лишь *возможным* есть,
А если вот узнал бы, что *необходим*?
Да разве твоих лет совсем не счесть,
Иль ад не страшен, или ты — от Бога защищен?⁴⁷

Каким же образом ал-Батальясй понимает термин «возможное» в контексте антропологии? Прямо он пишет об этом так:

Относимость человека к возможному означает, что он — форма среди других форм, предметом которых является первовещество. Первовещество соответствует природе возможного, поскольку иногда оно принимает форму, а иногда освобождается от нее; иногда формы находятся в нем потенциально, а иногда — актуально. Если бы не первовещество, то природа возможного уничтожилась бы, и тогда вещи свелись бы к двум основам: необходимому и невозможному⁴⁸.

Из этих слов ал-Батальясй можно сделать два интересных вывода. Во-первых, он полагает первовещество человека (*хайульā*, калька с гр. *υλε* — «сырое», т.е. «неоформленное» вещество) как основу для изменения, т.е. возможность и обоснование свободы выбора. Таким образом, низкостоящая (по мнению неоплатоников) материя фигурирует как «посредник», т.е. играет уравнивающую роль. Во-вторых, именно первовещество тождественно онтологически «возможному», обеспечивая эту возможность своей пассивностью, или, выражаясь категорией Аристотеля, «претерпеванием» (*πασχεῖν*). Таким образом, порядок мироздания зависит не только от интеллектуальной активности человека, замыкающего «круг», но и непосредственно от его материальной природы, сохраняющей грань между «необходимым» и «невозможным». Иначе говоря, «человечность» для ал-Батальясй — пограничность бытия и небытия, точка окружности, равнозначно устремленная к обеим частям круга. «Системность» Ибн ас-Сйда позволяет утверждать, что человек выполняет обязательную функцию связующего звена во всем порядке мироздания. Этот элемент космологического учения ал-Батальясй ставит еще один вопрос — вопрос об ответственности, определяющий внутренний смысл всей этики. В одном из своих богословско-правовых сочинений (относимых к традиции *калама*) мыслитель рассматривает свободу воли с позиций «срединного пути», отказываясь как от либертинизма, так и фатализма⁴⁹.

⁴⁷ *Ал-Батальясй*. Китāб ал-Ḥадā'ик, с. 74.

⁴⁸ Там же, с. 74.

⁴⁹ *Ал-Батальясй*. Китāб ат-Танбйх. Ал-Кахира: Дār ал-Миср ли-Ṭабā' ал-ислāмийа, 1398/1978, с. 138–148.

Антропология Ибн ас-Сйда ал-Батальясй, несмотря на значительное влияние его философии, до сих пор не получила надлежащей оценки в историко-философских исследованиях. Это касается и других аспектов творчества мыслителя, имевших развитие в философских взглядах Ибн Рушда, Ибн 'Арабй, а также многих представителей еврейской философской мысли (текст *Kitāb al-Ḥadā'iq* переводился и Моше ибн Тиббоном, и другими еврейскими трансляторами философского знания)⁵⁰. Концепция «идеального круга», лежащая в основе как антропологии, так и космологии ал-Батальясй, наводит на мысль о циклично-стадиальной концепции времени, присутствующей во многих направлениях арабо-мусульманской философской мысли — например, в *давр* («круг», «эра», *ερον*) исмаилизма, идее, связанной с профетологией⁵¹. Исследователи усматривают циклизм и в социально-политических взглядах Ибн Ḥалдўна, в частности в его теории качественных изменений династической власти⁵². Впрочем, «круг» ал-Батальясй уникален и, отметим, единичен — речь идет не о *повторе* (поскольку одна часть окружности, говорит Ибн ас-Сйд, не тождественна иной — «подъем» отличен от «спуска»)⁵³, а о *возврате* в исходную точку — активный разум. Несомненно, аналогия между человеком и миром рассматривает становление «порядка бытия» (т.е. «историю мира») как одновременно и «историю человека», создаваемую во многом им самим, — как точку пересечения. Однако ал-Батальясй пишет не столько об истории, сколько о смысле. Поэтому его стремление к совмещению различных систем знания, творению единого — и, отметим, рационально понятого порядка мироздания, где роль человека будет, возможно, не центральной, однако *предстоящей* перед Творцом (все возвращается к Богу, только проходя через человека) — во многом напоминает гуманистические поиски эпохи Возрождения. Казалось бы, Ибн ас-Сйд несколько выходит за рамки «классического» Средневековья; однако, как справедливо отмечает Моше Идель, это дает еще один шанс переосмыслить средневековую антропологию, отойдя от классических взглядов на ее общую апологетичность и ригидность⁵⁴.

⁵⁰ 'Алқам, 'Абд ар-Раҳман. Ал-Джауваниб ал-фалсафийя, с. 175–195.

⁵¹ Дафтари Ф. Краткая история исма'илизма. Традиции мусульманской общины. М.: АСТ-Ладомир, 2004, с. 67–68.

⁵² Игнатенко А. Ибн-Халдун. М.: Мысль, 1981, 160 с.

⁵³ Ал-Батальясй. Китāб ал-Ḥадā'иқ, с. 62.

⁵⁴ Idel M. The Anthropology of Yohanah Alemanno, p. 201.