

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

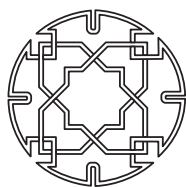


ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР  
Москва 2012

# ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии  
*член-корреспондент РАН*  
*А. В. Смирнов*

Исследования



Том 3

ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
И ФИЛОСОФСКОЕ  
ИСЛАМОВЕДЕНИЕ:  
ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР  
Москва 2012

УДК 297  
ББК 86.38  
И 87

*Серия учреждена к печати Ученым Советом Института философии РАН*



Издание осуществлено при поддержке  
Фонда исследований исламской культуры

Ответственный редактор тома *член-корреспондент РАН А. В. Смирнов*

И 87 Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития. — М.: Языки славянских культур, 2012. — 128 с. (*Вклейка в конце книги.*) — (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 3).

ISBN 978-5-9551-0576-5

Внимание читателя предлагаются доклады на конференции «Исламская философия и философское исламоведение: перспективы развития». Она состоялась в Москве, в конце 2011 г., и была приурочена к выпуску второго номера ежегодника исламской философии «Ишрак». Переработанные тексты докладов составили эту книгу. К сожалению, не все участники смогли предоставить свои тексты для публикации. Этот недостаток частично компенсируют материалы конференции, включая аудиозаписи, которые доступны по адресу <http://iph.ras.ru/ishraqconf.htm>.

В этом сборнике представлены разные традиции исламоведения. Мы очень рады, что можем познакомить читателя с тем, как воспринимается, оценивается и изучается традиция исламской философии в современном Иране: в составе сборника — статьи, написанные двумя крупнейшими иранскими учеными, специалистами по ас-Сухраварди, и посвященные философии ишракизма.

Мы надеемся, что в будущем подобные конференции станут регулярными и этот сборник будет первым в целом ряду подобных публикаций.

**ББК 86.38**

Научное издание

*Серия «Философская мысль исламского мира»*

Исследования

Том 3

ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ  
Перспективы развития

Издатель А. Кошелев

Дизайн обложки Я. Быстровой. Корректор Е. Сметанникова.

Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой

Подписано в печать 20.07.2012. Формат 60x90<sup>1/16</sup>. Бумага офсетная № 1, печать офсетная.

Гарнитура Times. Усл. печ. л. 8, ил. Тираж 200. Заказ №

Издательство «Языки славянских культур». № госрегистрации 1037789030641.

Тел.: 959-52-60. E-mail: [Lrc.phouse@gmail.com](mailto:Lrc.phouse@gmail.com)

Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ISBN 978-5-9551-0576-5



9 785955 105765 >

© Авторы, 2012

© Фонд исследований исламской культуры, 2012

© Языки славянских культур, 2012

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

## Оглавление

<i>Баффиони К.</i> Исламская философия и философское исламоведение: история и перспективы с точки зрения западного ученого. . . . .	7
<i>Смирнов А. В.</i> Каким может быть философское исламоведение? Универсалистский, цивилизационный, логико-смысловой подходы. . . . .	21
<i>Шамилли Г. Б.</i> Исламская философия и искусство: вместе или порознь? (Проблема методологии) . . . . .	35
<i>Аль-Джаноби М. М.</i> Исламоцентризм: законы истории и логика культуры. . . . .	42
<i>Дроздов В. А.</i> Трактат «Му’нис ал-‘ушшак» Сухраварди и традиция персидских средневековых сочинений о мистической любви . . . . .	56
<i>Йазданпанах, Саййид Йадуллах.</i> Роль Сухраварди в развитии исламской философии . . . . .	68
<i>Хосровпанах, Абд ал-Хусайн.</i> Методология Шейха озарения . . . . .	82
<i>Диноршоев М.</i> Отношение Ибн Сины к философии озарения ( <i>ширак</i> ). . . . .	101
<i>Пеху Р. В.</i> Понимание ан-Ниффари «взгляда» и «видения» в аспекте вопроса любви к Богу . . . . .	112
<i>Назарли М. Д.</i> «Скрытый орнамент» Совершенного человека: тронные сцены в раннесефевидских миниатюрах . . . . .	121

*Кармела Баффиони (Италия)*

## **ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКОЕ ИСЛАМОВЕДЕНИЕ: ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЗАПАДНОГО УЧЕНОГО**

Два полюса этого доклада — исламская философия и философское исламоведение — находятся в тесном соотношении. Тем не менее, если мы акцентируем внимание на том или ином из них, то подойдем к вопросу по-разному. С одной стороны, исходя из того, что есть исламская философия, мы могли бы спросить, существует ли философское исламоведение и что оно собой представляет. С другой стороны, мы можем начать с философского исламоведения и задать вопрос: в каких отношениях находится оно с исламской философией?

С обеих точек зрения философское исламоведение относится к области историографии, так как указывает на исследование ислама как религии либо одной или нескольких его культурных манифестаций с философской точки зрения, то есть уделяя особое внимание рациональному значению этого феномена или его отношению с разумом.

Исламскую философию, напротив, можно рассматривать саму по себе, как результат рационального усилия в исламской среде или как ветвь знаний об исламе в соответствии с вышеуказанным.

При всех этих различиях я хочу показать то, что я назвала «рациональным усилием» (это понятие соответствует арабскому термину *иджтихād*) и что имеет прилагательное «исламский», то есть то, что соотносится с мусульманскими авторами или с исламом, или же с авторами, которые живут на территориях или в те эпохи, когда мусульмане составляли большинство и/или ислам играл политическую роль.

В первом случае мы переместимся с объекта исследования к его историографии. Во втором будем прежде всего иметь в виду историографию, и в данном случае будем говорить об исламской философии не как о таковой, но так, как она была представлена в научных исследованиях. Как станет ясно в дальнейшем, в первой перспективе можно широко и глубоко смотреть в прошлое; другая же охватывает последние годы.

С моей точки зрения как западного ученого, работающего в сфере истории исламской мысли, эти две области — исламская философия и философское исламоведение — не пришли в идеальное соответствие ни в прошлом, ни до сих пор. Мое выступление призвано показать этапы развития ситуации и взаимодействия этих двух областей, а затем наметить те направления исследований, которые будут способствовать тому, чтобы в результате одно идеально уравновесило другое. Я думаю, что только такой подход к исламу дал бы нам понять его во всем его многообразии.

Сделаем первый шаг и рассмотрим методологию. Хотя невозможно оставить в стороне некоторые исторические данные «восточного» происхождения, прежде всего исламского, я ограничусь в своем докладе точкой зрения западной историографии и авторами, которые принадлежат к классической эпохе (после VI в. хиджры / XII в. н. э.). Думаю, что другие ученые, собравшиеся здесь, рассмотрят указанную проблему с других точек зрения.

Согласно определению Оливера Лимэна, об исламской философии мы должны говорить как о внутреннем продукте исламской культуры, и она не обязательно должна быть связана с религией или выйти из-под пера авторов-мусульман.

Разумеется, все знают, что философия греческого происхождения — перипатетизм и неоплатонизм — это только один из многих возможных вариантов исламской философии. Помимо этого существуют рассуждения суфиев, связанные со Священным Писанием, теософия, философия озарения, выдающимся представителем которой в XV в. был Мулла Садра. Это — различные проявления рациональности, которые позволили исламскому мышлению жить собственной жизнью после кризиса философии греческого происхождения в конце VI/XII в. В изучение философии озарения важнейший вклад вносит второй номер ежегодника «Ишрак», опубликованный в этом году Институтом философии Российской академии наук, Иранским Институтом философии и Фондом исследований исламской культуры; его выходу в свет и посвящена наша конференция.

На Западе исламская философия долгое время рассматривалась как переработка греческой мысли; переработка, которая считалась скорее недопониманием, даже сознательной фальсификацией античной культуры.

В любом случае утверждали, что именно в силу своего вторичного характера исламская философия не способна к оригинальности и автономии. Поскольку она в каком-то смысле была связана с религией, говорили, что арабы-мусульмане оказались предвзятыми переводчиками греческой мысли. Это представление об исламской философии надолго наложило свою печать на научные исследования в этой области, и еще в XIX в. Эрнест Ренан высказал свою оскорбительную идею о «непригодности семитских народов к философии». Школьные учебники уделяли лишь несколько страниц — а ведь так бывает и сегодня — исламской философии, изложение которой ограничивается, начиная со Штейншнейдера (Steinschneider), Мунка или Ренана, именами ал-Фārābī и Ибн Рушда, иногда также ал-Киндī и Ибн Сīны. Судьба наследия Авиценны и Аверроэса на Западе стала следствием латинского авиценнизма и аверроизма.

Несмотря на необъективность этой точки зрения, тематике греческого наследия было отдано в науке предпочтение по сравнению с изучением отдельных мусульманских мыслителей, даже тех, которых я назвала. Все помнят книгу Франца Розенталя «Новая жизнь античности в исламе» (*Das Fortleben der Antike in Islam*), опубликованную в 1965 г., исследования Деласи Олири (*De Lacy O'Leary*) или Ричарда Вальцера (*Richard Walzer*). В этих случаях по меньшей мере признавалась большая историческая ценность передачи мусульманскими авторами греческого наследия.

Суровая оценка Ренана была вызвана тем, что он считал бесполезным изучать античную философию по тому образу, который она получила в сочинениях исламских авторов, коль скоро нам доступны оригинальные работы античных философов. Это все равно что, имея в распоряжении текст платоновского «Тимея», изучать его по комментарий Халкидия.

И вместе с тем во введении к своей книге «Аверроэс и аверроизм» (*Averroès et l'averroïsme*), первый вариант которой был опубликован в 1852 г. и которая была переписана в 1866 г., Э. Ренан посеял семена позитивной эволюции в исследовании исламской философии, которые вззошли лишь век спустя. Он показал, что исламская философия находилась под сильным влиянием поздних греческих авторов, а не классических античных философов. С другой стороны, он заметил



в теологии раннего ислама плодотворное развитие мусульманской рациональности, — хотя от его внимания не ускользнул и ее упадок и разложение (это годы его писем к Джамал ад-Дйну ал-Афғāнй по вопросу причины культурного и экономического разрыва между исламским миром и Западом).

Только во второй половине прошлого века историография античности начала рассматривать «поздних греческих мыслителей», и тогда начали оценивать комментаторов Платона и Аристотеля.

Одновременно начали понимать, что «переводы» этих философских работ на арабский язык представляют действительную традицию автономной мысли со всей ее оригинальностью, где очевидные недоразумения можно объяснить двойной передачей классических текстов: сперва поздними греческими мыслителями, а потом — сирийскими переводчиками-христианами, воспитанными в лоне византийской культуры. С другой стороны, открытие новых переводов и сравнение их с оригиналами, так же как и исследования Бергштрассера (Bergstrasser) о Галене или исследования арабских био-библиографов, предоставили доказательства аккуратности и опытности переводчиков, которые были настоящими учеными, и подтвердили их философскую строгость.

Понемногу продвигались и исследования *фалāсифа*, как именуют философов, развивавших греческое наследие. Изучались не только Ибн Сйнā и Ибн Рушд, ал-Киндй и ал-Фārāбй, но и многие другие. Были тщательно изучены различные аспекты на базе текстов, которые были обнаружены и опубликованы. Например, недавнее приобретение многих комментариев к Аристотелю на арабском языке, написанных Ибн Рушдом, который в течение десятилетий считался принадлежащим западной мысли, поскольку был наиболее известен на латыни и в еврейских переводах.

Позже, в конце XX в., *фалсафа* рассматривалась в соответствии с классификацией, принятой в западной философии: логика, физика, метафизика, этика, эстетика. Так хотели придать большее «теоретическое» достоинство учениям, разработанным мусульманскими авторами.

А восточные ученые приводят теоретические разработки в согласии с точкой зрения ислама, где на первом месте стоят теология и право — дисциплины, которые, как они считают, принадлежат к «философии», но которые с западной точки зрения лучше отнести к «мысли». С этой точки зрения *фалāсифа*, опиравшиеся на греков, представляют только один аспект мысли.

Когда мы говорим о восточной точке зрения, необходимо помнить, что в определении, данном О. Лимэном, о котором мы говорили выше, видна боязнь того, что философия, связанная с религией или вышедшая из-под пера авторов-мусульман, окажется ненастоящей философией. Другими словами, связь с религией может преуменьшить теоретическую ценность философии в ее исламском контексте.

Между учеными случаются серьезные споры, — напомним о дискуссии Баттерворта (Butterworth) с Лимэном или же об исторических и философских дискуссиях Димитрия Гутаса. Здесь в игру вступает второй термин нашего доклада — «философское исламоведение». До сих пор было показано, что имелась «философия», крайне разнообразная и богатая проблематикой, имевшая разную значимость в зависимости от исторической эпохи и географической местности, где она развивалась. Столь же разнообразными были теории, объяснявшие значение ученых в разных местах в разные эпохи.

Отметим философскую значимость теологических и юридических доктрин, равно как арабской грамматики, что сейчас широко признано, а также блестящие исследования языка, логической структуры и содержания Священного Писания. Эти работы представляют собой настоящую философию.

С моей точки зрения, эти исследования не имеют ничего общего с «эпистемологией Корана», которая стремится отрицать его святость ради того, чтобы выразить его близость к перспективам и ожиданиям современного западного мира. Наоборот, исследования, о которых мы говорим, не боятся поставить на первое место «Слово Божье» и «язык Бога», и в то же время не опасаются принять во внимание свет разума, то есть арабские и исламские источники, рассмотренные с критической точки зрения.

Именно таким образом можно показать теоретическую ценность исламской философии, даже если она связана с религиозной тематикой, более того, именно потому, что она связана с этой тематикой. Открыто обратившись к исследованию аргументации в защиту объектов мусульманской веры, мы, на мой взгляд, увидим подлинную оригинальность исламского мышления в сравнении с античным, которым оно вдохновлялось.

Я уверена, что мы должны продолжить исследование вопроса о теоретической ценности философии, которая направлена и вдохновлена религией. Настоящая проблема не в том, существует ли религиозная философия, а скорее в том, принадлежат ли к исламу философы, которые называют себя мусульманами.

Например, все знают что *фалāсифа* широко применяли неоплатоническую эманационную теорию для того, чтобы найти решение сложностей, с которыми сталкивается традиционная идея творения. Их выбор, естественно, не был лишен слабых мест. Но достаточно установить, что неоплатонический выбор в конце концов был сделан для того, чтобы прояснить глубокий смысл коранической идеи творения, чтобы совместить его с исламской религией; так должен ли неоплатонический выбор быть исключен из религиозной сферы?

И тот и другой выбор имеет свои ученые обоснования, и оба могут оказаться одинаково убедительными, по крайней мере в своих исторических обстоятельствах.

С одной стороны, Святое Писание признаёт рациональное рассуждение. Бог, читаем в Святом Коране, учит *ал-Китāб ва-л-хикма* «Писанию и мудрости». Философы увидели мудрость как средство получить спасение, параллельное, но не противоположное Откровению. Философский рай — это рай знания, где бессмертие души обеспечивается соединением с Действенным Разумом, и это знание — не только знание о Боге, но также, частично, знание Бога. На самом деле философия для ислама — это прежде всего «подражание Богу согласно человеческой способности».

С другой стороны, ал-Ғазālī убедительно показал, что содержание и термины этих философских учений бывают очень далеки, а иногда даже не имеют никакого отношения к Святому Корану — а ведь Писание и есть Бог — и очень часто находятся в противоречии с ним.

Выход из этой дилеммы возможен благодаря шиизму в целом, и исмаилизму в частности. Они указывают другой подход к философии и предоставляют новые пути наших исследований. Уже несколько лет значительный вклад в изучение исмаилизма делает Лондонский Институт исмаилитских исследований.

Величественная «История исмаилитов» Фархада Дафтари — (1 вып. 1994 и 2 вып. 2007)<sup>1</sup> и ее краткое изложение (1998)<sup>2</sup>, которое переведено на итальянский язык моей коллегой Antonella Straface

---

<sup>1</sup> *Daftary Farhad*. The Ismailis. Their History and Doctrine. Cambridge: Cambridge University Press, 1990 and 2007 (2nd ed.).

<sup>2</sup> *Daftary Farhad*. A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

(2011)<sup>1</sup> — дала характеристику исмаилитов от их возникновения и до наших дней<sup>2</sup>. Многие тексты были опубликованы, среди них основные произведения таких историков, как 'Идрис 'Имād ад-Дйн<sup>3</sup> и Тақй ад-Дйн Аҳмад ал-Мақррзй<sup>4</sup>, факихов, таких как Қадй ан-Ну'ман<sup>5</sup>, теологов и философов<sup>6</sup>. Напомню, в особенности, серию герменевтики Корана<sup>7</sup>, что, в отличие от герменевтики, о которой мы говорили выше, отдает предпочтение мнениям и комментариям классических и современных теологов, не только исмаилитов; или эзотерические трактаты,

---

<sup>1</sup> *Daftary Farhad*. Gli Ismailiti. Storia di una comunità musulmana. Venezia: Marsilio, 2011.

<sup>2</sup> Cf. also: *A Modern History of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community* / Daftary Farhad (ed.). London: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2010.

<sup>3</sup> 'Uyūn al-akhbār wa funūn al-āthār / Chleilat Ahmad, Fakhoury Mahmoud, Fattoum Yousef S., al-Sagherji Ma'moun, Fu'ad Sayyid Ayman (eds.). 7 vols. London; Damas; Beyrouth: The Institute of Ismaili Studies in Association with the Institut français du Proche Orient 2007—2010. Cf. also: *The Fatimids and their Successors in Yaman: the History of an Islamic Community* / Fu'ad Sayyid Ayman (with P. E. Walker, M. A. Pomerantz) (ed.). London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2002.

<sup>4</sup> *Itti'āz al-ḥunafā* of Taqī al-Dīn Aḥmad al-Maqrīzī / Fu'ad Sayyid Ayman (ed.). 4 vols. Damas; London: Institut français du Proche Orient in association with The Institute of Ismaili Studies. 2010. Cf. also: *Towards a Shi'ī Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo* / Jiwa Shainool (transl.). London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2009.

<sup>5</sup> *Hamdani Sumaiya A.* Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2006; *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire* / Hagi Hamid (transl.). London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2006.

<sup>6</sup> Cf.: *Farouk Mitha*. Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2001.

<sup>7</sup> *Hamza Feras, Rizvi Sajjad, Mayer Farhana*. An Anthology of Qur'anic Commentaries. Vol. I: On the Nature of the Divine. Oxford; New York: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, 2008. Cf. also: *Taji-Farouki Suha*. Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford; New York: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, 2004; *Saeed Abdullah*. Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia. Oxford; New York: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, 2005; *T. Mayer*. Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an. Oxford; New York: Oxford University Press in Association with The Institute of Ismaili Studies, 2009.

как диалог между учителем и учеником ал-Мансӯра ал-Йаманī<sup>1</sup> или опровержение Ибн Сīны со стороны Шахрастāнī<sup>2</sup>.

Особенно полезной является антология шиитской литературы, и прежде всего размышления шиитов и исмаилитов, большинство томов которой было опубликовано начиная с 2008 г.<sup>3</sup> Наконец, напомним об издании, которое очень полезно: исламская энциклопедия, которая начала публиковаться с 2008 г.<sup>4</sup> Но особенно полезен был труд 'Абӯ Йа'қуба ас-Сиджистāнī, крупнейшего исмаилитского проповедника. «Книга Источников» (Китāб ал-йанāбī' ) уже 15 лет назад показала философскую, а не только религиозную ценность работ исмаилитских миссионеров. Исследование мысли ас-Сиджистāнī, проведенное Полем Уолкером в его известной монографии<sup>5</sup>, показало его важность не только с точки зрения узловой проблематики эволюции неоплатонизма в исламе, но и индивидуализации исмаилитской идеи у Ибн Сīны, дав, таким образом, необычную трактовку одного из наиболее известных *фалāсифа*. Наконец, публикации Института исмаилитских исследований показывают важнейшее значение Насира Хосрова не только как автора, но и как исмаилитского мыслителя<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> The Master and the Disciple: an Early Islamic Spiritual Dialogue / J. W. Morris (ed. and transl.). London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2001.

<sup>2</sup> Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics / W. Madelung, T. Mayer (ed. and transl.). London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2001.

<sup>3</sup> H. Landolt, *Kassam Kutub, Shaikh Samira*. An Anthology of Ismaili Literature: A Shi'ī Vision of Islam. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2008; *Nasr Seyyed Hossein, Aminrazavi Mehdi*. An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 1: From Zoroaster to 'Umar Khayyam; Vol. 2: Ismaili Thought in the Classical Age; Vol. 3: Philosophical Theology in the Middle Ages and Beyond. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2008—2010.

<sup>4</sup> Encyclopaedia Islamica / Daftary Farhad, W. Madelung (eds.). Vol. 1—3. London: Brill in association with The Institute of Ismaili Studies 2008—2010. Cf. also: *Daftary Farhad*. Historical Dictionary of the Ismailis. Lanham; Toronto; Plymouth (UK): The Scarecrow Press, 2012.

<sup>5</sup> P. E. Walker. Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1996. Cf. also: P. E. Walker. Hamid al-Din alKirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1999.

<sup>6</sup> A. Schimmel. Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir- Khusraw's Divan. London: Kegan Paul International in association with The Institute of Ismaili Studies, 1993; Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology /

Наконец, хотела бы напомнить о проекте нового издания (сопrowждаемого английским переводом) энциклопедии «Братьев чистоты»<sup>1</sup> — старейшей научной энциклопедии Средневековья, опередившей по крайней мере на два века те, что были созданы в западном мире. Она дает полную картину программы знаний и наук, которые предлагались новичку (вероятно, исмаилиту), и объясняет, как, начиная с самых элементарных знаний, можно достичь высшего знания о Боге и знания Бога.

Исмаилиты установили двойную дорогу к спасению, построенную не только на философии, имеющей греческие корни, но и на двух типах знания, которые экзотерически и эзотерически извлекаются из Священного Писания. Ни один из этих двух компонентов не мог быть пропущен тем, кто хотел достичь истины (*ал-хаққ*).

Вот так в самые последние годы в кругу «исламского мышления» оказались представлены не только грамматика, теология и право, но также учения крайних шиитов, эзотерические построения хуруфитов и алхимиков.

С другой стороны, «Братья чистоты» объясняют, что самая элементарная наука, арифметика, — это своеобразный тип символизма, приближающий нас к загадке и тайне божественной натуры. Как единица — не число, а начало всех чисел, так же и Бог отличается от всех остальных вещей и служит их необходимым началом. Если бы не было Бога, не было бы ничего — так же, как если нет единицы,

---

Hunzai Faquir M. (ed.). London: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 1998; A. C. Hunsberger, *Nasir Khusraw*. The Ruby of Badakhshan: a Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher. London; New York: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000.

<sup>1</sup> The Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il / N. El-Bizri (ed.). New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2008; Epistles of the Brethren of Purity On Logic. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 10—14 / C. Baffioni (ed. and transl.). New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2010; The Case of the Animal versus Man Before the King of the Jinn. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 22 / L. E. Goodmann, R. McGregor (eds. and transl.). New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2010; Epistles of the Brethren of Purity On Music: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 5 / O. Wright (ed. and transl.). New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2011; Epistles of the Brethren of Purity On Magic. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 51 / G. De Calataÿ, B. Halflants (eds. and transl.). Part 1. New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, 2011.

не было бы и других цифр. Вот так античные науки и греческая философия оказались представлены в размышлениях о путях спасения. Учения *фалāсифа* также можно рассматривать как попытки обрести спасение, хотя эти попытки и построены на односторонней разработке античной мысли.

С одной стороны, исмаилитская философия отдает должное обоим источникам знания: откровению и разуму, — описывая особые характеристики *‘ālam al-waḍ’* и *‘ālam al-ḫalq*, то есть «мира юридического обязательства» и «природного мира». С другой стороны, исмаилиты знали, — гораздо лучше, чем *фалāсифа*, — как избежать слабых мест в греческом наследии. Они продолжили развивать эманационную теорию для объяснения происхождения сущностей нижнего уровня (хотя и описывали эманацию, используя иные технические термины, нежели *файḍ*, к которому прибегали *фалāсифа*). Но появление первой сущности на Земле они объясняли волей Божьей, как о том говорится в Священном Писании, хотя и выражали это с философских терминов.

Так мы можем подойти к пониманию не только религиозной исламской философии и ее высокой теоретической ценности, но также и того, как она соответствует религиозному вдохновению, хотя бы с точки зрения тех течений, которые введут к эзотерическому пространству Откровения (*бāṭин*) и указывают на роль мысли в процессе *та’вīля*.

Рассмотрим общую картину изучения исламской философии на базе данных последних трех лет в «Index islamicus» (2009—2011), который цитирует труды, представляющие для нас интерес, с 1995 до 2010 г.

Я выполнила отбор заголовков и разделила их так:

- 1) 12 работ о традициях, арабо-греческой философии (1 книга и 11 статей).
- 2) 7 работ о отношениях между исламской философией и латинским средневековьем (4 книги и 3 статьи).
- 3) 1 работа о био-библиографах (1 книга об Ибн Рушде у Ибн ‘Абī Усайби‘а).
- 4) 9 работ о теологических проблемах (4 книги и 5 статей).
- 5) 20 работ об авторах и/или исмаилитской проблематике (2 книги и 18 статей).

Кроме того:

- 6) 9 работ, сборник (3 об Ибн ‘Арабī, 1 о «Братьях Чистоты», 5 о суфизме).