

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ
КУЛЬТУРЫ



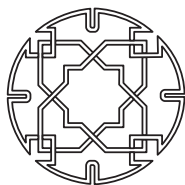
ООО «САДРА»

Москва 2015

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

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

Исследования



Том 7

«РАССЫПАННОЕ» И «СОБРАННОЕ»:
СТРАТЕГИИ ОРГАНИЗАЦИИ
СМЫСЛОВОГО ПРОСТРАНСТВА
В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ
КУЛЬТУРЕ

Коллективная монография



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ
КУЛЬТУРЫ



ООО «САДРА»

Москва 2015

УДК 008-027.21:28(=411.21)
ББК 71.0 + 86.38
Р 24

16+

*Утверждено к печати решением
Ученого совета Института философии РАН*



Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры

Рецензенты:
д. ф. н., проф. М. Л. Рейснер,
доцент Л. Г. Лахути

Р 24 «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации
смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре / Отв. ред. А. В. Смирнов. М. : ООО «Садра» :
Языки славянской культуры, 2015. — 400 с. — (Фило-
софская мысль исламского мира: Исследования. Т. 7).

ISBN 978-5-906016-41-6

В книге исследованы основополагающие модели, сформировавшие теоретическое мышление арабо-мусульманской культуры: *асл-фар'* (основа-ветвь), *захир-батин* (явное-скрытое) и другие, — на примере их функционирования при построении философского, филологического, доктринального, исторического знания. Раскрыта роль субстанциально-ориентированной и процессуально-ориентированной логик в осмыслении соотношения части и целого, единства и множественности в вербальной и невербальной сферах. Представлено концептуальное осмысление динамики исламской культуры. Публикуются новые переводы и исследования по суфизму.

ББК 71.0 + 86.38

ISBN 978-5-906016-41-6



9 785906 016416

© Институт философии РАН, 2015
© Коллектив авторов, 2015
© Фонд исследований исламской культуры, 2015
© ООО «Садра», 2015
© Языки славянской культуры, оформление,
макет, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Понять, как мыслит культура (А. В. Смирнов) 7

Часть 1. Логика субстанции и логика процесса

Логика субстанции и логика процесса:
тавхид и проблема божественных атрибутов (А. В. Смирнов). 15

Об иерархической парадигме соотношения части и целого
в искусстве музыки (Г. Б. Шамилли). 53

Понятия единого и множественного в поэме
Махмуда Шабистари «Цветник тайны» (А. А. Лукашев) 79

Часть 2. Модель 'асл—фар' (корень—ветвь)

«Собирание знаний» в постклассической исламской философии:
реконструкция логико-смысловой парадигмы
(М. М. Якубович) 105

“For they ascend to three *maqāhib* as their roots”:
An Arabic Medieval Treatise on Denominations
of Syrian Christianity (Nikolai N. Seleznyov). 122

Часть 3. Модель *zāхир*—*bāтин* (явное—скрытое)

Модель «явное—скрытое» в поэтико-философском контексте:
Си мург и *Симург* как соотношение
«сложное единство — простое единство» (Ю. Е. Федорова). 139

Явное (*zāхир*) и скрытое (*bāтин*) Корана в контексте
исламской культуры ('Абд ал-Хусейн Хосропанах) 165

Часть 4. Модель *лафз*—*ма'нан* (высказанность—смысл)

Проницательный читатель в стране смыслов урду
и персидской литературы (Н. И. Пригарина) 175

Часть 5. Модель *танзих*—*таибих* (очищение—уподобление)

«Очищение—уподобление» (<i>танзих</i> — <i>таибих</i>) как парадигма организации культурного пространства исламского мира (на примере Корана и сунны) (<i>И. Р. Насыров</i>)	195
Уподобление (<i>таибих</i>) и несравненность (<i>танзих</i>) согласно Ибн ‘Арабӣ (‘ <i>Али Ширвани</i>)	214

Часть 6. «Рассыпанное» и «собранное» в арабо-мусульманской культуре

Философия мусульманского культурного духа (<i>М. М. Аль-Джаноби</i>)	229
«Рассеяние» в газелях Хафиза: поэтическая гносеология (<i>Н. Ю. Чалисова</i>)	247
Ранняя арабо-мусульманская историческая мысль и иудео-христианская традиция (<i>В. А. Кузнецов</i>)	264
«Жития знатных дамаскинцев» аш-Шатти — традиционный биографический сборник, составленный в первой половине двадцатого века (<i>Д. В. Микульский</i>)	292

Часть 7. Переводы и исследования

Проблемы исследования творчества ан-Ниффарӣ и способы осмысления его текстов (<i>Р. В. Псху</i>)	315
<i>Ан Ниффарӣ</i> . Относительно Его чудесной речи о любви (пер. с арабского <i>Р. В. Псху</i>)	326
Учение о <i>шахиде</i> в средневековой суфийской литературе (<i>В. А. Дроздов</i>)	344
Об авторах	391

ПОНЯТЬ, КАК МЫСЛИТ КУЛЬТУРА

Предлагаемая вниманию читателя монография содержит переработанные тексты большинства докладов, которые были представлены на состоявшейся в Институте философии РАН в сентябре 2013 г. международной конференции, носившей то же название, что и эта книга¹. Идея конференции заключалась в том, чтобы попытаться взглянуть на зафиксированное в текстах теоретическое мышление арабо-мусульманской культуры ее собственными глазами, не навязывая ей априорных представлений о том, как должно быть устроено «правильное» мышление, каковы категории, которые непременно должны его организовывать, и логические формы, в которые оно обязательно должно укладываться. Как представляется, от этой высокомерной позиции цивилизатора, который уже достиг едва ли не заоблачных высот в развитии цивилизации и точно знает, как она должна быть устроена и каким должно быть правильное мышление, нам следует отказаться, если мы хотим понять, как мыслит сама арабо-мусульманская культура.

Название и конференции, и данной книги, в котором использовано выражение «рассыпанное и собранное», намекает на эту задачу. Исламовед без труда разглядит в нем буквальный перевод категориальной пары *мансūr—манẓūm*, которая передает в арабо-мусульманской мысли оппозицию «проза—стихи». В то же время, представитель нашей культуры, не столь глубоко знакомый с арабской терминологией, наверное, увидит здесь не строгие понятия, а поэтическую метафору, которая, скорее всего, будет истолкована как метафора множественности и единства, выражающая эти базовые категории довольно смутно и «рассыпанно». Так что такое «рассыпанное и собранное» — ясные, четко ограниченные термины или метафора, которой не хватает категориальной строгости? Так на границе двух культур мы наблюдаем своеобразный смысловой излом, рассыпание субстрата — т. е. двух пар слов, *мансūr—манẓūm* и «рассыпанное—собранное», которые как будто

¹ Все материалы конференции, включая аудиозаписи докладов, доступны по адресу: <http://iph.ras.ru/ishraqconf2.htm>.

строго эквивалентны, которые суть одно и то же; так на границе двух сред, воздушной и водной, ломается, и в то же время не ломается, весло, погружаемое в реку или пруд. Разглядеть этот излом, изучить его закономерность — только для того, чтобы понять, что никакого излома нет; увидеть, как *то же* может быть сохранено и удержано в своей *инаковости*, — вот та сверхзадача, к которой отсылает нас название этой книги.

Необходимость бережного отношения к собственным формам и моделям организации мысли в изучаемой культуре лежит в основе концепции данной многографии. Это означает, что нам следует воздержаться от довольно естественной привычки перевести все в привычную систему координат, пересказать все своими словами. Ведь при таком пересказывании невольно будут задействованы наши собственные фундаментальные представления о том, каким должен быть базовый категориальный тезаурус и какими будут правильные (обычно считают: *единственно* правильные) формы и приемы мысли. Опасность подогнать пересказываемое под эти априорные формы собственной мысли угрожает любому, кто исследует инокультурный материал; иначе говоря, любому востоковеду, всегда (по определению) имеющему дело с культурой, которая не является его собственной, с которой он может быть очень хорошо знаком, но в которой он не вырос и которая не сформировала привычные для него модели теоретического рассуждения. Попытка избежать этой опасности, обратить внимание на собственные формы и модели организации теоретического мышления арабо-мусульманской культуры, не перетолковывая их в европейских категориях, и стала основной задачей авторов этой многографии.

Поэтому главная тема книги — выявление и изучение форм организации мышления, форм смыслополагания, задействованных в арабо-мусульманской культуре. Один из путей, ведущих к этой цели, — исследовать категориальные пары, которые сама культура считает важными и системообразующими и которые она выделяет в качестве таковых. Среди таких пар, которые были исследованы авторами книги, — *зāхир—бāтин*, *'аṣл—фар'*, *лафз—ма'нан*, *танзих—ташибих*. Дело, конечно, не только и не просто в том, чтобы словесно обозначить эти важнейшие категории: «явное—скрытое» (или «внешнее—внут-

реннее»), «основа—ветвь» (иногда говорят: «ядро—периферия»), «высказанность—смысл» (вариант передачи: «форма—значение»)², «очищение—уподобление». Дело прежде всего в том, чтобы вскрыть логику соотношения между этими категориями: и внутри каждой из пар, и между ними. Ведь слова как таковые не говорят ничего или почти ничего, и многие из них (если не все) используются и в нашем собственном теоретизировании, а значит, очень легко могут быть перетолкованы на основе базовых категорий нашего мышления. Важно не просто словесно обозначить эти категории, но, наполнив их представлением о логике соотношения между ними, превратить в действующие модели организации мышления. Отдельные слова можно уподобить частям автомобиля, подготовленным к сборке на конвейере, а модели — собранным изделиям, способным самостоятельно двигаться по дороге. Наполнение логикой — это путь от пассивности к активности, от простой представленности инертных частей к собранности в действующую модель. Как именно эти важнейшие модели выступают в качестве движителя смыслополагания в арабо-мусульманской культуре — этот вопрос можно считать центральным для нашей книги.

Сказанным определена и структура работы. Мы отошли от традиционного для востоковедных сборников принципа группировки материала по областям культуры (философия, литература, история, искусство и т. д.), вместо этого организовав их в соответствии с главными мыслительными моделями, которые были выделены и описаны авторами на конкретном материале. Важен в первую очередь не сам этот материал, а то, как он организован, как он осмыслен в соответствии с той или иной мыслительной моделью. Можно сказать, что темами нашей коллективной монографии служат не области культуры, а теоретические модели (конечно, в их погруженности в материал). Что касается логики, то ей посвящен первый раздел книги, где дано теоретическое описание субстанциально-ориентированной и процес-

² Уже на стадии перевода — казалось бы, не самой трудной части исследовательской задачи — заметно подспудное стремление перетолковать собственные категории арабо-мусульманской культуры в привычные нам. *Лафз* часто передают как «словесная форма», «звуковая оболочка» и т. п., явно или неявно ориентируясь на базовую модель «явление-сущность», в которой *лафз* играет роль явления, а *ма'нан* — сущности. Такая априорная уверенность в универсальной применимости базовых моделей нашего собственного мышления и должна быть поставлена под сомнение. И дело здесь, конечно же, не в самих словах, дело в той логике, которая стоит за ними.

суально-ориентированной логик мышления и показана возможность их применения к анализу материала арабо-мусульманской культуры. В предпоследней части книги читатель найдет интересные исследования некоторых феноменов «рассыпанности», равно как и «собранности», в арабо-мусульманской культуре, тогда как последняя часть посвящена текстам суфийских авторов и осмыслению как будто привычной, но чрезвычайно загадочной вещи — самой возможности перевода, переносящего нас через межъязыковой и межкультурный излом.

Думается, что такой поворот исследовательского внимания и интереса не является чем-то совершенно новым и непривычным для нашей арабистики и исламоведения, и в целом — для нашего востоковедения. Я имею в виду герменевтическую заостренность, стремление понять, истолковать изучаемую культуру, которое, как представляется, составило одну из ярких характеристик русского, затем советского, а после — российского востоковедения. Это не значит, что наше востоковедение — нечто совершенно особое и отдельное. Русское востоковедение, конечно же, возникло под влиянием европейского и было его частью. Но все же русское востоковедение имело свои отличительные черты, которые в целом, как мне кажется, объясняются двумя взаимосвязанными обстоятельствами. Первое — это особое отношение России к Европе, и второе — особенности самой русской культуры XVIII и особенно XIX в., когда русское востоковедение получает свое развитие. Дело в том, что отношение России к Европе, как это ни покажется, может быть, кому-то странным, в определенном смысле схоже с отношением исламских стран к Европе. Ведь Россия — и Европа, и не Европа, и эта раздранность, это разбегание между двумя полюсами совершенной европейскости и совершенной самобытности характерно для русского умонастроения XIX—XX вв., да и для нашего времени, когда мы и отождествляем себя с Европой, и не можем до конца этого сделать. Задумаемся: в самом термине «русский европеец», который сегодня в широком ходу, эта раздвоенность зафиксирована как нельзя лучше. Легко ли представить себе словосочетания «английский европеец», «итальянский европеец» и т. п.? «Русский европеец» говорит само за себя: если бы отождествление «русского» и «европейского» было само собой разумеющимся, в таком словосочетании просто не было бы нужды.

Вопрос о цивилизаторской миссии Европы в отношении России во многом схож с проблемой отношения исламских стран к Европе, Западу в целом, особенно в XIX и XX вв. И не случайно центральные

проблемы современной арабо-мусульманской мысли (если под современностью понимать период примерно с середины XIX в.), проблемы исламского реформаторства и возрождения, проблемы отношения к собственному культурному наследию, когда ставится вопрос о том, как относиться к западному опыту, стоит ли идти своим путем или надо целиком отбросить наследие и переключиться на западный путь развития и можно ли совместить одно с другим, удивительно созвучны одной из центральных тем русской мысли XIX в., известному спору славянофилов и западников и поиску третьего пути между этими двумя крайностями, — спору и поиску, которые продолжаются в нашей мысли до сих пор. Наверное, излишне говорить, каково значение этого спора и поиска для понимания, а значит, и определения культурной и исторической судьбы нашей страны.

В советский период господства универсалистских схем понимания истории и трактовки рациональности, в чем сказалось гегелевское наследие марксизма, весьма своеобразно «переработанное» нашими идеологами, идея особого, как будто и не вполне европейского пути развития арабских и исламских стран вылилась в теорию социалистической ориентации, которая предполагала, наряду с уверенностью в универсальной неизбежности победы социализма, представление об особом пути к нему этих стран, обусловленном их историческими и культурными особенностями. Что касается исследования рациональности и форм мышления, то и здесь, наряду с идеей единственности и универсальности разума, носившейся, что называется, в воздухе (в чем наша страна совершенно не являлась исключением — такое представление было, а во многом и остается до сих пор, общим поветрием), в отечественной арабистике и исламоведении были сделаны существенные шаги в изучении собственных моделей мышления арабо-мусульманской культуры. Назову, среди очень многих, работы представителей московской университетской филологической школы Г. М. Габучана, А. А. Санчеса, Д. В. Фролова, В. В. Лебедева, петербургских и московских филологов О. Б. Фроловой, Б. Я. Шидфар, а также авторов этой монографии Н. И. Пригариной и Н. Ю. Чалисовой: в работах этих ученых и многих их коллег (это не исчерпывающий список имен) были описаны и включены в контекст теоретических построений арабо-мусульманских авторов упомянутые выше центральные категории, участвующие в построении системообразующих мыслительных моделей. Немало было сделано и для выявления закономерностей смыслополагания в невербальной сфере; упомяну в качестве примера работы М. Д. Назарли и А. аль-Халлаб, посвящен-

ные изучению миниатюры и орнамента, исследования Т. Х. Стародуб и Ш. М. Шукурова в области архитектуры и изобразительного искусства, книги Г. Б. Шамилли (также автора этой монографии) в области исламской музыки. Конечно, эти исследования мыслительных моделей арабо-мусульманской культуры, проявляющих себя в вербальной и невербальной сферах, были бы попросту невозможны, если бы не замечательная школа русской и российской арабистики и исламоведения в их классическом понимании, включающем филологию и историю, которое было затем расширено за счет изучения экономики, политики, идеологии, этнографии и других сторон арабо-мусульманской культуры.

Думается, что такая герменевтическая направленность исследовательского интереса привлечет внимание читателя. Системность текста, вербального и невербального, собирающая в изумительное единство рассыпанность его частей, не может не завораживать своей красотой, а открытие этой системности — не притягивать своим волшебным свойством давать увидеть не спрятанную, но прежде не замеченную гармонию там, где мнился почти хаос. Нашу книгу стоит рассматривать как еще один шаг на этом пути — на пути к цели, которую можно обозначить так: «понять, как мыслит культура».

*А. В. Смирнов
июнь 2014*

Часть 1

ЛОГИКА СУБСТАНЦИИ И ЛОГИКА ПРОЦЕССА

ЛОГИКА СУБСТАНЦИИ И ЛОГИКА ПРОЦЕССА: ТАВХИД И ПРОБЛЕМА БОЖЕСТВЕННЫХ АТРИБУТОВ *

(А. В. Смирнов)

С-логика и П-логика

В каком ключе следует понимать выражения «логика сущности» и «логика процесса»? Речь идет, с одной стороны, о логике мышления, которая задана представлением о сущности как о руководящей, центральной категории, позволяющей собрать рассыпанность мира (например, представить в концептуальной системности разрозненные теоретические представления о мире или данные наших чувств); а с другой стороны — о логике, для которой аналогичную роль играет категория процесса.

Уже здесь необходимо пояснение. То, что я называю словом «процесс», в арабском имеет своим эквивалентом *фи'л* (словарный перевод — «действию»). Именно это я подразумеваю, когда говорю «процесс» или «процессуальность»: всегда в таких случаях имеется в виду ориентация на *фи'л* и весь тот комплекс установок, представлений и развернутых теоретических концепций, который связан с этой категорией. Арабское слово *фи'л* относится к грамматической категории, которая именуется *масдар*. Масдар — это имя, а именно — имя действия, и по-русски, наверное, более адекватным переводом послужило бы слово «действ[ован]ие», способное передать процессуальность, присутствующую в арабском оригинале.

Что же такое логика сущности, взятая как логика мышления? Если сказать очень просто, то это такой взгляд на мир, который пытается все многообразие красок и качеств, вообще все разнообразие мира, всю его рассыпанность собрать вокруг неких центров, неких стержней, поняв это многообразие как многообразие предикатов и, далее, истолковав эти предикаты как признаки, или качества, их

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 13-03-00414.

носителей-субстанций. Вот в чем смысл субстанциальности: он заключается в том, что все многообразие мира мы понимаем как рассыпанное качественное многообразие, а затем собираем, группируем, систематизируем его вокруг неких носителей этих качеств. Такие носители качеств мы и называем субстанциями. Философская разработка этого взгляда хорошо известна: это прежде всего метафизика Аристотеля, впрочем, целиком укорененная в том типе трансцендирования, который открыт Платоном. На основе этого взгляда может быть разработана и формальная логика. Аристотелевская логика — это логика, созданная для работы с субстанциями, а не с чем-то другим. Будем для краткости называть субстанциально-ориентированную логику «С-логика».

Что такое процессуальный тип мышления, процессуальная логика? Здесь мы встречаемся с таким взглядом на мир, который отталкивается от понимания мира как многообразия действий (или, точнее, действ[ован]ий — *аф 'ал*). Действия не могут не быть привязаны к действителю (*фā 'ул*); это значит, что процессуально-ориентированный взгляд видит мир не просто как многообразие действий, но — как многообразие действий-действителя. Наконец, понятие действия бессмысленно, если мы не упомянем третий элемент — *маф 'ул*, «претерпевающее».

Парадигма *фи 'л/фā 'ул-маф 'ул*, «действие, действитель, претерпевающее» — это базовая парадигма для этого взгляда. Она, как известно, внедрена в арабский язык в качестве языковой парадигмы; она же служит «стартовой площадкой» для теоретического мышления. Процессуальный взгляд предполагает и свою логику, не менее строгую, чем аристотелевская. Эту логику, ориентированную на процессуальность, будем называть для краткости «П-логика». Ее базовые положения рассмотрены в двух моих последних работах¹, и этот раздел книги можно в известном смысле рассматривать как их продолжение.

¹ Это [Смирнов 2014а] и [Смирнов 2014б], где особенно важны с. 46—70. Здесь невозможно повторять, даже в основных чертах, то, что сказано там. И все же одно обстоятельство заслуживает специального упоминания. «Лакмусовой бумажкой» (не единственной, но едва ли не главной), отличающей процессуальный взгляд от субстанциального, служит признание независимого, собственного онтологического статуса процесса, несводимого к и отличного от онтологических статусов действителя и претерпевающего. Такое признание невозможно для субстанциально-ориентированного взгляда, но оно принципиально для процессуально-ориентированного мышления.

Подчеркну, что речь идет именно о закономерностях, т. е. о чем-то сугубо объективном, что может быть проверено и подтверждено (или опровергнуто) любым исследователем. Речь не об интерпретациях, более или менее вероятных и предполагающих в любом случае некий изначальный личный выбор позиции, ракурса и перспективы — выбор, не обладающий обязывающим характером ни для кого, кроме сделавшего его человека. Здесь — иначе: речь идет об объективных, просчитываемых и одинаково открытых для всех закономерностях. А значит, речь идет о науке.

В [Смирнов 2014б] было показано на конкретном примере, что субъект-предикатная конструкция, выраженная словесно, допускает два истолкования, а именно — истолкования в С-логике и П-логике. Там же высказана гипотеза о том, что данное положение верно для любой субъект-предикатной конструкции. Разрыв между словом и мышлением, точнее, отрыв мышления от словесной фиксации его результатов заметен в этой точке наиболее ярко. Арифметически одно предложение всегда может быть понято в двух логиках, ему всегда может быть дано С-истолкование и П-истолкование. Словесно выраженное предложение *маскирует* эту возможность, скрывает ее. Двое могут обмениваться такими предложениями, не замечая, что каждый из них мыслит в иной логике, нежели его собеседник.

Смысл субъект-предикатной конструкции, объективно заложенный в ней, может быть столь же объективно показан. Наука о смысле (я называю ее «логика смысла») берет начало здесь, в этой точке. Это — точка субъект-предикатной связанности, которая раскрывается в двух логиках, разворачиваясь в С- и П-предложения. Такое раскрытие — процедура, т. е. последовательность шагов, не зависящих от конкретного содержания.

В этом разделе я хочу сделать шаг вперед, от единичной субъект-предикатной конструкции (т. е. одного предложения) к тексту. Мне представляется очевидным, что можно говорить о трех уровнях языковой реальности, т. е. о трех уровнях словесного схватывания смысла. Это (1) слово, (2) предложение и (3) текст. Только второй и третий уровни — уровни речи, т. е. уровни схватывания *связности*. Связность по преимуществу — это субъект-предикатная связность, поэтому на уровне одного предложения работать с ней легче всего. Слово беременно связностью, однако связность, изымаемая из слова в ходе его логико-смыслового анализа, так или иначе заимствована у предложения, поскольку всегда предполагает включенность слова в предложение. А вот текст, т. е. некая совокупность предложений,

обладает своим смыслом. Как предложение, так и текст могут быть истолкованы в С-логике и П-логике. Вопрос в том, как можно перейти от закономерно раскрываемой возможности С- и П-истолкований любого предложения к уровню текста, т. е. к уровню целостного, обобщающего смысла некоего набора предложений (а не отдельного предложения), показав возможность С- и П-истолкований не просто любого отдельного предложения, но всего текста. Здесь будет дан предварительный ответ на данный вопрос.

***Тавхид*: субстанциальный и процессуальный аспекты**

Интерпретации в С-логике и П-логике могут быть в принципе даны любому положению; в этом смысле они представляют собой универсальное методологическое средство анализа. Положение, именуемое *тавхид* 'аллāх (часто сокращаемое до первого слова) — утверждение единственности Бога, — служит краеугольным камнем исламского вероучения и в целом — того мировоззрения, которое характерно для арабо-мусульманской культуры классической эпохи; конечно, это мировоззрение распространяет свою власть и за ее пределы, но нас здесь будет интересовать именно данный период. Я предполагаю поговорить о том, какие основные смыслы несет положение о *тавхид* и каковы результаты его последовательного, философского продумывания в двух перспективах: в перспективе С-логики, разрабатывавшейся в арабо-мусульманской культуре на основе воспринятого греческого наследия, и в перспективе П-логики, которая скорее характерна для собственного мышления этой культуры, не ориентированного на заимствованные образцы.

Самый очевидный, непосредственно считываемый смысл тезиса о *тавхид* 'аллāх — это утверждение о том, что Бог — единственное *подлинное* божество, что ни на небе, ни на земле нет божеств, которые *в самом деле* были бы божествами. Притязание на божественность какого-либо объекта поклонения, кроме Бога, является с этой точки зрения заведомо ложным. Этот смысл зафиксирован в первой половине исламской формулы исповедания веры (*шахāда*): «нет бога, кроме Бога...», — и может считаться действительно общеисламским, т. е. таким, который признается всеми мусульманами без изъятия (речь именно о признании, а не о толковании), и таким, что его нарушение или непризнание выводит мусульманина за пределы ислама, в том числе — влечет меры правового характера, а для немусульманина — не позволяет принять ислам. С точки зрения фикха *шахāда* является

непременной обязанностью (*вāджиб*, *фард*) мусульманина, а с точки зрения вероучения — первым из пяти столпов ислама; для немусульман трехкратное произнесение формулы исповедания веры означает принятие ислама², поэтому такой статус тезиса о *тавхīд* 'аллāх в названном его понимании не должен вызывать удивления.

Этот смысл положения о *тавхīд* 'аллāх легко вычитывается из многих аятов Корана, и их можно было бы цитировать почти без конца в подтверждение этого. То же касается и сунны: хадисы, затрагивающие вопросы отношения между человеком и Богом, почти неизменно фиксируют мысль о том, что только Бог — подлинное божество, тогда как все прочие предметы поклонения — божества неподлинные, а учения об их божественности ложны в самом своем основании.

Что, однако, означает подлинная божественность Бога и неподлинность всех других предметов поклонения, претендующих или претендовавших в глазах людей на божественность? Если утверждение единственности Бога — это утверждение его подлинной божественности, то что означает *подлинность* (и, соответственно, *неподлинность*) божественности?

Мне представляется, что ведущий мотив аятов и хадисов, имеющих отношение к этому вопросу, — это представление о том, что подлинность божества — это его *действенность*. Неподлинные божества лишь претендуют на то, что они управляют судьбами людей в этом мире и помогают им на том свете, в действительности же эти притязания тают как туман, когда обнажается суть вещей. А обнажается она, почти в прямом смысле (вспомним коранический мотив «обнажения голени»³), с наибольшей силой в промежуток между концом сроков творения и Судом. Тогда становится очевидным и несомненным, что неистинные божества не способны гарантировать своим приверженцам счастье: их последователи лишаются действенного покровительства и (согласно одному из вариантов развития событий) навсегда гибнут в геенне, куда уводят их ложные божества. Только подлинный Бог вершит Суд, определяя райскую или адскую участь людей, и только

² Как правило, при условии наличия намерения со стороны произносящего, хотя некоторые исламские правоведы не выдвигают этого условия.

³ Коран 68:42; по мнению комментаторов классического периода, «обнажение голени» здесь указывает, как в арабской идиоме, на величайший, труднейший момент некоего дела, в данном случае — на пик испытания людей перед Судом, когда обнажается вся правда, свидетельствующая о том, какую участь в потустороннем мире заслужили себе люди деяниями в земной жизни.

он может простить прегрешения людей и даровать благу, райскую судьбу вместо тяжкого, адского удела.

В этой связи интересно рассуждение, которое находим в 21-й суре, где пространный пассаж о единственности Бога на небе и на земле завершается словами: «Если бы на них обоих были какие-либо боги кроме Бога, то они разрушились бы»⁴; под «ними», которые разрушились бы, здесь однозначно имеются в виду земля и небо. Это утверждение и по форме, и по существу является доказательством от обратного; при этом интересно отметить, что наличие двух (или более) действующих разрушает не самих этих действующих, а предмет приложения их сил. Основания этого доказательства, его неэксплицированные послышки вскрывает аш-Шавкани⁵. Ссылаясь на мнение ал-Фарра⁶ в вопросе о филологическом толковании одного из арабских языковых оборотов, употребленных в этом аяте, аш-Шавкани продолжает:

«Разрушение» (*фасād*) обосновано тем, что из существования другого божества наряду с Богом вытекает, что каждый из двоих имеет полновластную способность (*қадир*) распоряжаться и действовать, из чего проистекает соперничество (*танāзу'*) и раздор (*ихтилāф*), по причине коих и наступает разрушение [Шавкани. С. 402].

Представление о полноте могущества Действующего, о том, что *вся* действенность принадлежит исключительно ему, Богу, стало общим местом исламского вероучения еще в классические времена. От этого положения и отталкивается аш-Шавкани, строя свой силлогизм. Пусть у нас будут два действующего, обладающие неограниченной способностью совершать действия. Они будут иметь *разную* волю (это не сказано явно, но вытекает из различия действующих), а значит, неизбежно разрушат то, на что направлена их воля. Ведь различие воли и полновластность действия означают, что каждый из действующих будет делать что пожелает, в результате чего наступит хаос. Однако на земле и на небе порядок, а не хаос. Следовательно, предположение неверно, а значит, действующий — один.

⁴ Коран 21:22, С. Здесь и далее помета «С.» означает перевод Г. С. Саблукова (орфография и пунктуация автора сохранена), отсутствие пометы указывает, что перевод выполнен мною.

⁵ Аш-Шавкани, Мухаммад ибн 'Али (1760—1839) — йеменский мыслитель, муфтий Саны; его часто рассматривают как важное звено в переходе от традиционализма к возрождению и реформаторству XIX—XX вв.

⁶ Представитель куфийской грамматической школы (ум. 822).

У этого рассуждения есть и еще одна сторона — толкование принципа *тавхид* как *тавхид аф ʿал*, «утверждение единственности действий», то есть возведение их к единственному Действователю. Такое понимание принципа *тавхид* — магистральное в исламской мысли, сближающее даже такие противоборствующие ее направления, как традиционное вероучение и суфизм. Ведь суфий, которому открывается его «потаенное» (*сирр*), видит, что первое лицо, то есть лицо действующего, по истине принадлежит Богу, а не ему; неспособность провести ясную и однозначную линию, разделяющую божественное «я» и «я» человека, иными словами, видение Бога в качестве агента своих действий, ввергает его в «растерянность» (*хайра*), поскольку стирает ориентиры, которые люди обычно воспринимают как сами собой разумеющиеся. Конечно, такой взгляд — не то же самое, что тезис зрелого ашаритского вероучения о том, что все действия людей (и даже их желания и воля) творятся Богом. Однако очевидно, что общим для этих двух, в каком-то смысле крайних, направлений исламской мысли служит представление о *тавхид аф ʿал*, разделяет же их лишь толкование, а не признание этого положения, задающего магистраль развития мысли.

Итак, положение о единственности божества, *тавхид ʿаллах*, имеет своей оборотной стороной и даже своим обоснованием положение о единственности подлинного Действующего — того, кому должны быть приписаны все действия, результаты которых мы находим в мире, а точнее, находим как мир, и которые определяют нашу участь после конца времен, на том свете. Но это положение имеет, помимо процессуального, ориентированного на рассмотрение действия, и другой аспект, ориентированный на рассмотрение «самости» (*з̄ат*). Его можно — правда, с существенными оговорками — считать задающим субстанциальную перспективу рассуждения⁷.

Эта перспектива в контексте исламской вероучительной мысли оказывается значительно беднее, нежели процессуальная, ориен-

⁷ Эти оговорки довольно очевидны. Во-первых, филологического свойства: «субстанция» в арабо-мусульманской мысли передается обычно термином *джавхар*, что совсем не то же самое, что *з̄ат* («самость»). Во-вторых — и это, конечно, более существенно — категория субстанции не может не быть связана с категорией акциденции, тогда как приложение этой категории к божеству в пространстве исламской мысли очень трудно представить. В-третьих — и это, я думаю, самое существенное — категория *з̄ат* (самость) может разрабатываться в процессуальной перспективе, поскольку указывает на самость действующего или претерпевающего, тогда как категория субстанции (*джавхар*) требует собственной, субстанциально-ориентированной парадигматики мысли.

тированная на аспект действий. Является ли это следствием общей ориентации арабской мысли на рассмотрение именно действенного (процессуального) аспекта действительности, или скорее вероучительные установки ислама определяют преобладание этого, действенного, аспекта над субстанциальным? Конечно, однозначный ответ на такой вопрос дать непросто, и все же я склоняюсь к первому варианту. Вероучение отнюдь не представлено в готовом виде в тексте Корана и сунны, оно — плод серьезных теоретических усилий; текст Корана и сунны — вовсе не идейный монолит, картина мысли набросана в них очень разноречивыми мазками, и теоретик имеет весьма широкий выбор направления, по которому может направить свою систематизирующую мысль. Вряд ли текст Корана, тем более текст сунны однозначно предопределил, что именно превратилось в преобладающий мотив вероучения; скорее в этом выборе проявилась глубинная парадигматика мысли, характерная для этой культуры. Наконец, представители любых, крайне разнообразных направлений вероучительной и философской мысли, развившихся в лоне ислама как в П-перспективе, так и в С-перспективе, с одинаковым успехом могут ссылаться на Коран и сунну для подкрепления своих взглядов авторитетом текста, так что мысль и логика ее построения здесь явно имеют определяющий характер в отношении текста.

Так или иначе, мы обнаруживаем, что исламское вероучение не ориентирует верующего на то, чтобы задумываться над вопросом *что есть Бог*. Парадигматическим в этом отношении можно считать хадис «не задумывайтесь о самом (з̄ām) Боге, думайте о дарах Бога»⁸. Эта формула определяет общее настроение исламской вероучительной мысли: рассматривать мир со всеми его «самостями» (завām) и «действиями» (аф'āl), в том числе, конечно же, и действиями человека, как результат божественного действия, как претерпевающее для творческой активности божества. Именно таким оказывается путь к осознанию Бога в исламском вероучении: он строится не как ответ на вопрос «что это?», а как рассуждение вокруг проблемы «чье это

⁸ Наиболее частотная формула — تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله, хотя нередко встречается окончание لا تفكروا في الله. Этот хадис отсутствует в «шести книгах» суннитов, но его многократно приводят авторы классического периода, в т. ч. Ибн Манзур (см. [Ибн Манзур]. Т. 14. С. 44). Ибн Таймийя пишет о нем, что «в этой и подобной ей формулировках хадис “не задумывайтесь о самом Боге, думайте о дарах Бога” передают как установленный (с̄ābit) со слов пророка и его сподвижников, как доведенный (марфӯ') и не доведенный до него» ([Ибн Таймийя]. Т. 6. С. 342).

действие?». Мир, безусловно, приводит к Богу; но приводит не через рассмотрение его субстанции или его природы как таковой, а благодаря взгляду на него как на претерпевающую сторону божественного действия, необходимо связанную с его активной стороной, т. е. с самим Действователем — Богом.

Эта необходимая связанность и *логическая* неразрывность Бога как действующего, с одной стороны, и, с другой стороны, мира как претерпевающего для этого действия, составляющая в своем чистом виде логическое условие любого, не только божественного, действия, в данном случае дополняется особым представлением о *субстанциальной разведенности* действующего и претерпевающего. Следует, конечно, уточнить, о чем идет речь. Действующий и претерпевающее всегда разведены как самости, и это — также необходимое логическое условие любого действия, поскольку действие связывает действующего с претерпевающим, и оно не может происходить, если ему нечего связывать, т. е. если действующий и претерпевающее не разведены. В процессуальной парадигме это условие понимается жестко и исключает диалектические отождествления в одном лице действующего, действия и претерпевающего (каким было, например, отождествление «разумеющего», «разумемого» и «разумения» в Первом Разуме у *фалāsифа*). Но эта самостная разведенность, выступающая как логическое условие в процессуальной парадигме, вовсе не влечет с необходимостью субстанциальной различности⁹: самостно различные действующий и претерпевающее могут иметь разные субстанции, а могут — одинаковые. Это так в общем случае¹⁰; но когда речь

⁹ В этом — еще один немаловажный пункт различия понятий *zāt* и *джавхар*, «самость» и «субстанция», о котором мы говорили выше.

¹⁰ Возможно, читатель уже не раз задал себе вопрос: если Действующий — один, если все действия принадлежат Богу (положение о *тавхīд аф āл*), то о каком «общем случае» может идти речь? Ведь тогда мы имеем единственный случай, не воспроизводимый, исключающий аналогии и не позволяющий делать обобщения.

Дело в том, что представление о Действователе-Боге как единственном и исключительном агенте всех действий никогда не было безоговорочным, общепринятым в исламской мысли. Есть как минимум два ярких примера принципиально иных решений вопроса о единственности или неединственности агента действий. Мутазилиты считали подлинным действователем человека наряду с Богом, причем области могущества человека и Бога у них не совпадали, а значит, действия человека оказывались в полном смысле автономны. В учении Ибн ‘Араби действие имеет не единственного агента, а двух — божественную и человеческую стороны, и совершается человеком настолько же, насколько

идет о действителе-Боге и претерпевающим-мире, мы однозначно фиксируем то, что можно назвать полной субстанциальной, не только самостной, разведенностью Бога и мира, действителя и претерпевающего.

Настойчивый коранический мотив *несопоставимости* Бога и человека, Бога и мира, Бога и прочих (неистинных) божеств, в общем, Бога и всего прочего — мотив, который уверенно прослеживается и в сунне — при его продумывании дает рождение отчетливо формулируемому тезису об отсутствии «общности» (*иштирāk*) между этими двумя сторонами: между Богом и всем прочим. Несопоставимость Бога и человека, Бога и всего прочего — это прежде всего несопоставимость их сил действия. Как змеи волхвов оказываются побеждены и поглощены змеем Моисея (см. Коран 26:43—45) — при том, что и то и другое выходит за пределы обычного, природного хода вещей — так и действенность любых божеств, не говоря уже о человеке или материальном мире, обращается в ничто в сопоставлении с силой действия Бога. Коран настойчиво подчеркивает, что действия Бога обеспечивают буквально весь ход вещей: именно его сила действия стоит за выпадением дождя, ростом растений, произрастанием скота и т. д. Эта тенденция различить, развести Бога, с одной стороны, и все прочее — с другой, очень заметна в Коране: с Богом как действителем несопоставима действенность любого, кто претендует на то, чтобы действовать наряду с Богом; любая другая сила действия оказывается иллюзией, рассыпается в прах, стоит ей встретиться с действенностью Бога. Так понятая несопоставимость и так проведенное представление о ней очень недалеки от тезиса о том, что все действия творятся Богом, который будет принят и разработан в ашаризме.

Итак, отсутствие общности между Богом и всем прочим — это прежде всего несопоставимость силы действия Бога и всего остального. Эта несопоставимость такова, что действенность всего прочего обращается в ничто в сравнении с действенностью Бога — так любое число обнуляется в сравнении с бесконечностью. После этого вполне логичным и ожидаемым будет заключение о том, что мы находим

и Богом. И мутазилиты, и Ибн ‘Арабӣ строят общую теорию, в которой действитель — не единственно и не исключительно Бог; имея в виду их построения, и можно говорить об «общем случае» рассмотрения действия как относимого не только к Действителю-Богу. Наконец, и в вероучительной мысли мы нередко встречаем рассуждения о действии человека, которые построены так, как если бы речь шла о его собственном действии; такие рассуждения также подпадают под «общий случай».

Бога везде вокруг себя и даже в самих себе (вспомним кораническое «Мы к нему (человеку. — А. С.) ближе его шейной жилы»¹¹) — но в том смысле, что находим его *действие*, отнюдь не его *самость* (*з̣āt*). Самость Бога несомненна для нас, поскольку без нее не было бы ничего (ведь всё — это результат действий этой самости); но *какова она* — мы сказать не можем. Субстанциально Бог и мир несопоставимы до абсолютной, полной противоположности, общность-*иштирāk* исключена между ними не только с точки зрения действенного аспекта, но и с точки зрения субстанциальной. Не случайно, видимо, термин *ширка*, который обычно передают как «многобожие», имеет тот же корень, что *иштирāk*: многобожие — это не только и даже не столько множественность богов, сколько — в первую очередь — общность Бога и чего-либо другого.

Путешествуя по территории смыслов важнейшей категории исламского вероучения — категории *тавх̣īд*, мы описали своеобразный круг и вернулись в исходную точку. Отрицание общности между Богом и всем прочим и означает *тавх̣īд 'аллāх* — утверждение единственности Бога. Но теперь мы знаем, какие векторы рассуждения предполагает этот тезис, сам по себе весьма простой и незамысловатый. Каждый из этих векторов заслуживает отдельного, подробного рассмотрения. Однако наша задача здесь не в этом; наша задача — проследить дальнейшую судьбу этих представлений в теоретической мысли.

Божественные имена и атрибуты: подход филологов

Положение о «прекрасных именах Бога» (*асмā ' 'аллāх ал-хуснā*) — не менее общепринятое и не менее несомненное в контексте исламского вероучения, чем положение о *тавх̣īд*. Более того, это — не некий «отдельный», особый пункт вероучения; положение о божественных именах трудно представить в отрыве от положения о единобожии (*тавх̣īд 'аллāх*), и наоборот — положение о *тавх̣īд 'аллāх* плотно спаяно с положением о божественных именах.

Два термина: «имя» (*исм*) и «атрибут» (*сифа*, букв. «описание»), — употребляются в арабо-мусульманской мысли (взятой как целое, не только в вероучении), когда речь идет о такой предикации, где субъектом выступает Бог. Интересно отметить, что исламская мысль, исследовавшая текст Корана с целью досконально прояснить,

¹¹ Коран 50:16, С.

что именно он сообщает о Боге, подходила к этому вопросу именно так, максимально широко, фактически понимая предикат так же, как он понимается современными лингвистами, и, далее, видя в таких предикатах прямую или непрямую фиксацию имен и атрибутов Бога. Как представляется, логика движения мысли была именно такой: исследовать случаи предикации и на этой основе понять, как описан Бог в его собственной речи — в Коране¹².

Возьмем в качестве примера отрывок из обширного труда выдающегося филолога ал-Азхарī (895—980) «Тахзīb ал-луға». Название этой работы можно передать как «Правильное употребление слов», поскольку термин *луға* обозначает не только «язык, говор», но и «словарный состав, лексика». Работа, таким образом, ориентирована на установление правильного значения и правильной этимологии слов арабского языка, а о ее весе и авторитете говорит тот факт, что позже Ибн Манзūr в изобилии использовал ее при составлении своего «Лисāн ал-‘араб»¹³. Таким образом, это — работа лексикографа, и именно в данном качестве она интересна для нас здесь; мы можем считать ее характерным примером того, как арабская филология подходит к вопросу определения имен и атрибутов Бога.

Ал-Лайс¹⁴ говорил: [слово] *ал-ханāн* [означает] «милость» (*раҳма*), а [соответствующее] действие (*фи ‘л*) — это *ат-таханнун*. Он говорил: Бог — Милостивый (*ханнāн*), [то есть] Щедрый (*маннāн*), Милосердный (*раҳīm*) к Своим рабам. К этому — речение Всевышнего: «И *ханāн*» — то есть милость (*раҳма*) — «от Нас»¹⁵.

¹² Напомню, что Коран, согласно исламскому вероучению, — это «речь Бога» (*калām ‘аллāх*).

¹³ А ал-Азхарī, в свою очередь, при составлении своего словаря использовал материалы, полученные им от его учителя ал-Мунзири (см. подробнее [Blachere]).

¹⁴ Ал-Лайс ибн ал-Музаффар (ум. ок. 800) — филолог и факих, завершил редакцию *Китāб ал-‘айн* («Книга, [начинающаяся на букву] ‘айн») — первого словаря арабского языка, принадлежащего ал-Халйлу, одному из основателей арабской филологии; некоторые ученые классического периода даже считали ал-Лайса автором этого словаря (см. [Sellheim]).

¹⁵ Ал-Азхарī приводит отрывок из Корана (19:13), где Бог говорит об Иоанне, что тому еще в детстве были дарованы от Бога мудрость, чистота и *ханāн* — то есть, как поясняет ал-Азхарī, *раҳма* «милость».

Я же скажу: [слово] *ал-ханнāн* — одно из имен Всевышнего Бога, образованное по модели *фа ‘āl*¹⁶. Некоторые наши светила отрицали здесь удвоение [харфа «н»], поскольку относили это слово к *ал-ханīн*, а *ал-ханīн* никак не может быть одним из атрибутов (*сифāt*) Бога¹⁷. Однако смысл [слова] *ал-ханнāн* — это *ар-рахīm* («Милостивый». — А. С.), от *ал-ханāн*, то есть *ар-рахма* (милость. — А. С.) [Азхари. Т. 3. С. 286].

Обратим внимание сперва на первое предложение отрывка, в завершающей части которого сказано, что «действие (*фи ‘л*) — это *ат-таханнун*». Термин *фи ‘л* является именем и означает буквально «действие» (или, если захотим передать процессуальность, — «действ[ован]ие»), а взятый в качестве грамматического термина — «глагол». Ал-Азхарī — лексикограф, и можно было бы ожидать, что он употребляет слово *фи ‘л* в терминологическом значении, как «глагол». Классов слов в арабском языке — три: имена, глаголы и частицы (*хурӯф*). Уже упомянутые слова *ханāн* и *рахма* — это имена, и можно было бы ожидать, что после имен ал-Азхарī упомянет глагольную форму с тем же корнем, что у имени *ханāн*, чтобы дать исчерпывающее перечисление классов слов с корнем *х-н-н* (частицы-*хурӯф* в данном случае в счет не идут). Однако, сказав, что сейчас он упомянет *фи ‘л*, ал-Азхарī дает не глагольную форму, а масдар (*таханнун*) — то есть имя действия, при том, что масдар относится к категории имен, а не глаголов.

Это высвечивает ту роль, которую играет масдар в арабском языковом и филологическом мышлении, а также масштаб понимания термина *фи ‘л*, который, обозначая в грамматике «глагол» (т. е. слово, указывающее на время), на уровне мысли понимается не только как действие (что прямо соответствовало бы грамматическому

¹⁶ В арабской филологии принято фиксировать модели слов с использованием харфов *ф-‘л*, которые при замене их другими корневыми харфами дают искомое слово. В данном случае подстановки *ф* → *х*, ‘ → *н*, *л* → *н* превращают *фа ‘āl* в *ханнāн*.

¹⁷ Иначе говоря, некоторые великие предшественники ал-Азхарī (в оригинале — *майййиху-нā*, «наши старцы», «наши шейхи») считали, что слово *ханнāн* берет начало от слова *ханīн* и, следовательно, несет его смысл — поскольку, согласно общим представлениям о словообразовании (*иштиқāқ*), производное слово сохраняет смысл основы и добавляет к нему некий дополнительный смысл. Поэтому, если слово *ханнāн* образовано от *ханīн*, оно не может не нести его смысла, а поскольку среди смыслов слова *ханīн* — «тоска», то оказалось бы, что Бог имеет атрибут «тоскующий» (или «тоскливый»), что абсурдно.

значению и предполагаемому грамматикой указанию на время, поскольку действие протекает во времени и бывает «совершаемым», «совершенным» или таким, которое только «будет совершено»), но и как действ[ован]ие, т. е. как процесс, не указывающий на время — как не указывает на время *таханнун*, будучи масдаром (и как не указывает на время имя вообще).

Таханнун трудно перевести одним словом (подшло бы «умилостивление», если бы не его искусственность), лучше всего сказать «проявление-милости». «Проявление-милости» совершается вне времени; это процесс, а не действие. Таким образом, слово *фи'л* обозначает и действие, которое совершается во времени и не может быть из него изъято, чему в грамматике соответствует понимание термина *фи'л* как глагола, и процесс (= действ[ован]ие), который совершается вне времени, чему в грамматике соответствует — строго говоря — категория масдара. В мышлении — и это демонстрирует нам цитата из ал-Лайса, приводимая ал-Азхарī, — совершается дрейф от первого ко второму пониманию.

Субстанция и процесс: трансцендентальные условия

В таком дрейфе самом по себе нет ничего специфического для арабского мышления. Ведь самым обычным делом и для нас будет сказать «действие качения», «действие сверления» и т. п., когда мы употребляем имена процессов (качение, сверление) для обозначения действий. Таким образом, и для нас такая смена регистра происходит в языке совершенно естественно. Мы, как будто не задумываясь, отбрасываем временную составляющую действия, тем самым превращая его в процесс. За этими языковыми формами стоят, пусть и неявно, наши представления о том, что действие оборачивается процессом, что, говоря о действии, можно абстрагироваться от временной среды, которая, казалось бы, составляет плоть и кровь действия. Но ведь точно так же, переместившись в субстанциально-ориентированную среду мышления, мы говорим о субстанции, абстрагируясь от материи, от вещества — от того, что, казалось бы, составляет плоть и кровь субстанциально-понятых вещей. И там и тут, и в процессуальной перспективе, и в субстанциальной перспективе, происходит *прорыв* очевидности, понятой, так сказать, осязаемо, просто и доступно для любого: ведь всякий может увидеть и пощупать вещество или совершить какое-нибудь действие. Для любого человека с улицы очевидна эта овеществленность и эта овремененность, — но мысль может быть

выстроена только тогда, когда эта слишком явная очевидность прорвана, когда осуществлен выход за нее — то, что мы можем назвать трансценденцией.

Такая трансценденция совершается в нашей речи — причем так, что мы не задумываемся об этом и как будто не замечаем ее. Мы видели, как это происходит в случае действия и процесса, когда мы прорываем временную пелену, окутывающую действие, и поднимаемся к процессу, сохраняющему действительность, но утрачивающему временной характер. Но ведь по сути то же самое имеет место и тогда, когда мы употребляем имена. В этом случае, правда, нет смены языковых форм, как то случается при замене глагола именем, когда мы говорим не «действие сверлю» или хотя бы «действие сверлить», а «действие сверления», отождествляя действие не с глаголом, а с именем. Однако сам факт употребления имен уже предполагает трансценденцию, уже требует — в качестве своего условия — прорыва горизонта материальности и выхода за его пределы — туда, где вещество, материя (в осязаемом смысле этого слова) теряет всю свою власть, уступая ее «идее», «субстанции» или иным категориям, освобождающим вещь от власти материальности.

Материальность связывают прежде всего с пространством: материя — это возможность арифметического умножения одной и той же вещи, одной и той же субстанции (сущности). Такое умножение — именно пространственное. Единственная субстанция «стол» многократно умножится в пространстве, давая неограниченное количество столов, воплощенных в веществе и доступных органам чувств. Конечно, умножение можно представить и во времени, взяв одну и ту же единичную вещь-субстанцию и наблюдая ее копии, сменяющие друг друга с течением времени. Один и тот же стол на протяжении любого отрезка времени будет меняться материально, вещественно, из нового и блестящего превращаясь в потрепанного временем и являя следы своего использования: стол остается тем же самым не потому, что сохраняется его вещество (мы можем заменить одну его ножку или даже все, а затем и столешницу), а потому, что это — та же самая субстанция, та же самая сущность. И все же временное изменение — не конституирующее для материальности; главным для нее служит пространственность. Материальную вещь можно легко изъять из временного потока, сфотографировав либо нарисовав ее или же проделав то же самое мысленно. Мгновенное схватывание лишает материальную вещь временного измерения, но вовсе не лишает ее материальности. Материальность остается, зафиксированная

пространственно, как вневременной разброс: снимок пустого читального зала библиотеки со множеством столов не дает никакого временного изменения, но тем не менее дает материальное умножение одной и той же субстанции.

Время же, напротив, конституирует действие: действие в отношении процесса играет ту же роль, что материя в отношении субстанции. Здесь обратное соотношение, нежели в предыдущем примере. Мы можем умножить действие пространственно, представив себе его совершение множеством действующих. Например, на улице множество людей идут и множество машин едут: действие «идти» и «ехать» умножено здесь в пространстве благодаря умножению действующих. И все же не пространство конституирует действие, а именно время. На фотографии (если она сделана с маленькой выдержкой) ни люди, ни машины не будут совершать действий, они застынут в неподвижности: мы будем иметь субстанции, но не действующих и не действия. Специальным приемом длинной выдержки фотографии имитируют действия, *как будто* помещая их в мгновенный снимок. На таком снимке мы не увидим машин-субстанций, заметим только прочерченные красные и белые полосы хвостовых огней и фар: так субстанция делает вид, что исчезает, *как будто* уступая место действию. Именно *как будто*: чтобы увидеть действие на такой фотографии, надо мысленно восстановить последовательность событий, намек на которые дан нам как красные и белые полосы; надо как будто увидеть движущиеся машины, восстановив их движение по тем красным и белым полосам, что даны нам.

Чтобы отобразить действие напрямую, не метафорично и не намеком, нам нужна лента, а не картинка, кино, а не фотография¹⁸. Если субстанция умножается в пространстве во множестве копий, то процесс умножается во времени, давая временную множественность своих совершений. Процесс «хождение» или «езда» может совершаться в любое из мгновений ленты времени, давая действие, неограниченно умножающее вневременной процесс, как пространство умножает субстанцию.

¹⁸ Заметим, что кинематографическая лента состоит из множества картинок-фотографий: продолжение этой метафоры приводит нас к продумыванию вопроса о том, стоит ли мыслить время атомарно или его нужно непременно понимать континуально. Интересно, что компьютерная видеотехнология может отображать то же, что отображает кинематографическая лента, но не с помощью умножения полноценных мгновенных картинок, а иначе, фиксируя лишь изменения каждого кадра.

Пространство и время, материя и действие, субстанция и процесс демонстрируют удивительный параллелизм, транспонирующий одно в другое: пространство во время, материю в действие, субстанцию в процесс и наоборот.

Этот параллелизм распространяется и на понимание вечности. Вечность снимает время; но снимает в соответствии с тем, как время понимается в субстанциальной и процессуальной перспективах, то есть в соответствии с его функциями. Вечность субстанций (то, что можно назвать сразу-вечностью) — как мгновенный снимок, на котором все действия имеют нераздельно и неслиянно, как красные и белые линии автомобильных огней на ночной фотографии города, сделанной с большой выдержкой, дают нам *сразу* все движения машин, в нашем мире растянутые во времени. Вечность процессов — как бесконечная лента, заведомо превышающая любой временной отрезок. Это — «растянутая» вечность, стоящая «выше» времени не потому, что прошлое и будущее в ней как бы одновременны (так что эта *одно*-временность того, что для нас *разно*-временно, уничтожает время, состоящее как раз в рядоположенности, но не просто стирает его, а переводит в новое качество, сворачивая эту рядоположенность в *сразу*-положенность), а потому, что они «получаются» из нее, порождаются ею как некие ее «слепки», или «клоны». В вечности субстанций все действия *уже* совершены, потому что они как будто имеют все сразу; в вечности процессов никакие действия *еще* не совершены, потому что они бесконечно предполагаются бесконечной растянутостью процессов. Ни в вечности субстанций, ни в вечности процессов никаких действий нет, они сняты — но сняты по-разному. Ведь действия — это изменения *per se* (то, что Аристотель понимал под движением). Изменение несовместимо с вечностью; вечность — это отсутствие изменений.

Глагольная и именная предикация

Вернемся к нашей цитате. Как видим, еще ал-Лайс утверждает, что Бог — «Милостивый» (*ḥannān*), на том основании, что в Коране сказано *ва ḥannān мин ладуннā* «и милость от Нас». Эти слова — часть аята «Мы даровали ему (Иоанну. — А. С.) мудрость в раннем возрасте, милость от Нас и чистоту»¹⁹. Предицируемое Богу «дарование милости (*ḥannān*)» означает, с точки зрения ал-Лайса, что

¹⁹ Коран 19:12—13.

Бог — Милостивый (*ḥannān*). Эту логику и этот вывод не оспаривает ал-Азхарӣ; более того, он подтверждает ее, употребляя и термин «имя», и термин «атрибут». Стоит отметить, что слово *ḥannān* в Коране не употребляется; более того, процитированный аят — единственный случай употребления не только слова *ḥannān*, но и вообще слов с корнем *ḥ-н-н* в Коране²⁰. Значит, для ал-Лайса — и, видимо, для ал-Азхарӣ, который приводит его слова, не возражая им, — процитированный аят — достаточное основание для того, чтобы установить имя Бога *ḥannān* «Милостивый» на основании рассмотренного случая предикации милости-*ḥannān*.

Этот случай — отнюдь не одиночный, скорее это — довольно типичный пример того, как предикативные конструкции текста Корана, в которых субъектом выступает Бог, анализируются на предмет определения на их основе имен Бога и его атрибутов. Это важно для нас: в филологии, причем на ранних ее стадиях, понятие «имя Бога» оказывается тесно сопряжено с вопросом о предикации. Конечно, для филологов не стоит проблема логической оправданности таких предикативных конструкций: ее постановка — дело критического философского мышления, тогда как дело филолога — научное описание и объяснение случаев употребления языка. Но важнейшим фактом, который устанавливает филолог, является следующий: кораническая конструкция, в которой субъектом служит «Мы» (цитированные аяты «Мы даровали ему мудрость в раннем возрасте, милость от Нас и чистоту»²¹), а предикатом — «даровали... милость», превращается в другую предикативную конструкцию «Бог — Милостивый». Если первое предложение — глагольное²², то второе — именное. Но дело не только в этом. Если первое предложение — кораническая цитата, и ставить вопрос о его логической оправданности невозможно в контексте исламской культуры, то второе предложение не обладает иммунитетом коранического текста и не только может, но и должно быть исследовано на предмет логической оправданности. Так филологический анализ готовит необходимую почву для критического рассмотрения вопроса об атрибутах Бога.

²⁰ Если не считать 9:25, где употреблен оборот *yawm ḥunayn* — «день Хунайна»: «Хунайн» здесь, как поясняет в своем комментарии ат-Табарӣ, — название вадии между Меккой и Таифом или же селения в той же местности.

²¹ Коран 19:12—13.

²² Цитированный аят в оригинале: *وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَ صَبِيًّا وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا*.

«Имя» и «атрибут»: вероучительный подход

Как соотносятся термины «имя» и «атрибут»? Когда речь идет о Боге и, соответственно, о божественных именах и атрибутах, эти термины нередко употребляются в текстах попеременно как синонимичные, что видно хотя бы на примере приведенной выше цитаты из ал-Азхарй. Но между ними есть и различие, которое будет иметь для нас существенное значение. Ат-Тахāнавй в своем знаменитом «Словаре научных терминов» в статьях «'Исм» и «'Сифа» дает хорошее представление о нем, открывая эти статьи фиксацией наиболее общего значения данных слов — как слов языка и как научных терминов²³. Выжимкой этого обзора можно считать следующее. Признаком, позволяющим различить «имя» (*'исм*) и «атрибут» (*сифа*), взятые как термины, а не как слова языка, служит следующее: имя указывает на самость (*зāt*), тогда как атрибут — на некий «смысл» (*ма 'нан*) в этой самости. Таково заостренное выражение различия между этими терминами, которое имеет важнейшее значение именно в контексте вопроса о предикации. Из сказанного видно, что имя фиксирует субъект, тогда как атрибут схватывает предикат этого субъекта, но не сам субъект. И хотя, как отмечает ат-Тахāнавй, имя — с точки зрения общезыкового значения — может указывать не только на самость, но и на смысл в некой самости, а значит, играть ту же роль, что и атрибут, обратное невозможно: атрибут не указывает непосредственно на самость, а только — на некий смысл, приписываемый самости. Значит, атрибут никогда не фиксирует субъект, тогда как имя может указывать как на субъект, так и на предикат субъект-предикатного высказывания.

Почему же у филологов, факихов и вероучителей «имя» и «атрибут» употребляются так, как если бы они были синонимами, когда речь идет о Боге? Емкий ответ находим у ад-Даримй, известного хадисоведа третьего века хиджры, ставшего одним из главных авторитетов для современных суннитов-традиционалистов:

Имена Бога несоизмеримы с людскими, ибо у людей имена сотворены и метафоричны (*муста 'ара* «заимствованы». — А. С.), их имена — не то же самое, что их атрибуты, они разнятся (*мухāлифа*) с их атрибутами, тогда как имена Бога и есть Его атрибуты, а не что-то разнящееся с ними, и ни один из Его атрибутов не разнится с Его именами. Поэтому тот, кто утверждает, будто какой-либо из божественных атрибутов сотворен или метафоричен, допускает неверие

²³ См. [Таханави. С. 707—708, 1496—1497].

(*кафара*) и нечестие (*фаджара*). Ведь если сказать «Бог (*'аллāх*)», то это — именно «Бог», если сказать «Милостивый», то это — именно «Милостивый» и именно «Бог», если сказать «Милосердный», то это — то же самое, и если сказать «Мудрый», «Достохвальный», «Славный», «Великий», «Возвышенный», «Подчиняющий», «Могущественный», то и здесь — так же, и это именно «Бог»: ни одно Его имя не разнится ни с одним из Его атрибутов, и Его атрибут — ни с одним Его именем.

А человека могут именовать «мудрым», тогда как он невежествен, «справедливым судьей», тогда как он — притеснитель, «могущественным», тогда как он ничтожен, «щедрым», тогда как он скряга, «здоровым», тогда как он истощен, «счастливым», тогда как он бедствует, «похвальным», тогда как он заслуживает порицания, «любимым», тогда как его ненавидят, а также «львом», «ослом», «собакой»... «занозой», «ершом»²⁴ — а он не есть ничто из этого [Дарими. Т. 1. С. 161—162].

Оказывается, что атрибуты Бога всегда указывают на самого Бога, равно как на свой собственный смысл, причем это — строго одно и то же, поскольку нет никакого «разногласия» (*мухāлафа*) между тем и другим. Такое разногласие бывает в случае, когда речь идет о людях, поскольку их атрибуты могут быть, во-первых, ложными (невежду именуют «мудрым» и т. д.), а во-вторых, метафоричными (человека называют «ослом», «занозой» и т. д.). И то и другое исключено в отношении Бога: указание имени и указание атрибута — не разное, говорит ад-Даримий. Фактически он утверждает, что указание на некий атрибут-«смысл» (например, «милость») и есть указание на самого «Бога», что эти указания — одинаковые.

Это и означает, что «имя» и «атрибут» в отношении Бога, хотя и не одно и то же, но тем не менее фактически — не разное. Такое утверждение известного хадисоведа, конечно же, можно принять только на веру, догматически, применив известный ашаритский прием *би-лā кайф* — «не задавая вопроса как?». Стоит лишь озадачиться таким вопросом, как настойчивая попытка ад-Даримий убаюкать читателя повторением одного и того же тезиса, никак его не обосновывая, развеется как дым. В самом деле, если *рахмāн* «Милостивый» указывает на свой смысл, то как может этот смысл оказаться ровно тем же, что

²⁴ Последние два слова в оригинале — *ханзала* и *'алкама*, оба имеют значение «колоквент», переносное значение — нечто горькое, как в русск. «хрен редьки не слаще»; фигурируют в арабских поговорках в сравнениях с людьми, обозначая едкость их характера.

тот, на который указывает имя 'аллāх «Бог»? Этот вопрос концептуализируется в терминах арабской теории указания на смысл следующим образом. Либо различие *раḥmān* и 'аллāх — чисто номинальное (то есть различие на уровне *лафз* — высказанности), тогда как смысл (*ма'нан*) того и другого — строго один и тот же; но тогда все имена Бога — синонимы и не имеют собственного значения, чего ад-Даримй допустить никак не может. Либо каждое из имен указывает на собственный смысл-*ма'нан*, и тогда нельзя не признать множественности смыслов-*ма'анин*, добавляемых к самости (*зāt*) Бога, фиксируемой высказанностью 'аллāх («Бог»), чего ад-Даримй также признать категорически не может. Но третьего попросту не дано, поэтому приходится отрицать саму возможность концептуализации и запрещать ставить этот вопрос. К счастью, в исламе, где отсутствует церковь, невозможно эффективно провести такие догматические запреты, и классическая мысль оставила нам великолепные образцы теоретизирования по поводу этого вопроса; об одном из целого ряда предложенных решений и пойдет у нас речь.

***Тавḥīд* и имена: связанность несовпадающего**

Принцип *тавḥīд* и положение о божественных именах и атрибутах тесно связаны в исламском вероучении. Однако вектор их действия в определенном смысле — противоположный.

Одна из существеннейших импликаций принципа *тавḥīд* — положение об отсутствии «общности» (*иштирāк*) между Богом и миром. Эта категорически отрицаемая исламским вероучением общность может пониматься в процессуальном ключе; тогда она дает мощный импульс развитию тезиса о *тавḥīд* в направлении *тавḥīд аф 'āl*, когда Бог и все прочее разводятся как действитель и претерпевающее, так что вся действенность оказывается на стороне Бога, а все прочее не имеет ничего общего с Богом как абсолютным действователем. Но не менее важным, даже неизбежным, следствием оказывается трактовка отсутствия общности между Богом и всем прочим в субстанциальном ключе. Тогда это положение означает полную неприложимость к Богу каких-либо описаний, которые приложимы ко всему остальному, т. е. прежде всего — к человеку и миру.

Оба этих смысла важны, их невозможно разорвать, и оба они занимают важнейшее место в составе ядра исламского вероучения. Отрицание общности между Богом и миром, прямо вытекающее из принципа *тавḥīд*, разводит, расталкивает по противоположным

полюсам Бога и все прочее. Еще на ранних стадиях развития исламской мысли, во времена мутазилитов, вошли в употребление термины «Бог» (*'аллāх*) и «все, что кроме Бога» (*мā сивā 'аллāх*)²⁵. Они зафиксировали совершенную разведенность этих двух полюсов — разведенность, которую можно было бы назвать дихотомической, если бы имелось то общее, что целиком распадалось бы на эти две ни в чем не перекрывающиеся части.

Положение об именах ориентирует нас в противоположном направлении. Ведь имена как раз сближают Бога и мир, стремятся установить связь между ними. Конечно, эта связь видится вовсе не как субстанциальная общность: имена и атрибуты Бога, даже если номинально совпадают с теми, что применимы к человеку и миру, отнюдь не означают их общности в смысле субстанциальной одинаковости. Связанность Бога и мира очевидна хотя бы потому, что Бог творит этот мир и ежесекундно управляет им. Эта направленность действия Бога на все прочее и выражена в его именах и атрибутах. Лишь небольшая их часть должна быть понята как указывающая исключительно на Бога (например, имена «Один» или «Единый»), прочие же не могут быть осмыслены иначе нежели как указывающие на его связанность со всем прочим (например, имена «Творящий» или «Желающий»).

Таким образом, совершенное *несовпадение* Бога и мира является многократно заявленным, разработанным и подтвержденным тезисом исламского вероучения. Не менее несомненна в контексте этого вероучения и *связанность* Бога и мира. *Связанность несовпадающего* — это центральная проблема, центральный пункт напряжения исламского вероучения. Именно его последовательное продумывание рождает критическое, философское мышление (как у мутазилитов, ал-Кирмāни, Ибн 'Араби и других авторов); и именно догматическое постулирование отсутствия самой такой проблемы (как у ад-Дарими и других вероучителей) рождает вероучительную мысль. Эта точка, следовательно, — логическая развилка, где исламская мысль расщепляется на вероучение и философию.

Посмотрим, какое решение этой проблемы предложил наиболее выдающийся исмаилитский философ Хамид ад-Дин ал-Кирмāни.

²⁵ Именно так, «термины»: слово *'аллāх*, употреблявшееся задолго до того, стало *термином* и получило особое смысловое наполнение, включившись в эту систему из двух понятий, которая предполагает определенную логику отношения между ними, их определенное наполнение и тем самым содержит в зародыше всю проблематику соотношения между Богом и всем прочим. Этот зародыш — не слово как таковое, а система соотношений с их логикой.

Бог и причинность у ал-Кирмāнī: сетка смысла в С- и П-логиках

Связанность Бога и мира концептуализируется для ал-Кирмāнī через категорию причины (*'илла*). Бог — причина всего прочего: в такой упрощенной формулировке можно представить его взгляд на этот предмет.

Ал-Кирмāнī доказывает это, отталкиваясь от положения о невозможности бесконечного ряда и от представления о лестнице причин, о поэтапной передаче необходимости от вышестоящей причины к нижестоящей. Оба эти положения, как и доказательство необходимости Первоначала, были подробно разработаны *фалāсифа*. Ал-Кирмāнī использует это доказательство, оформляя и разъясняя его с присущим ему красноречием:

Мы скажем: непреложные законы гласят, что следствие (*ма 'лūл*) может существовать лишь благодаря своей причине (*'илла*), которая делает его существование необходимым. С сей причиной его существование связано, и на нее оно в своем существовании опирается: не будь ее, не было бы и его. Теплота, например, не существует без своей причины, которая делает ее существование необходимым, с которой ее существование связано и на которую она в своем существовании опирается; эта причина — движение, и не будь его, не было бы и ее. И движение не существует без своей причины, которая делает его существование необходимым, с которой его существование связано и на которую оно в существовании опирается, а именно — двигателя, не будь которого, не было бы и его. Или составные телесные порождения, которые существуют благодаря первоэлементам: с первоэлементами связано существование их, на них они в своем существовании опираются, и не будь их, и тех бы не было. Или первоэлементы, которых не было бы, не будь тех материи и формы, на существование которых они опираются в своем существовании. Или материя и форма, которых не было бы, не будь тех причин (*асбāб*), на которые обе они опираются в своем существовании и от существования которых и их существование может происходить, а именно — небесных тел и высших форм.

Так вот, поскольку одно из сущего опирается в своем существовании на другое, и поскольку, будь то, на что сие в существовании своем опирается и с чем существование его связано, неутвержденным (*гайр сāбит*) в существовании и не существующим, то и существование сего было бы невозможно, — итак, поскольку доказано, что сие существует только благодаря тому, то отсюда вытекает, что Тот, к Кому восходит все сущее, существующее благодаря Ему,

от Него и опираясь на Него — это Бог (кроме Которого нет бога), Чья ничтожность (*лайсиййа*) невозможна и отрицание ононости Которого ложно: если бы Он был ничем (*лайс*), то и все сущее было бы ничем, а поскольку сущее есть, то и Его ничтожность невозможна [Кирмани 1983. С. 129—130²⁶].

Причинность ал-Кирмāнī понимает здесь не как порождение одним сущим другого, а как онтологическое обоснование; в фальсафе было принято называть это соответственно горизонтальной и вертикальной причинностью. Нетрудно заметить, что приведенные ал-Кирмāнī примеры заимствованы у аристотеликов. Последовательно, слой за слоем проходя онтологические уровни, мы должны прийти к некоему началу — к тому, с чего начинается весь ряд обоснования. Это начало и есть Бог — то, без чего не могла бы существовать вся причинно-следственная цепочка онтологического обоснования сущего.

Рассуждение опирается на логику причинно-следственной связи и строится как доказательство от обратного: без причины нет следствия, однако следствие (мир) существует, следовательно, его причины существуют; а поскольку бесконечный ряд нельзя пройти (ал-Кирмāнī говорит об этом многократно в других местах), то мы, открывая за каждым следствием обосновывающую его причину, а затем — причину этой причины, должны где-то остановиться. Эта логическая необходимость и обосновывает вывод о том, что Бога не может не быть, поскольку иначе разрушилась бы вся цепочка причинно-следственных связей.

Отметим также, что, говоря о Боге, ал-Кирмāнī употребляет термин «оность» (*хувиййа*). «Оность» — абстрактное имя от местоимения «он»; для ал-Кирмāнī этот термин служит указанием на Бога как такового, не примешивающим к такому чистому указанию ничего постороннего: оность — это Бог как таковой, чистый Бог, о котором нельзя ничего сказать, поскольку такое указание не предполагает никаких атрибутов и субъект-предикатных высказываний. Подобное понимание Бога можно считать даже в каком-то отношении более строгим, нежели предлагаемое вероучением, рассматривающим Бога как самость, поскольку вероучение не может не признавать имена и атрибуты Бога, что создает, как мы видели на примере ад-Даримī,

²⁶ Ссылаюсь на арабский оригинал, поскольку перевод несколько изменен в сравнении с публикацией 1995 года (см. [Кирмани 1995]), где интересующие нас отрывки представлены на с. 50—51 и 67—68.

определенные теоретические трудности. Здесь же речь идет только о «чистом» Боге, Боге, понятом как исключительно «он», без чего-либо дополнительного.

Итак, согласно ал-Кирмāнī, причина — это опора вещи, ибо вещь в своем существовании (*вуджӯд*) опирается (*йастанид*) на свою причину, то есть на то, что придает ей необходимость (*вуджӯб*). Наша задача теперь — понять, что все это значит. Истолковать слова ал-Кирмāнī, т. е. выполнить классическую востоковедную задачу, которая дополняется в нашем случае историко-философским аспектом.

Как это сделать? Начнем с методологии. Она основана на нескольких принципиальных положениях²⁷.

1. Любое высказывание представляет собой субъект-предикатный комплекс. (Даже если это верно лишь для утвердительных предложений, можно было бы сказать, что вполне допустимо ограничиться ими. Однако вопрос, приказание и иные модальности также скрыто содержат субъект-предикатный комплекс, который без труда может быть восстановлен.)
2. Языковая форма высказывания предоставляет в наше распоряжение чистую номинальность, т. е. чисто словесную форму. Эта словесная форма может быть осмыслена (превращена в осмысленность) двумя альтернативными способами, опирающимися на С-логику и П-логику.
3. В словесной форме высказывания самой по себе нет ничего, что отдавало бы предпочтение С-логике над П-логикой или наоборот; во всяком случае, нет ничего, что однозначно определяло бы такое предпочтение и не могло бы быть при желании перетолковано в пользу альтернативного осмысления. (Понятно, что вытекает из этого для понимания *настро*я ученого при чтении текстов инокультурной традиции: если перетолкование в привычную логику возможно, оно всегда будет осуществлено; чтобы этому воспрепятствовать, нужны специальные приемы.)
4. Таким образом, любая субъект-предикатная конструкция, выраженная в языке, объективно дает возможность извлечь из нее смысл двумя альтернативными способами на основе двух логик.

²⁷ Эти положения опираются на представления о том, что такое сознание, смысл и осмысленность, высказанные в моей последней работе (см. [Смирнов 2014б]).

5. Исследовательская задача расщепляется на объективную и субъективную составляющие, которые ясно отличаются одна от другой. Объективная составляющая — это экспликация содержания, объективно вытекающего из субъект-предикатного комплекса, в двух альтернативных логиках, субстанциальной и процессуальной. Субъективная составляющая — это попытка ответить на вопрос «что на самом деле имел в виду автор».
6. Объективная составляющая исследования может быть выполнена всегда и полностью; препятствием могут оказаться лишь ошибки в применении объективных законов смыслополагания. Субъективная составляющая может быть выполнена с разбросом вероятности от почти нулевой до почти полной. Помочь повысить вероятность выводов может большой массив данных (чем он больше, тем больше вероятность встретить «лакмусовые бумажки» — такие положения, которые почти определенно указывают на С- или П-логику и требуют для своего перетолкования в другой логике слишком сильных допущений), определенность мысли автора и другие контекстуальные факторы. Субъективная составляющая никогда не может быть выполнена с абсолютной точностью, поскольку она имеет дело с историческим фактом, а не с объективной закономерностью.

Эти тезисы верны всегда. Я хочу сказать, что любое высказывание, каждое предложение всегда можно истолковать в двух логиках, субстанциальной и процессуальной. Какая из них действовала «в голове» автора в каждом конкретном случае, мы знать не можем, хотя можем с большей или меньшей долей вероятности дать ответ на этот вопрос. Чем шире контекст, тем больше вероятность, тем увереннее мы можем делать выбор между двумя логиками, хотя абсолютной уверенности не достигаем никогда, поскольку всегда сохраняется теоретическая возможность перетолкования в другую логику за счет гипотез *ad hoc*. Если у нас единственное высказывание, дошедшее от автора, вероятность установить, какой из двух возможных логик он руководствовался, практически нулевая. Если в нашем распоряжении обширный текст, вероятность повышается почти до единицы. Но в любом случае объективную сетку возможностей мы можем — и должны — задать всегда. Только с заданием такой сетки смысла, т. е. благодаря экспликации смысла субъект-предикатной конструкции в С-логике и в П-логике, задача понимания того, «что сказал нам

автор», обретает объективное основание, она перестает быть гаданием и угадыванием, перестает быть пресловутой «интерпретацией», свободной от каких-либо объективных обязательств. С другой стороны, любая «интерпретация» все равно опирается на объективную логику, позволяющую судить, «как можно» и «как нельзя» сказать, — однако, поскольку эта логика скрыта, остается невыясненной принципиальная и объективная сетка смысла, которая задается номинальностью любого предложения благодаря возможности экспликации его смысла в двух логиках.

Так можно работать с любым отдельным предложением²⁸. Здесь нас, однако, интересует не такой единичный анализ высказываний; нас интересует учение ал-Кирмāнī в части причинности, взятое «в целом». Что значит «в целом» и как это «целое» понимание учения складывается на смысловых сетках отдельных, единичных высказываний, — это особый вопрос. Его, конечно, следует ставить, причем ставить в рамках общей задачи *исчисления смысла*. Что смысл исчислим, вытекает из того, что, согласно гипотезе, о которой говорилось в начале, для любой словесно выраженной субъект-предикатной конструкции мы можем с помощью конечного числа шагов, заданных процедурно (т. е. не зависящих от конкретного предложения), эксплицитировать ее смысловое наполнение как минимум в двух логиках; это значит, что возможен алгоритм исчисления смысла. Когда-то, пятнадцать лет назад, в «Логике смысла» я поставил в качестве основного вопроса такой: «Исчислим ли смысл?», — предвидя, конечно же, положительный ответ на него (иначе зачем такой вопрос ставить), но не зная, каким именно он будет. Сегодня я могу сказать, что есть точка (участок, проблема, то, от чего можно оттолкнуться), в которой постановка и выполнение этой задачи обрели ясные контуры. Исчисление смысла одного и того же предложения в двух логиках может быть алгоритмизировано.

Из этого вытекают многие следствия, прежде всего то, что «понимать предложение» можно интуитивно, как это делают все люди, а можно это понимание сделать научным. Как аристотелевская логика понималась интуитивно до того, как ее положения были сформулированы, и чувствуется до сих пор многими лишь интуитивно: кто учит фигуры силлогизма? — так и логика смысла не нуждается в эксплицитной формулировке, чтобы действовать и определять наше

²⁸ Конкретный пример такого разбора высказывания как субъект-предикатной конструкции в С- и П-логиках см. в [Смирнов 2014б. С. 225—234].

понимание языковых предложений и понимание мира (между этими двумя пониманиями имеется существенный параллелизм потому, что оба представляют собой осмысление субъект-предикатных конструкций). Однако эксплицитная формулировка законов логики смысла и их применение дает нам в руки эффективный инструмент; и если все, с чем мы имеем дело, это субъект-предикатные конструкции, то такой инструмент, во-первых, универсален, а во-вторых, попросту незаменим.

Если одна и та же словесно выраженная субъект-предикатная конструкция объективно имеет два эксплицируемых смысла, восстанавливаемых в S- и П-логике, причем эти две экспликации строго равновозможны и альтернативны, то мы должны рассматривать их как варианты. Тогда встает вопрос об инварианте: можно ли говорить о каком-то «общем» смысле, который бы интегрировал два вариативно эксплицируемых смысла? Думаю, можно и нужно; это то, что в «Логике смысла» я назвал обобщением второго порядка, «обобщением обобщения»: как можно обобщить разные логики смысла, как можно их интегрировать? Этот вопрос по-прежнему на повестке дня, к нему неизбежно придется обращаться, но теперь, имея представление о ясной алгоритмической процедуре исчисления смысла субъект-предикатной конструкции в двух логиках, можно представить хотя бы с какой-то мерой конкретности возможные подходы к постановке и решению проблемы обобщения второго порядка.

Вернемся к нашей теме. Есть текст ал-Кирмānī, приведенный выше (оставим пока в стороне вопрос перевода: мы могли бы читать его и по-арабски); и есть — или должно быть сформулировано — некое общее представление о его учении, некая «выжимка». Какова связь между этими двумя текстами? Текст ал-Кирмānī дан нам, для нас это, так сказать, эмпирическая реальность. Текст, выражающий «общее содержание» его учения, должен быть создан нами. Как от первого текста мы переходим ко второму? Если считать текст частью «объективного мира», то вопрос можно поставить так: есть две реальности, две вещи, между которыми мы усматриваем некую связь; первая дана нам изначально, вторая создана нами. Какова связь между ними? Как эта связь может быть описана? Наконец, *как доказать*, что второй текст (наш «общий смысл» учения ал-Кирмānī) вытекает из первого (текста ал-Кирмānī)?

Здесь описана обычная, можно сказать, стандартная ситуация, в которой находится исследователь — или любой читатель — философского текста. Ведь даже «просто читая» текст, никто не старается

запомнить его наизусть; это не только сложно, но и бессмысленно: такой текст лежал бы мертвым грузом в нашей памяти. Прочитанное должно быть «усвоено», должно быть как-то переведено в «нашу систему координат», для того, чтобы включиться в наше собственное размышление, чтобы стать участником смыслополагания. Даже если мы читаем не философский текст, а детектив, который будет трудно вспомнить послезавтра, все же завтра мы сможем пересказать его — естественно, не слово в слово, а передав «суть дела». Вот я и спрашиваю, как мы извлекаем «суть дела» из прочитанного текста: как историк философии формулирует «суть учения» изучаемого автора, как любой читатель схватывает «суть прочитанного»? Эта «суть», с одной стороны, имеет отношение к исходному тексту, берет что-то из него; но с другой, она не является простой механической «обработкой» этого текста, она не выполнена по известной технике «рекле» («режу-клею»). Если бы «общий смысл» текста, который изымается из исходного, воспринятого текста любым читателем, получался благодаря применению клейной техники, он легко воспроизводился бы машинными методами; тогда работа историка философии была бы очень простой, почти механической. Но это не так; «общий смысл», извлекаемый любым читателем из прочитанного текста и составляющий плод профессиональной деятельности историка философии, является именно *обобщением*; вопрос в том, как осуществляется это обобщение? Как смыслы отдельных высказываний интегрируются в некий «общий смысл» учения?

Вопрос об обобщении, вопрос об общем — самый что ни на есть философский вопрос. Тем удивительнее, что его не ставят, кажется, теоретически, а в любой исследовательской практике он решается только интуитивно, никак иначе, причем этот интуитивный характер не обсуждается. В самом деле, что представляет собой приведение цитат как прием доказательства (иногда говорят: иллюстрации) правильности предлагаемого изложения «общего смысла» учения исследуемого автора? Приведя цитату, ее, бывает, разбирают и поясняют отдельные слова, выражения и даже целые предложения. Тем не менее никогда не бывает показано, *как* именно читатель должен извлечь из цитаты смысл и *почему* именно тот, который он, как полагает исследователь, должен извлечь. Почему цитата «подтверждает», «иллюстрирует» изложение «общего смысла» учения обсуждаемого автора, почему она вообще соотносится с этим общим изложением? Чем оправдан этот переход от текста автора к тексту исследователя, где тот мостик, по которому мы проходим от одного к другому?

На эти вопросы я никогда не слышал ответа: любое «цитатно-подкрепленное» исследование полагает, что мостик имеется, однако оно не объясняет, откуда этот мостик взялся и как устроен: мы должны или верить в это, или вовсе не задаваться такими вопросами. А ведь цитатно подкреплено любое исследование, скрыто или явно, поскольку не бывает неинтерпретирующих исследований, неважно, в гуманитарных или естественных науках (неинтерпретирующая деятельность была бы божественной, творческой).

Наверное, исключением может быть лишь априорная наука. Когда мы говорим о сетке смысла, объективно и неизбежно задаваемой любой субъект-предикатной конструкцией благодаря равновозможности двух логик (С- и П-логики) ее истолкования, мы говорим именно об априорном. Не имеет никакого значения, понимал ли автор, «что он говорит», или не понимал: эта сетка смысла все равно будет задана объективно. Точно так же сумма углов треугольника будет равна ста восьмидесяти градусам, даже если ребенок, начертивший его с помощью линейки, не знает, что такое «градус», «угол» и «180».

Итак, наша задача — набросать такую сетку смысла для прочитанного отрывка текста ал-Кирмāнī, взятого не как отдельные предложения (для которых, как уже говорилось в начале этого раздела, всегда объективно возможны два прочтения, в С- и П-логиках), а как именно текст, т. е. как целое. Выдвинем следующую гипотезу относительно того, как «общий смысл» текста получается из смыслов отдельных предложений. Ведущую роль в этом играют слова, которым мы придаем терминологический статус. В этом утверждении самом по себе нет ничего необычного. Новое заключается в другом. Во-первых, сама процедура вычленения терминов из текста: откуда мы знаем, какие слова должны быть включены в терминологический список, а какие — нет? Уже здесь мы сталкиваемся с серьезной угрозой «опрокидывания» на изучаемый текст собственной терминологической сетки. Во-вторых, как такой список превращается в собственно текст? Ведь «общий смысл» учения — это не список терминов, это некий — в свою очередь — текст, который исследователь должен написать. И в-третьих, каждый из таких терминов может быть раскрыт как в С-логике, так и в П-логике. Это значит, что «общий смысл» учения должен быть показан *a priori* как расщепляющийся на два равновозможных прочтения. После выполнения этой объективной составляющей можно приступать к субъективной части исследовательской задачи: установить, какое из двух прочтений предпочтительно и, следовательно, какая из двух логик имеет больше шансов на то, чтобы быть признанной «аутентичной».

Начнем по порядку. Из приведенного выше отрывка текста ал-Кирмāнī вычленим следующие центральные термины: причина, следствие, необходимость, существование, утвержденность (в существовании), опора, оность, ничто, ничтожность, сущее. Проблематичным может оказаться включение в список терминов «утвержденность», «опора» и «оность». «Может оказаться» потому, что эти слова не находят очевидного соответствия в терминологическом языке западной традиции — той, которая задает образец терминологического мышления. Нужны специальные усилия (я о них не раз говорил), чтобы «разглядеть» терминологический статус этих слов и отнести к ним «все-рѣз». Помимо названных, есть, совершенно очевидно, и другие термины: теплота, движение, двигатель, тело (= телесное порождение), первоэлемент, материя, форма. Их, однако, следует счесть в данном случае второстепенными, поскольку речь идет о раскрытии смысла первой группы терминов, тогда как вторая группа играет тут вспомогательную роль: смысл этих терминов полагается ясным, они — лишь иллюстрация, а не центр внимания. Дальше мы будем иметь дело только с первой группой.

Второй вопрос: как эти термины превратятся в наш, исследовательский текст, излагающий «общий смысл» учения ал-Кирмāнī? Не пытаясь сейчас в деталях вскрыть эту технику (это — совершенно особый вопрос, которому следует посвятить отдельные работы), скажу лишь следующее: мы сможем понять это, если свяжем это с ответом на третий вопрос — как возможна априорная сетка смысла, выстроенная на основе С- и П-логик?

Начнем с С-логики. Она требует понимать причину как причину существования вещи, как то, что составляет ее сущность, дает ей силу бытийствования. Примеры, приведенные в тексте ал-Кирмāнī, вполне подтверждают эту точку зрения. Материя и форма — это то, благодаря соединению чего образуется сущность всего. Здесь схвачено универсальное понимание причинности в аристотелевской парадигме, которую ал-Кирмāнī (вслед за *фалāсифа*) принимает. Необходимость — это сам факт образования, формирования сущности вещи: вещь необходима, т. е. вещь обладает существованием, если имеется ее сущность. Вспомнив о четырехчастном аристотелевском понимании причинности (которое ал-Кирмāнī также принимает — об этом свидетельствуют соответствующие параграфы «Успокоения разума»), найдем, что в этом отрывке ал-Кирмāнī сперва упоминает действенную причину (или то, что можно считать действенной причиной) — двигатель, движение; потом — формальную и материальную; целевая, хотя и не

упомянута здесь, неоднократно вводится в рассмотрение в других частях «Успокоения разума»: цель возникновения мироздания — явить наибольшее совершенство, дав наиболее пригодные формы всему творению. Бог понимается в этом отрывке как первопричина, т. е. как нечто вроде перводвигателя.

Такое прочтение объективно возможно. Если говорить о субъективной стороне дела, то оно имеет тот недостаток, что не объясняет терминологического статуса терминов «утвержденность» и «оность», а также «снижает» терминологическую силу «необходимости», поскольку фактически растворяет ее в других терминах. Кроме того, оно предполагает «сущность», которая как термин нам не встретилась.

Однако это — именно субъективная сторона дела, поскольку в данном случае (как и всегда) все эти возражения могут быть отклонены, а то, что представлено как факт (игнорирование терминологического статуса и др.), — перетолковано. Мы скажем, если захотим сохранить С-прочтение, что «утвержденность» — обычное слово, это не термин: утвержденность в существовании и означает некую сущностную прочность, упроченность. То же будет сказано о «необходимости». Далее, мы скажем, что «оность» (*хувиййа*) и есть «сущность» — тем более что термин *хувиййа* в самом деле использовался, среди прочих, для передачи греческой «усии».

Привлекая расширяющийся контекст (сперва — весь текст «Успокоения разума», далее — контекст арабской философии в целом, а затем — и всей арабо-мусульманской культуры), можно показать, что эти объяснения, сохраняющие С-прочтение, малооправданы и что гораздо предпочтительнее было бы от них отказаться. Однако все дело в том, что, во-первых, и такие контраргументы могут быть перетолкованы — ведь и они, как любые субъект-предикатные конструкции, могут быть прочитаны в обеих логиках, а во-вторых, в крайнем случае у С-интерпретатора всегда остается выход в виде гипотез *ad hoc*. Поэтому субъективная сторона дела может быть решена не абсолютно, а с той или иной долей вероятности.

Дадим теперь П-прочтение этого же отрывка. П-логика требует видеть причинность как процесс (процесс «причинения» — то, что по-арабски будет названо *та'лйл*), протекающий между инициализирующей стороной, действующим, и стороной принимающей, т. е. претерпевающим. Читая так, увидим, что «передача необходимости» и есть такой процесс, связывающий, если говорить в общем, причину и следствие. А если брать конкретно, то в качестве такой причины-действителя может выступать движение, передающее

необходимость теплоте; двигатель, передающий необходимость движению; первоэлементы, передающие необходимость телам; материя и форма, передающая необходимость первоэлементам; небесные тела, передающие необходимость материи и форме. Эта лестница передачи необходимости должна восходить к Богу — к тому первому, что обеспечивает действительность всего. Миропорядок с этой точки зрения — это система действий, система передачи необходимости: именно необходимость, точнее даже «передача-необходимости» (т. е. процесс), — центральный термин, именно он показывает, на чем зиждется устройство мира.

П-прочтение дает стройную интерпретацию всему терминологическому списку, и в этом смысле оно — с субъективной точки зрения — более предпочтительно. Со стороны С-интерпретатора на это всегда можно возразить, что список терминов формируется на основе прочтения, а не наоборот. П-прочтение иначе расставляет акценты: оно начинает не с материи и формы, а с действ[ован]ия — с передачи необходимости (помним, что необходимость была маргинализована в С-прочтении, тогда как П-прочтение отводит ей центральное место). Правда, кажется несколько искусственным считать материю и форму действителем, а первоэлементы — претерпевающим; однако, если последовательно принять П-парадигму, то эта непривычность вскоре будет преодолена. П-интерпретатор скажет, что в данном случае мы видим, как содержание С-философии (аристотелизм) преобразуется в П-мышлении, как оно подгоняется под априорные требования П-парадигмы.

Пойдем дальше. Возьмем следующий отрывок текста, в котором речь идет о божественных атрибутах. Только что проанализированный отрывок заканчивался утверждением о том, что «ничтожность Бога невозможна». Иначе говоря, Бог должен как-то присутствовать в той картине мира, которую рисует ал-Кирмāнī; и даже не «как-то», а решающим образом, поскольку без него невозможен был бы и весь мир. Но что можно сказать о Боге? — ведь любое высказывание представляет собой субъект-предикатную конструкцию, до предела урезанным случаем которой будут простейшие высказывания, приписывающие Богу какой-либо атрибут, например, высказывание «Бог — сущий».

Мы покажем на примере одного атрибута, как это (приписывание Богу атрибутов. — *А. С.*) приводит к невозможному, из чего будет следовать тот же вывод для всех остальных атрибутов. Итак, мы скажем: существование — один из атрибутов; утверждение, что оно должно быть приписано Всевышнему как истинный атрибут, приводит с необходимостью к выводу о том, что у Него есть, во-первых,

Всевышняя самость (да славится Всевышний Бог!), которая имеет существование как атрибут, а во-вторых, сам сей атрибут, существование, ибо Всевышний — не сей атрибут, а сей атрибут — не Всевышний. Тогда сей атрибут, приписанный Всевышнему, неизбежно должен быть обусловлен и сделан необходимым (*муқтафи-хā ва мӯджибу-хā*) либо Его самостью (а она превыше того!), либо чем-то иным. Если сама Его самость вызывает и обуславливает сей атрибут, то необходимость и обусловленность (*иджāб ва иқтидā*) его будет связана с утвержденностью этой самости самой по себе, прежде сего атрибута и без него, дабы она могла тогда произвести это действие — вызвать необходимость [атрибута]; а изначальная утвержденность самости означает, что нет ничего ей в том препятствующего и что она не нуждается ни в чем, что как-либо уводило бы ее в сторону от этой утвержденности. Если же самость утверждена без этого атрибута и не нуждается ни в чем, что уводило бы ее в сторону от утвержденности, а существование — атрибут, с которым утвержденность никак не связана, то совершенно ясно, что для самости в этом атрибуте нет нужды (ибо сама она утверждена), а значит, нет и необходимой потребности (когда бы, обуславливая его, она приобретала то, чего у нее не было). А коль скоро она в нем не нуждается и не испытывает в нем необходимости (когда бы, обуславливая его, она приобретала то, чего у нее не было), то и приписывать его Ему как обязательный явно невозможно и не соответствует Его достославности, невозможное же нельзя приписывать Всевышнему.

Это в том случае, если обязательность сего атрибута соотносится с Его самостью, которая утверждена прежде сего атрибута. Если же приписать этот атрибут Всевышнему таким образом, что самость не будет предшествовать ему по утвержденности, но они будут в том равны, то это вызовет потребность в чем-то ином, что сделало самость особой (так что она — не этот атрибут) и атрибут особым (так что он — не эта самость) — ведь самость не свободна от сего атрибута, как было бы, если бы она его делала необходимым, но сей равный с самостью атрибут не вызван ею и не ею сделан необходимым. Тогда получается, что утвержденность самости связана с необходимостью иного; если же необходимо иное, то и о нем придется говорить подобным образом, и так до бесконечности, что явно невозможно.

Итак, если иное, а не Он, вызывает необходимость сего атрибута, то речь пойдет, как мы сказали, до бесконечности, против чего свидетельствует разум, ибо сущее утверждено. И коль скоро необходимость сего атрибута приводит к тому, что мы показали, а сие ложно, и все атрибуты подобным же образом влекут невозможное, то Всевышний, следовательно, свободен от атрибутов (которые суть под дланью Его творения) и вознесен над ними, Он — действительный их (*фā илу-хā*) и всех вещей [Кирмани 1983. С. 151—153].

Составим терминологический список для этого отрывка. В него войдут: атрибут, приписывание атрибута, истинный атрибут, существование, необходимость, вызывать необходимость, самость, утвержденность.

Дадим С-прочтение. Вообще говоря, сделать это будет непросто, поскольку основная мысль ал-Кирмāнī здесь заключается в том, что утвержденность и существование принципиально разведены и что самость Бога может обладать утвержденностью, которая ничего не добавляет к ней (утвержденность и есть самость; это и есть оность, с которой мы встречались в предыдущем отрывке), тогда как существование будет дополнительным атрибутом. Это нарушает привычное понимание термина «существование» в пространстве С-логики. Однако дополнительные гипотезы сделают даже здесь С-прочтение возможным. Например, С-интерпретатор может сказать, что под личиной утвержденности скрывается бытие, тогда как существование понимается как нечто внешнее в отношении сущности, имея в виду ту парадигму разведения сущности и существования, которая использовалась в средневековой западной философии. Такая интерпретация немного хромает, но это можно списать на особенности текста или иные случайные обстоятельства. При большом желании тут даже можно увидеть аналог тождества сущности и бытия в Боге; правда, это потребует перетолкования терминов (придется понимать утвержденность как бытие), но какая интерпретация обходится без этого? Тогда С-прочтение будет означать, что Бог абсолютен, т. е. не может быть описан никаким атрибутом; такой вывод будет вполне комфортен для С-интерпретатора. Последнее предложение, утверждающее, что Бог — «действитель» всех вещей, будет понято в том духе, что Бог — творец всех вещей (а как это согласуется с общим строем системы ал-Кирмāнī — вопрос другой; здесь интерпретатор опять-таки имеет свободу выбора в перетолковании этого высказывания).

Дадим теперь П-прочтение. Мы здесь видим то же самое «вызывание необходимости», с которым встретились в первом отрывке. Атрибут рассматривается не как то, что составляет суть бытия, т. е. *самого* Бога (так дело должно быть понято при С-прочтении), а — изначально — как нечто парное в отношении самости Бога. Это возможно при П-прочтении (хотя исключается С-прочтением) в том случае, если атрибут понимается как претерпевающее. В самом деле, ал-Кирмāнī ставит вопрос так: что делает атрибут необходимым, — явно используя здесь ту же парадигматику процесса, с которой мы встретились в первом отрывке. Дальнейшее рассуждение отчетливо

выстроено в заданной П-логике. Если самость Бога передает необходимость этому атрибуту, значит, она уже является действующим; она уже, до всякого атрибута, способна осуществлять процесс передачи необходимости (она утверждена, говорит ал-Кирмāнī, без этого атрибута и вызывает его необходимость), т. е. играть ту роль первоопоры, о которой ал-Кирмāнī говорил в конце первого процитированного отрывка, — тогда зачем ей атрибут? Он, собственно, и понимается как претерпевающее; как то, что испытывает воздействие Бога, а не обеспечивает это воздействие. Если же атрибут получает необходимость не от самости Бога, а от чего-то иного, то тогда самость, имеющая данный атрибут, имеет его только потому, что имеется некое иное: здесь опять конечное объяснение опирается на П-логику, требующую действующего как конечное обоснование необходимости того, о чем идет речь; таким действующим и выступает «иное», передающее необходимость атрибуту, который приписан самости Бога. Но тогда, во-первых, это «иное» также либо имеет атрибут, либо не имеет его; если не имеет, то оно и должно быть названо Богом, а если имеет, то мы возвращаемся к началу рассуждения. Таким образом, если атрибут понимается как нечто «особое», то он требует действующего для своего объяснения, поскольку является претерпевающим, а таким действующим Бог быть не может.

Отсюда и вытекает невозможность приписать атрибуты Богу — при том, повторю, понимании статуса атрибута (атрибут — результат действия, а не выражение аспекта действующего), которому следует ал-Кирмāнī. Последнее высказывание о том, что Бог — действитель и атрибутов, и всех вещей, подтверждает это: атрибуты — предмет его воздействия, он — действитель, они — претерпевающее, а значит, они противоположны ему согласно парадигме *фā 'ил-маф ѓл* (действитель-претерпевающее), они никак не могут быть ему «приписаны». В этом смысл последнего предложения при П-прочтении: здесь все встает на свои места и не требует натянутых допущений.

Так обе логики оказываются возможны (моя гипотеза состоит в том, что они всегда возможны, поскольку таковы закономерности смыслополагания), хотя для того, чтобы быть примененными к тексту, они требуют допущений разной степени искусственности. И тем не менее, поскольку исследователь выстраивает «общий смысл» учения, он всегда волен такие допущения ввести.

Однако чем больше пространство текста, который подвергается прочтению в С- и П-логиках, тем большим массивом данных мы обладаем, чтобы сделать выбор в пользу одной из них как более вероятной.

Объективно всегда возможны обе, хотя для самого автора, субъективно, должна была по меньшей мере преобладать только одна (трудно предположить, что он постоянно меняет исходные условия рассуждения, перемещаясь между С- и П-перспективами, хотя чисто теоретически такое невероятное допущение возможно), если не быть исключительной. В том, что касается ал-Кирмāнī, мне представляется, что ведущей для него в целом является С-логика, хотя рассуждения в рассмотренных двух отрывках явно предпочтительнее рассматривать как выполненные в П-ключе. Является ли это в данном конкретном случае следствием общего влияния П-логики, преобладающей в системе арабо-мусульманской культуры, или вызвано другими факторами — решить сейчас невозможно.

Влияние С-логики и ее комфортность для построений ал-Кирмāнī явно заметны в его описании Первого разума как единой самости, наделенной атрибутами совершенства (см. [Кирмани 1995. С. 95—98]). Вместе с тем в понимании мироздания как движения между двумя Пределами, Первым разумом и Вторым пределом (которому предстоит возникнуть и который завершит историю мира), можно видеть влияние П-логики на аристотелевскую схематику потенциально-актуального, которая переосмыслена в терминологии первого-второго пределов (это переосмысление выражается в том, что здесь начальное и конечное выражены не как состояния одной и той же субстанции, находящейся в становлении и движении к совершенству, а как две независимые субстанции, между которыми и «пролегал» процесс).

Так можно читать текст ал-Кирмāнī почти без конца — и, конечно, не только его текст, поскольку предложенная методология прочтения в С- и П-логиках, думаю, универсальна. Особенно интересно сравнивать словесно совпадающие или почти совпадающие формулировки у разных авторов, например, у ал-Кирмāнī и Ибн ‘Арабī, фигурирующие в контексте одних и тех же проблем (например, божественных атрибутов), но используемые в обосновании очень разных, часто диаметрально противоположных выводов. Сама по себе такая ситуация не должна вызывать никакого удивления с точки зрения нашей методологии. Словесная формулировка всегда может быть понята в С-логике и П-логике, причем сама по себе эта формулировка не содержит ничего, что отдавало бы предпочтение одной из логик над другой. Положения, о которых идет речь (например, о том, что единое по самости может быть множественным по сопряженностям), часто восходят к античности, однако, попадая в среду мысли, сформированную на основе С- и П-логик, приобретают, естественно,

совершенно разный смысл. Это различие всегда *может* быть просчитано и показано как объективное — вот основная идея данной работы. И оно всегда *должно* быть показано: нельзя полагать, что словесная формулировка может быть истолкована в каком-то одном смысле, и не рассматривать ее толкование в альтернативной логике. Сама по себе словесная формулировка не говорит ничего — она говорит только при ее прочтении в С- или П-логике, и не видеть возможности такого выбора (а значит, и расщепления смысла словесной формулировки) значит подставить ту логику, которой сам исследователь пользуется «по умолчанию», как якобы единственно возможную там, где всегда имеется вариативность.

Литература

- Азхари — *ал-Азхарӣ*. Тахзиб ал-луга. Байрӯт: Дар ихйā' ат-турас ал-'арабийй, 2001.
- Дарими — *ад-Даримӣ*. Нақд ал-'имām 'Усмāн б. Са'ид ад-Даримӣ 'алā ал-Марйсӣ ал-джахмийй ал-'анйд. Ас-Са'удиййа: Мактабат ар-рушд, 1998.
- Ибн Манзур — *Ибн Манзӯр*. Лисāн ал-'араб. Байрӯт: Дар Ҷадир, б. г.
- Ибн Таймиййа — *Ибн Таймиййа*. Кутуб ва расā'ил ва фатавӣ шайх ал-ислām Ибн Таймиййа. Мактабат Ибн Таймиййа. 2-е изд. Б. м., б. г.
- Кирмани 1983 — *ал-Кирманӣ*, *Ҳамид ад-Дин*. Раҳат ал-'ақл. Байрӯт: Дар ал-Андалус, 1983.
- Кирмани 1995 — *аль-Кирмани*, *Хамид ад-Дин*. Успокоение разума (Рахат аль-ақль) / Пер. с араб., введ. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995.
- Смирнов 2014а — *Смирнов А. В.* Шкатулка скупца, или почему мы верим в законы логики // *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., вводн. статья и коммент. А. В. Смирнова. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. С. 9—73.
- Смирнов 2014б — *Смирнов А. В.* Сознание как смыслополагание. Культура и мышление // Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение. М.: Языки славянской культуры, 2014, С. 167—237.
- Таханази — *ат-Тахāнавӣ*. Кашшāф иҶтиләҳāt ал-фунӯн. Т. 1—2. Стамбул: Дар кахрамāн, 1984 (репринт калькутского изд. 1862 г.).
- Шавкани — *аш-Шавкāнӣ*. Фатх ал-қадир. Т. 3. Байрӯт: Дар ал-фикр, б. г.
- Blachere — *Blachere R.* Al-Azharī // Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition v. 1.0. Leiden: Koninklijke Brill NV, 1999.
- Sellheim — *Sellheim R.* Al-Layth b. al-Muẓaffar // Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition v. 1.0. Leiden: Koninklijke Brill NV, 1999.

ОБ ИЕРАРХИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ СООТНОШЕНИЯ ЧАСТИ И ЦЕЛОГО В ИСКУССТВЕ МУЗЫКИ*

(Г. Б. Шамилли)

Прежде чем приступить к изложению темы, мне бы хотелось зафиксировать внимание читателя на двух вещах.

Первая касается употребления понятий «музыкальный язык» и «музыкальная речь» не в метафорическом, а в терминологическом смысле. Как и любая другая информационная система, искусство музыки оперирует элементами языка и реализуется в музыкальной речи. Под музыкальным языком понимается единство двух грамматик — звуковысотной, как набора различных единиц (например, таких как тон, интервал, тетрахорд, пентахорд, октавный звукоряд и т. д.¹), и метроритмической. Соответственно, под музыкальной речью понимается звуковая последовательность, которая разворачивается в реальном физическом времени и несет в себе тот или иной постигаемый смысл.

В связи со сказанным выше две парадигмы части и целого будут рассматриваться исключительно в плоскости музыкального языка, а не музыкальной речи, что провоцирует вопрос — почему предпочтение отдается первому из них?

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 13-03-00414.

¹ Широкой читательской аудитории, не знакомой с музыкальной грамотой, набор языковых единиц легче всего представить в упрощенной схеме на клавиатуре фортепиано. Например, структурной единицей музыкального языка может быть октавный звукоряд в диапазоне от любого звука до повторяющегося через семь ступеней, например, от c^1 (до-первой октавы) до звука c^2 (до-второй октавы). В традиционной европейской нотации такой звукоряд изображается слева направо и каждая последующая его ступень по звуковысотности выше предыдущей. Далее, единицей языка может быть звукоряд из пяти ступеней (пентахорд) от c^1 (до-первой октавы) до g^1 (соль-первой октавы); из четырех ступеней (тетрахорд) от c^1 (до-первой октавы) до f^1 (фа-первой октавы); интервал как отношение двух ступеней звукоряда любого объема, например, от c^1 (до-первой октавы) до d^1 (ре-первой октавы). Наконец, звук, измеряемый одной ступенью звукоряда, например, тот же самый звук c^1 (до-первой октавы).

В отличие от вербального языка и других информационных систем, музыкальный язык оперирует не знаками, а не имеющими знакового характера единицами², которые актуализируются в музыкальной речи³. Отсюда, думается, проистекает жесткая зависимость музыкально-речевого процесса или действия от изначально заданной системы языковых единиц и такого отношения части и целого, которое имплицитно в ней заложено. Мысль о двух парадигмах отношения части и целого высказывается здесь впервые, и поэтому ее можно рассмотреть как развернутый тезис, согласно которому это отношение:

- (1) может быть иерархическим и неиерархическим;
- (2) имплицитно заложено в звуковысотной грамматике музыкального языка;
- (3) актуализируется в музыкальной речи, представляющей со-

² Эта мысль принадлежит известному французскому лингвисту Эмилио Бенвенисту (1902—1976) и утверждается на страницах статьи М. Г. Арановского «Музыка и мышление» (см. *Арановский М. Г. Музыка и мышление // Музыка как форма интеллектуальной деятельности. М., 2007. С. 23*). Э. Бенвенист, в отличие от Арановского, не различал понятия музыкального языка и музыкальной речи, практически характеризуя музыкальный язык через свойства музыкально-речевой деятельности, то есть описывая его как нечто, состоящее из «комбинаций и последовательностей различным образом соединенных звуков» (с. 81). Тем не менее одно из основных положений его теории представляется абсолютно точным. Он говорит: «...у речи и у музыки есть сходство: производство звуков и факт воздействия на слух, но это сходство не может перевесить различий в природе единиц этих систем и различий в типах их функционирования... В музыке нет единиц, непосредственно сопоставимых со “знаками” языка... элементарная единица, звук, не является знаком; каждый звук определяется только своим положением на шкале высот, и ни один из них не обладает функцией означивания. Это типичный пример единиц, которые не являются знаками, не служат для обозначения, а представляют собой лишь ступени внутри произвольно установленного диапазона на некоторой шкале. Здесь мы обнаруживаем принцип разграничения: системы, в которых можно выделить единицы, распадаются на две группы — системы с означивающими единицами и системы с единицами не означивающими (разрядка моя. — Г. Ш.). В первую группу попадает язык, во вторую — музыка» — см. *Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 78, 81*.

³ В этом смысле музыкальная речь смыкается с понятием музыкального текста под которым мы понимаем «звуковую последовательность, которая интерпретируется субъектом как относящаяся к музыке, представляет собой структуру, построенную по нормам какой-либо исторической разновидности музыкального языка, и несет тот или иной интуитивно постигаемый смысл» — см. *М. Г. Арановский. Музыкальный текст. Структура и свойства. М., 1998. С. 35*.

- бой разворачивание звуковой последовательности в реальном физическом времени;
- (4) обуславливает логику музыкальной композиции в ее самом обобщенном виде;
 - (5) формирует дление, без которого невозможно представить временное искусство музыки;
 - (6) осуществляется через два типа деривации — процесс (неиерархическое отношение части и целого) и действие (иерархическое отношение части и целого).

Таким образом, соотношение части и целого в искусстве музыки в первую очередь является проблемой музыкального языка и только потом — проблемой моделирования музыкальной речи, что в конечном итоге обуславливает необходимость рассмотрения именно языкового слоя музыкального текста.

Во-вторых, необходимо строго отличать «процесс» как тип деривации музыкальной речи от «процессуальности» как звуковой последовательности, разворачивающейся в реальном физическом времени, и сущностной характеристики музыки как временного искусства. Сегодня эти термины используются как взаимозаменяемые, или синонимичные друг другу. Напомню, что понятие процесса утвердилось в русской теории музыки благодаря концепции ак. Б. В. Асафьева (1884—1949), известной по многократно изданному труду «Музыкальная форма как процесс»⁴. Б. В. Асафьев понимал музыкальную форму как процесс *o*-своения времени, связанный с тремя фазами *inimum — movere — terminus*, или начального толчка, движения и границы. Эта идея была подготовлена научным опытом Э. Курта (1886—1946) и Б. Л. Яворского (1877—1942). Она стала новым словом в советском музыкознании, хотя для западноевропейской культуры не была таковой, ибо начиная с Гераклита из Эфеса (530—470 до н. э.) последняя понимала пространство как вместилище вещи, связывая процесс со временем, а истинность вещи с ее вневременным состоянием⁵. Б. Асафьев писал:

Два основных явления помогают постигнуть свойства процесса музыкального формования: 1) музыкальное движение (последование звуков друг за другом как взаимоотношение высотностей),

⁴ Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс. Л., 1971.

⁵ Смирнов А. В. Как различаются культуры // Философский журнал. № 1 (2). 2009. М.: ИФ РАН, 2009. С. 70.

2) условия запоминания музыки или средства, какие выработало наше сознание для удержания протекающих созвучий. Временная природа музыки, ее текучесть, и — с другой [стороны] — вызванные этим особого рода способы запоминания неизбежно влияют на формы, в которых фиксируется музыкальное движение. Законы его, обусловленные самим звучащим материалом, не поддаются пока точному определению. Но, наблюдая за постоянно и повсюду во всякой музыке проявляющимися сходными явлениями в образовании музыкальной ткани, можно установить их закономерность через их же повторяемость. Изучение функций этих повторяемых явлений позволяет приблизиться к установке полезных рабочих гипотез и с их помощью систематизировать и приводить к единству многообразнейшие факты музыкального оформления⁶.

М. Г. Арановский, исходя из этой парадигмы и возражая основным положениям теории А. Бергсона (1859—1941) относительно восприятия звука, высказанным предположительно в «Опыте о непосредственных данных сознания»⁷, настаивает на том, что «процессуальность в музыке — не просто дление (А. Бергсон): она организована; любой процесс есть действие...»⁸. По Арановскому, процесс (= процессуальность) всегда является действием, выраженным через «приемы суммирования или дробления, дополнения и обобщения», а приемы представляют собой «не только структуры, но и определенные внутритематические сюжеты»⁹. Другими словами, действие, выраженное через суммирование, дробление и т. д. приводит к внутритематическим сюжетам как событиям, формирующим собственно художественное, или музыкальное время.

Между тем необходимо добавить, что течение событий в каждом отдельно взятом музыкальном произведении индивидуально, а принципы их организации в классической западноевропейской и ближне-, средневосточной (исламской) музыке не сводятся к одним и тем же логическим интуициям, что требует отдельного пристального внимания и изучения. Сегодня исследовано и обнародовано совершенно иное понимание процесса в классической арабо-мусульманской

⁶ Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс. С. 29.

⁷ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. СПб., 1888. С. 89—90.

⁸ Арановский М. Г. Музыкальный текст. Структура и свойства. М., 1998. С. 90.

⁹ Там же. С. 89.

философии (VII—XV вв.)¹⁰, что в конечном итоге восходит к двум архитектоникам сознания — субстанциальной и процессуальной — обоснованных в логико-смысловой теории (А. В. Смирнов) в связи с положением о различной организации границ, в пределах которых формируется осмысленность.

Задать границу и расположить ограниченное можно по меньшей мере двумя принципиально различными способами. Граница может задавать предел, охватывая ограничиваемое и замыкая его внутри себя... Аристотелевское определение границы фиксирует именно это понимание... Другой способ задать границу не опирается на идею линейного очерчивания внешнего, опоясывающего предела... Здесь граница задается как возможность протекания, и эта возможность определяет и протекание, и обе его стороны, исходную и результирующую, отличные от самого протекания (разрядка моя. — *Г. Ш.*)¹¹.

Нет необходимости углубляться в тот очевидный факт, что музыка не является исключением из ряда информационных систем: она доносит до нас тот или иной постигаемый смысл не только благодаря вербальному тексту, на который распевается мелодия, но и одному из двух способов организации звукового пространства, имплицитно заложенных еще на уровне грамматик музыкального языка¹². Именно грамматики являются средним звеном между архитектоникой сознания и музыкальной речью, обуславливая характер протекания границ музыкальной речи, то есть формируя границу как замкнутую, «опоясывающую» (термин А. В. Смирнова), либо как разомкнутую¹³.

¹⁰ История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А. В. Смирнова. М., 2013.

¹¹ Смирнов А. В. Как различаются культуры? // Философский журнал. № 1 (2). 2009. С. 61—72; об этом так же — см. Смирнов А. В. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир. М., 2010. С. 15—115.

¹² Здесь нужно уточнить то положение, что если речь идет о музыкальном языке, та или иная парадигма соотношения части и целого в организации языковых единиц становится мощным фактором смыслопорождения; если же говорить непосредственно о музыкальной речи, то к факторам смыслопорождения необходимо добавляются такие свойства речи, как тембр, артикуляция, темп, динамика и т. д., без которых невозможно представить искусство музыки.

¹³ Термин «разомкнутая граница» представляется мне на данный момент единственно возможным противоположением к термину «опоясывающая граница».

Таким образом, выделяя два типа деривации музыкальной речи — «процесс» и «действие», я противопоставляю их друг другу как то, что сжимает физическое время в событие (процесс), как бы останавливая его, и, напротив, дробит время на множество стремительно сменяющих друг друга событий (действие). По той причине, что каждый из этих типов требует отдельного рассмотрения как на языковом, так и речевом уровне, в настоящей работе вниманию читателя на примере организации грамматик музыкального языка будет представлен только первый из них, основанный, по моему убеждению, на иерархической парадигме соотношения части и целого.

Наконец, объектом рассмотрения будет музыкально-теоретическая мысль классической арабо-мусульманской культуры (VII—XV вв.), изначально не являвшейся гомогенным феноменом. Ее анализ предполагает выход за рамки данной культурной общности и необходимость подробного освещения основополагающих положений античной теории музыки. При этом мне хотелось бы заранее предупредить читателя, что факторы «сходства» разных теорий, например, античной и арабо-мусульманской, ни в коем случае нельзя трактовать как результат «заимствования» или «влияния» одной культуры на другую, что всегда носит поверхностный характер и не обуславливает смыслополагание какой-либо культуры¹⁴. Поэтому здесь рассматривается не содержательная сторона теории музыки, схожие тематические области, термины и т. д., что при желании всегда можно объяснить посредством теории «заимствования», а принципы, организующие теоретическое мышление и практику музыкального искусства. Эти принципы обнаруживают удивительное согласие между теорией и практикой, потому что они восходят к определенным архитектоникам сознания (субстанциальной и процессуальной), существующим параллельно друг другу — вот почему исторические факты свидетельствуют о том, что в соседних городах одной и той же исторической области классической арабо-мусульманской культуры на одном промежутке времени создавались теоретические труды, точно так же, как и бытовала музыка, принадлежавшая к совершенно разным типам музыкального

¹⁴ Точно так же заимствованные тем или иным языком иностранные слова не обуславливают синтактику вербальной речи — последовательность слов, правила организации субъектно-предикатных связей и т. д.

мышления¹⁵. Что же касается иерархической парадигмы соотношения части и целого, то она не связана исключительно с греко-византийским миром или классическим исламом, о которых речь пойдет ниже. Ее действие много шире и может быть обнаружено в разных музыкальных феноменах Запада и Востока.

Таким образом, возвращаясь к начальному положению о связи музыкального языка и музыкальной речи, я перехожу к изложению темы, рассматривая область языка как нечто, готовящееся стать музыкой, и предлагаю самую общую схему рассуждения на эту тему.

Иерархическая парадигма

Одну из двух вышеназванных парадигм соотношения части и целого в организации звукового пространства можно назвать иерархической на том основании, что она обнаруживает родо-видовую логику упорядочивания вещей. В этом случае родовая структура как целое становится, если говорить словами Аристотеля, во-первых, тем, «у чего не отсутствует ни одна из тех частей, состоя из которых оно именуется целым от природы», а во-вторых, тем, «что так объемлет объемлемые им вещи, что последние образуют нечто одно»¹⁶.

Анализ иерархической парадигмы, выявленной на самом разном звуковом материале, показал, что части, сколько бы их ни было:

во-первых, всегда меньше целого, и отсюда проистекает иерархический характер отношения «часть — целое»;

во-вторых, сохраняют свою автономию внутри целого, благодаря разъединенному и соединенному способам связи, которые обуславливают ее взаимно-дополнительный, то есть комбинаторный характер;

в-третьих, части образуют контрарные недихотомические противоположения по типу «верх — низ», «легкость — тяжесть» и т. д.;

в-четвертых, будучи «производными» от целого, части при выводе из него не меняют своей структуры, так же как и це-

¹⁵ Об этом подробно см. *Шамилли Г. Б.* *Философия музыки исламского мира: классическая теория (IX—XV вв.) и современная практика* [М.: Языки славянской культуры; подготавливается к изданию].

¹⁶ *Аристотель.* *Сочинения:* В 4 т. Т. 1. М., С. 174—175.

лое в случае приумножения или уменьшения числа частей не перестает оставаться «суммой своих частей», а их может быть две, три, десять и т. д.

Иерархическое соотношение части и целого в теории музыки впервые обосновал Клавдий Птолемей (ок. 100—175) в «Гармонике», позднее откомментированной Порфирием (232—301/305)¹⁷.

Клавдий Птолемей

Известно, что центральным понятием теории музыки Птолемея была «полная система» (σύστημα τέλειον)¹⁸, или базовый звукоряд, охватывающий четыре тетрахорда, два разделительных тона и в общей сложности пятнадцать звуков от *прослабаномен* до *нета высших*¹⁹. Другими словами, данная система представляла двухоктавный звукоряд, «включающий в себя постоянные и подвижные звуки тетрахордов»²⁰. Ниже мы имеем возможность увидеть, каким образом устроена полная совершенная система (см. *рис. 1*) с той оговоркой, что представленный рисунок переведен из горизонтального положения в вертикальное и выполнен на основе немецкого издания Дьюринга²¹, в котором «верхний звук А изображен крайним слева, а нижний О — крайним справа»²².

Очевидно, до нас дошел оригинальный вариант изображения, пусть с несущественными изменениями, что не мешает понять характер соотношения части и целого. Мы видим, что родовой структурой, или целым, является полная система, каждый звук которой приравнивается к струне²³ и соответствует определенному буквенному знаку.

¹⁷ Ниже по тексту рисунки, представляющие теорию Птолемея приведены по изданию — см. *Клавдий Птолемей: Гармоника в трех книгах. Порфирий. Комментарий к «Гармонике» Птолемея / Изд. подгот. В. Г. Цыпин. М., 2013, далее — Клавдий Птолемей: Гармоника в трех книгах.*

¹⁸ В переводе Е. В. Герцмана — «совершенная система» — см. *Е. В. Герцман. Античное музыкальное мышление. Л., 1986. С. 29, далее — Е. В. Герцман. Античное музыкальное мышление.*

¹⁹ Полную систему также называли «неизменной» (ἀμετάβολον) на том основании, что она представляла звукоряд конкретного лада.

²⁰ Там же. С. 415.

²¹ *Düring I. Ptolemaios und Porphyrios über die Musik. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1934.*

²² *Клавдий Птолемей: Гармоника в трех книгах. С. 204.*

²³ В данном случае речь идет о пятнадцатиструнном каноне (κανών πεντεκαίδεκάχορδος).



Рис. 1. Постоянные (ἑστῶτες φθόγγοι) и подвижные звуки (κινούμενοι φθόγγοι) в полной системе Птолемея

Полная неизменная разделенная система

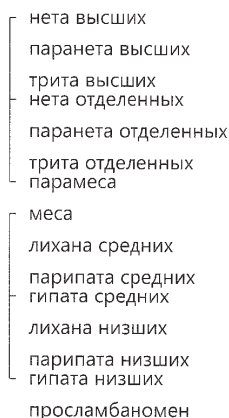


Рис. 2. Полная неизменная разделенная система Птолемея

Кроме того он имеет собственное название по функции (см. рис. 2). Из полной системы извлекаются единицы, основной из которых является тетракорд (тетράχορδον), дословно «четыре струны»²⁴. Тетракорд, или тетракордный род, согласно иерархической парадигме в свою очередь становится родовой структурой для низших единиц на иерархической лестнице, в частности, для интервала (διάστημα)²⁵. Таким образом, части всегда предстают как нечто меньшее относительно целого.

Постоянные звуки маркируют границы четырех тетракордов в интервале кварты. Сами тетракорды различаются по противоположениям, например, тетракорд низших (τὸν ὑλάτων), средних (τὸν μέσων), отделенных (τὸν διεξευγμένων) и высших (τὸν ὑπερβολαίων). В зависимости от способа их связи и положения разделительных тонов вся система определяется как полная неизменная разделенная (см. рис. 2), или соединенная система (см. рис. б).

²⁴ В. Г. Цыпин переводит как «четырёхструние» — см. *Клавдий Птолемей: Гармоника* в трех книгах. С. 427. Цыпин разъясняет тетракорд как «фрагмент (раздел, часть) полной системы в объеме кварты, ограниченной звуками, остающимися неизменными при смене родов мелоса» — там же.

²⁵ Отношение двух звуков, соответствующее отношению двух чисел. Например, звуки в интервале октавы соответствует выражению 1:2, квинта — отношению 2:3, кварта — 3:4, тон — 8:9 и т. д.

Порфирий, комментируя Птолемея говорит:

В этой двухоктавной неизменной системе, сложенной из четырех тетрахордов и двух разделительных тонов, нижнего и верхнего, постоянных звуков оказывается семь: просламбаномен, гипата низших, гипата средних, меса, парамеса, нета отделенных и нета высших, которая, как он говорит, в некотором смысле тождественна просламбаномену, потому что она всегда остается неподвижной и постоянной, как и просламбаномен. Остальные же звуки, когда функции приводятся к иному положению, уже не соответствуют прежним местам. Отсюда же он выводит и виды октавы...²⁶



Рис. 3. Семь видов октав.
(Схема В. Г. Цыпина)

Виды октав (τό διά παβών)²⁷ изображены на следующей схеме (см. рис. 3). Они охватывают два тетрахорда и разделительный тон, расположение которого возможно как внизу, так и в середине и верхней части звукоряда.

В зависимости от того, где находится разделительный тон, формируется октавный лад (τόνος)²⁸, имеющий собственное название²⁹. Другими словами, каждый из семи

видов октавы, соответствующий определенному положению полной системы, является ладом и становится основанием для мелодии (см. рис. 4)³⁰.

Обратим внимание, что извлечение октавных звукорядов из полной системы никак не связано с ее трансформацией, точно так же, как и изъятие неповторяющихся видов кварты (см. рис. 5) и квинты (см. рис. 6) не связано с изменениями в структуре целого.

²⁶ Клавдий Птолемей: Гармоника в трех книгах. С. 214.

²⁷ Буквально «через все» — там же, с. 420.

²⁸ Буквально «натяжение», «напряжение».

²⁹ В общей сложности их семь: миксолидийский, лидийский, фригийский, дорийский, гиполидийский, гиподорийский и гипофригийский.

³⁰ На рис. 4 следует различать названия звуков (= струн) по функции (в левом столбце) и по положению, что видно по нисходящему движению разделительного тона, образующегося между парамесой и месой.

Точно так же и каждая единица в иерархически организованной структуре сохраняет свою автономность внутри целого, благодаря разьединенному и соединенному способам связи, что особенно примечательно, когда осуществляется переход, или метабола (μεταβολή)³¹, из одного лада в другой.

НЕТА	п.м.	т.	п.н.	н.	т.в.	п.н.в.	н.в.
ПАРАНЕТА	м.	п.м.	т.	п.н.	н.	т.в.	п.н.в.
ТРИТА	л.	м.	п.м.	т.	п.н.	н.	т.в.
ПАРАМЕСА	п.и.	л.	м.	п.м.	т.	п.н.	н.
МЕСА	г.	п.и.	л.	м.	п.м.	т.	п.н.
ЛИХАНА	л.н.	г.	п.и.	л.	м.	п.м.	т.
ПАРИПАТА	п.и.н.	л.н.	г.	п.и.	л.	м.	п.м.
ГИПАТА	г.н.	п.и.н.	л.н.	г.	п.и.	л.	м.
	миксолидийский	лидийский	фригийский	дорийский	гиполидийский	гипофригийский	гиподорийский

Рис. 4. Древнегреческие лады. (Схема В. Г. Цыпина)



Рис. 5. Три неповторяющихся вида кварты. (Схема В. Г. Цыпина)

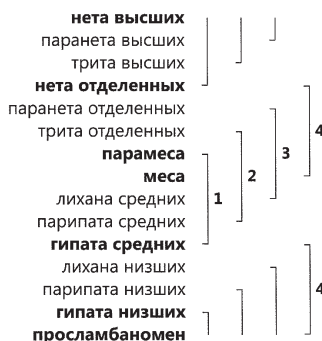


Рис. 6. Четыре неповторяющихся вида квинты. (Схема В. Г. Цыпина)

Здесь мы подошли к самому любопытному фрагменту теории Птолемея — тому, как осуществляется метабола. Она бывает двух видов, и первая из них — метабола по роду — происходит в пределах полной неизменной системы (см. рис. 1), потому что благодаря подвижным звукам, расположенным между постоянными, одни тетрахорды можно настроить в энгармонике, а другие — в хроматике или диатонике³². Оставаясь в пределах целого, части в таком случае

³¹ Буквально, «смена», «поворот».

³² Энгармоника, хроматика и диатоника — виды тетрахордного рода в пределах кварты, отличающиеся друг от друга интервальным составом. Например,

принимают различный облик, так сказать, наполняются различным «содержанием» именно благодаря изменяющимся элементам системы.

Совершенно иная ситуация возникает при втором виде метаболы — при переходе «по ладу», или из одного лада в другой, когда сохранение неизменной разделенной системы (см. *рис. 2*) становится невозможным и целое неизбежно разрушается. Любопытно, как античное теоретическое мышление решило эту проблему? Выход был найден через конструктивное понятие соединенной системы (σύνθετα συνήμμενον), которая должна была выполнять функцию целого для объединяемых пар ладов, например, дорийского и миксолидийского (см. *рис. 6б*) и т. д.

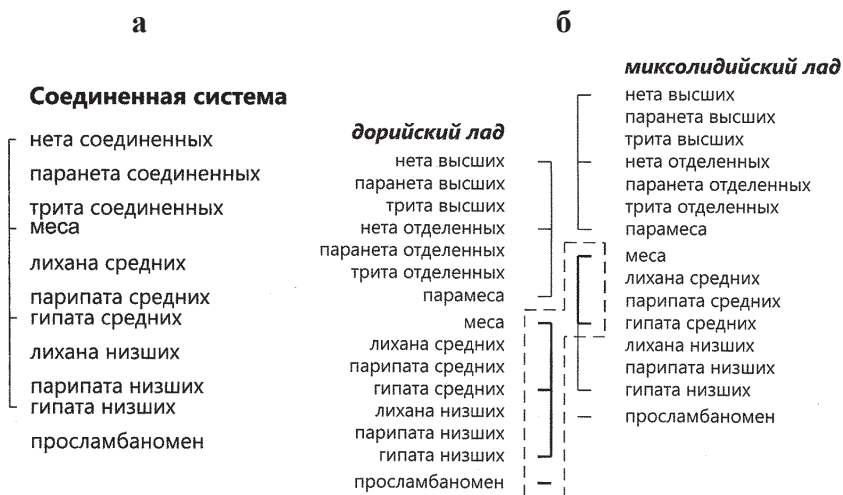


Рис. 6а, б. Соединенная система.
(Схемы В. Г. Цыпина)

энармоника выражается числовыми пропорциями — 4:5 23:24 45:46, хроматика мягкая — 5:6 14:15 27:28, напряженная — 6:7 11:12 21:22, диатоника мягкая — 7:8 9:10 20:21, мягко-напряженная — 8:9 7:8 27:28, напряженная — 9:10 8:9 15:16. Особенностью энармонического и хроматического родов является т. н. «пикнон», когда два взятых вместе отношения меньше, чем одно третье (23:24 и 45:46 меньше, чем 4:5); напротив, особенностью диатонического — «апикнон», когда ни одно из трех отношений не больше вместе взятых двух других (7:8 больше, чем соединение 9:10 и 20:21 и т. д.).

Другими словами, необходимость сохранения иерархической парадигмы как гаранта гармонии и порядка в мире звуков становится самой главной задачей и главным мотивом для появления теоретических концептов. На практике она решается переходом при наличии одного общего звука между соединяемыми ладами и значительно облегчается при наличии нескольких звуков, способствующих переходу между частями единого целого — соединенной системы³³.

Теория Птолемея завораживает своей простотой и стройностью. Обоснованная им грамматика музыкального языка станет не только достоянием греко-византийского мира, но и мусульманского, а крайугольные положения его взгляда на организацию звукового пространства будут повторяться в самых разных вариантах на уровне усвоенного научного метода обращения со звуковыми реалиями.

Таким образом, четыре вышеназванных принципа соотношения части и целого можно проследить на материале самых разных звуковысотных грамматик, одна из которых принадлежит Боэцию (ок. 480 — ок. 525).

Боэций

Римский философ, государственный деятель и христианский богослов³⁴ — Боэций, чьей целью было приведение к единству древнегреческой философии Платона, Аристотеля и неоплатоников,

³³ В. Г. Цыпин так разъясняет этот вид метаболы: «...мелодия, поднимаясь по звукам, к примеру, дорийского лада, доходит до его меси (разделительного тона. — *Г. III*), после чего идет на парамесу и, далее, не на тетрахорд отделенных, а на тетрахорд средних другого — миксолидийского — лада. Его гипата средних подменяет собой дорийскую парамесу, перипата средних — триту отделенных и т. д., т. е. мелодия спускается ровно на тон, а все ожидаемые квинтовые отношения с тетрахордом средних дорийского лада заменяются на квартовые. В результате слух сталкивается со звукоординарной аномалией и, испытав замешательство, постепенно адаптируется к условиям нового лада» — *Клавдий Птолемей*: Гармоника в трех книгах. С. 419.

³⁴ Аниций Манлий Торкват Северин Боэций происходил из знатного римского рода Анициев, рано осиротел и был усыновлен Квинтом Симмахом (в разное время консул, глава сената и префект Рима); учился предположительно в одном из трех городов (Александрия, Рим, Равенна), женился на дочери Симмаха, сделав блестящую карьеру (принципс римского сената, первый министр королевства при Теодорихе); предположительно в 523/524 гг. обвинен в государственной измене и приговорен к смерти — *Боэций* // Новая философская энциклопедия // URL: <http://iph.ras.ru/elib/0470.html//20.10.2013>.

а в функции богослова — перенесение на латинскую почву тонких различий «греческого богословия (никейского и халкидонского) в учениях о Троице и об ипостаси и природах Христа»³⁵, известен также как автор *Institutio musica* «Основ музыки»³⁶. Принципиальная для христианской культуры дихотомическая соотнесенность светского и религиозного знаний, их комплементарность обусловила тот факт, что античная музыкальная мысль в обобщении Боэция осталась прежней; в его опусе не обсуждается иная — христианская картина мира, которая могла бы повлиять на основные положения древнегреческой теории, или изменить язык описания о музыкальной грамматике в ее частностях. Исследователи «Основ»³⁷ Боэция, объявляя его компилятором³⁸, в один голос утверждают, что Птолемей, Никомах из Герасы (1-я пол. 2 в. н. э.)³⁹, Марк Туллий Цицерон (106—43 до н. э.), Архит (ок. 435 — после 360 до н. э.), Платон (427—347 до н. э.), Филолай (ок. 470 — после 400 до н. э.)⁴⁰ и Пифагор (ок. 570 до н. э. — ок. 497)⁴¹

³⁵ *Боэций* // Новая философская энциклопедия // URL: <http://iph.ras.ru/elib/0470.html//20.10.2013>.

³⁶ *Боэций А. М. С. Основы музыки* / Подгот. текста, пер. и коммент. С. Н. Лебедева. М., 2012, далее — *Боэций А. М. С. Основы музыки*.

³⁷ Здесь и далее «Основы» вместо «Основы музыки».

³⁸ Первый русский исследователь и переводчик данного трактата — Е. В. Герцман заключает: «Становится ясно, что текст Боэция — свободный парафраз на “тему” Птолемея. Причем это парафраз сменяется длительной импровизацией по поводу положительных и отрицательных сторон рационального и иррационального методов познания в сопоставлении которых римский автор освещает даже мельчайшие детали, не зафиксированные Птолемеем» — *Герцман Е. В. Музыкальная Боэциана*. СПб., 1995. С. 124, далее — *Герцман Е. В. Музыкальная Боэциана*.

³⁹ Боэций пересказывает его «Арифметику».

⁴⁰ Теория этого представителя пифагорейцев используется в 5—8 главах Третьей книги для доказательства «истинной половины тона», которую трактата Боэция искренне отстаивал, вычисляя микроинтервалы (*диеса* малая, или отношение 128:125; *диеса* большая, или отношение 648:625; *схизма*, или отношение 32805:32768; *диасхизма*, или отношение 2048:2025).

⁴¹ Именуются в виду «историко-мифологические экскурсы» — выражение С. Н. Лебедева, которым он характеризует фрагменты трактата Боэция об открытии Пифагором числовых оснований музыки и «рост объема звуковысотной “материи” греческой музыки — от тетрахорда до двухоктавной полной системы» — *Боэций А. М. С. Основы музыки*. С. xiv. Второе положение о росте объема звуковысотной материи, на мой взгляд, дискуссионное, так как полная система *артиоги* предполагалась для описания структурных единиц от звука до самой же полной системы, другими словами, теоретическая мысль разворачивалась по схеме: от целого — через описание частей — к целому.

были его непрекаемыми авторитетами, включая Аристотеля (384 — октябрь 322 до н. э.), на которого нет прямых ссылок, и «авторитетного оппонента» — Аристоксена из Тарента (ок. 370—300)⁴².

Между тем Боэций привносит изменения в установленную его предшественниками структуру изложения теоретических вопросов⁴³, — создает пятичастный план развертывания теоретических положений, опуская такую важную для нас с точки зрения поставленной проблематики тематическую область, как метабола, о которой говорилось выше, но заостряя внимание на новых элементах — историографии, нотации⁴⁴ и монохорде⁴⁵.

Исследуя «Основы», можно заключить, что иерархическая парадигма соотношения части и целого была представлена автором в тех же самых ясных графических схемах, что и у Птолемея, хотя сравнение дает возможность говорить о своеобразных акцентах, составленных Боэцием. Например, когда он говорит о видах консонансов, или благозвучных интервалов, то предлагает читателю схему полной системы, в которой выделяет подвижные звуки (см. *рис. 7* и ср. *рис. 1*):

Сейчас нужно объяснить [положение] о видах первых консонансов. Первые консонансы — это октава, квинта [и] кварта. Вид

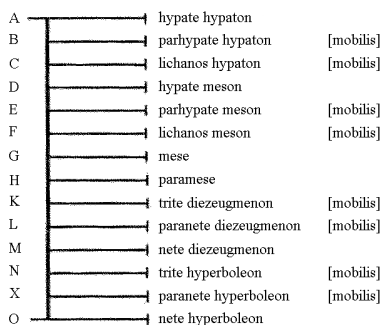


Рис. 7. Подвижные звуки в полной системе Боэция⁴⁶

⁴² Там же. С. xii—xiii; *Герман Е. В.* Музыкальная Боэциана. С. 103.

⁴³ Обычно они сохраняли семичастный порядок изложения: о звуке, об интервалах, о родах, о звукорядах («системах»), о «тонах» (в пер. С. Н. Лебедева «о ладах»), о метаболах и мелопомее.

⁴⁴ Эта тематическая область предположительно написана им на основе книги Алия, друга Ямвлиха (не позже 280, вероятно в 245 — ок. 325).

⁴⁵ Напомню, что этот инструмент с античных времен являлся основанием для точного исчисления звука и измерения интервалов; деление струны, выраженное сверхчастичным (2:3, 3:4, 4:5 и т. д.), кратным (1:2, 1:3, 1:4 и т. д.), сверхчастичным (3:8) и прочими типами числовых отношений, являлось доказательством возможности рационального постижения звуковой информации.

⁴⁶ Здесь и далее рисунки приводятся по изд. *Боэций А. М. С.* Основы музыки.

же — это некая позиция, получающая особую форму [консонанса] в каждом роде и установленная границами, создающими консонанс каждой пропорции, например, в диатоническом роде⁴⁷.

Кроме того, Бозций вносит тонкости в описание функций звуков, разделяя их на «полностью постоянные» (*totum mobiles*) и «полностью подвижные» (*totum immobiles*) звуки и противопоставляя им «не полностью постоянные»⁴⁸ (*nec in totum mobiles*) и «не полностью подвижные» (*nec in totum immobiles*) звуки на том основании, что первые — полностью постоянные и подвижные — сохраняют свой статус в каждом из трех тетрахордных родов (см. *рис. 8*) — хроматическом (*chromaticum*), диатоническом (*diatonum*) и энгармоническом (*enarmonium*), а вторые — меняются, как правило, в одном из них.



Рис. 8. Тетрахордные роды в теории Бозция⁴⁹

Величайшая заслуга Бозция состояла в том, что он подробным образом, пусть с оттенком субъективности, описал все расхождения между Аристоксеном, Архитом и Птолемеем относительно их взглядов на внутреннее деление тетрахордов, одновременно отстаивая свое собственное намерение разделить его ровно пополам.

Многочисленные рисунки, сопровождающие его размышления, свидетельствуют о том, что части целого всегда имеют общую границу. Например, интервал октавы — это часть полной системы, что несомненно отражается и на ее визуальном воплощении (см. *рис. 9а*); одновременно с этим октава является целым для интервалов меньшего объема (см. *рис. 9б*).

Эти интервалы — квинта и кварта — не только изображаются как части целого (см. *рис. 9б*), но и как самостоятельные, автономные части (см. *рис. 10а, б*), что весьма показательно для иерархической системы организации грамматических единиц, когда часть, выведенная

⁴⁷ Герцман Е. В. Музыкальная Бозциана. С. 403.

⁴⁸ Термин приводится по переводу Е. В. Герцмана и представляется более предпочтительным, нежели альтернативный «вполне постоянные» С. Н. Лебедева.

⁴⁹ Здесь и далее в разделе рисунки даны по изд.: Бозций А. М. С. Основы музыки.

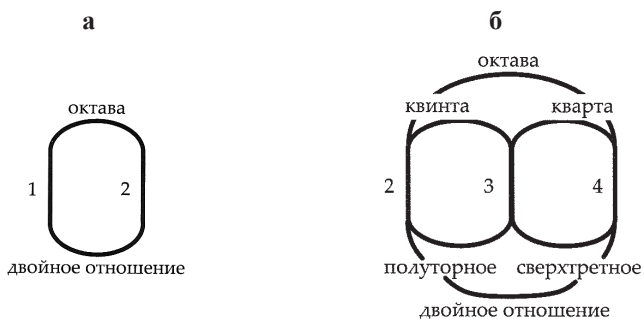


Рис. 9а, б. Интервал октавы как часть (а) и целое (б)

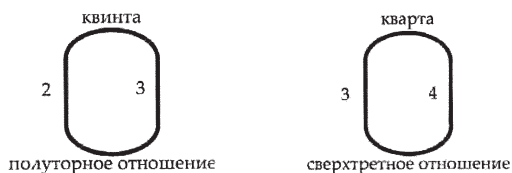


Рис. 10а, б. Интервалы кварты и квинты как части целого

из целого, становится основанием для мелодического высказывания. В каждой из указанных позиций языковые единицы сохраняют свою комплементарность.

Наконец, Боэций подарил нам относительно целостное изображение иерархически организованной системы единиц музыкального языка (см. рис. 11)⁵⁰.

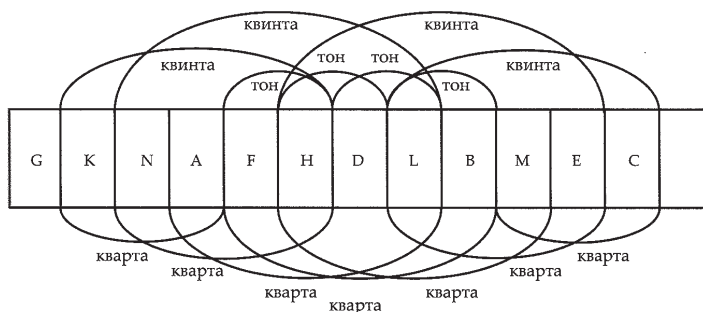


Рис. 11. Иерархическая система единиц музыкального языка

⁵⁰ Спустя столетия в своем трансформированном виде оно появится на страницах персидских трактатов о музыке — об этом см. Раздел «Сафи ад-Дин аль-Урмави».

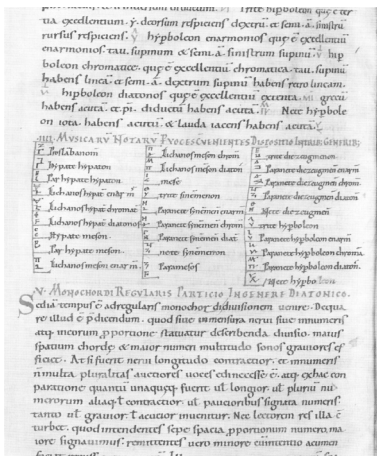


Рис. 12. Боэций. Фрагмент из «Основ музыки». Оттиск MS. Clm 18480, f. 197 v., Bayerische Staatsbibliothek

вертикальной «расчески» с ее пятнадцатью звуками, поделенными на три зоны — верхнюю, среднюю и нижнюю — когда основной единицей остается тетрахордный род с его «опоясывающим» ограничением ладового пространства и двумя типами связи (см. рис. 12):

- а) «по соединению», когда верхний звук нижнего тетрахорда является нижним звуком верхнего (таковы связи тетрахордов «нижних» и «средних», «средних» и «соединенных», «разделенных»⁵⁵ и «верхних»);
- б) «по разделению», когда верхний звук нижнего тетрахорда и нижний звук верхнего отстоят друг от друга на расстоянии одного тона (этот тип связи представлен соединением тетрахордов «средних» и «разделенных»⁵⁶).

⁵¹ Речь идет о пифагорейской комме в числовом отношении 52:53, которое было больше Дидимовой коммы 80:81, но меньше пифагорейской лиммы или пифагорейской малой секунды 24:25.

⁵² Цент (лат. *centum* — «сто») — безразмерная логарифмическая единица отношения двух частот или значений границ музыкального интервала, иными словами — сотая доля полутона равномерно темперированного строя.

⁵³ Боэций А. М. С. Основы музыки. С. 147.

⁵⁴ Боэций А. М. С. Основы музыки. С. 312.

⁵⁵ В переводах В. Г. Цыпина — «отделенных».

⁵⁶ Герцман Е. В. Античное музыкальное мышление. С. 37—38.

На этом рисунке показан расчет микроинтервала коммы, который выражается числовым отношением 531441/524288⁵¹, то есть имеет 23,5 цента⁵², и доказательством того, что «весь интервал MN меньше, чем квинта»⁵³, другими словами, «интервал $h - ges^1$ (MN) меньше интервала квинты $h - fis^1$ (на схеме Боэция не показана) на комму $ges^1 - fis^1$ »⁵⁴.

Таким образом, рассмотренные определенных деталей общей теоретической системы Боэция лишний раз убеждает в том, что он мыслит в соответствии с древнегреческой традицией, сохраняя за звукорядом полной системы его традиционное изображение в виде

Все это позволяет сделать вывод о том, что целое в музыкальной грамматике Боэция равно сумме четырех тетрахордов, организованных внутри таким образом, что каждый из них сохраняет автономное положение и при выводе из целого не меняет структуры, являясь, как уже говорилось выше, основанием для возникновения мелодии. Важно, что при уменьшении объема полной системы она не перестает оставаться суммой своих частей и на этом основании является богаче них, следовательно, — не перестает оставаться целым по определению.

Теория музыки арабо-мусульманской культуры

Такое понимание соотношения части и целого позднее было усвоено арабо-мусульманской философской мыслью, в первую очередь, по причине органичного соответствия иерархической парадигмы музыкальным реалиям этой культуры. Кроме того, этому способствовало широко развернувшееся движение по переводу античной философии⁵⁷, способствовавшему распространению аристотелизма⁵⁸ и возникновению жанра *рисāla fī-l-mūsīqā* «трактата о музыке».

Зарождение этого жанра можно связать с теоретическими трудами аль-Халили ибн Ахмада (ум. ок. 791), известного филолога из Басры⁵⁹; основы — с именем Абу Йусуфа Йакуба аль-Кинди (ум. между 860/879); эволюцию — с арабскими и персидскими энциклопедическими трудами, включавшими разделы по музыке как части математического знания (Ибн Сина, 980—1037; Шамс ад-Дин Мухаммад Амули, XIII—XIV вв. и др.); а расцвет — с систематическим появлением трактатов о музыке как самостоятельных сочинений, обнаруживающих методологию исследования музыкальных явлений, характерную для собственно арабо-мусульманской культуры (Сафи ад-Дин

⁵⁷ Речь идет о периоде правления халифа аль-Мамуна (813—833), основавшего в Багдаде *dār al-ḥikma* «Дом мудрости» — переводческий центр с обсерваторией и богатейшей библиотекой.

⁵⁸ Напомню, что на территории Ирана аристотелизм распространялся еще до включения последнего в состав арабского халифата. Представители эдесской школы и афинской школ после их закрытия императорами Зеноном (474—491) и Юстинианом (527—565) нашли пристанище у Сасанидов, переместившись в Гундешапур и Райшахр, где были созданы академия с тремя факультетами (медицинский, астрономии, математики) и школа медицины, астрономии и логики.

⁵⁹ Речь идет о *Kitāb an-naḡam* «Книге о мелодиях» и *Kitāb al-'īqa* «Книге о ритмических длительностях», не сохранившихся до наших дней.

аль-Урмави, ум. 1294 и др.) после длительного стояния на позиции арабоязычного перипатетизма⁶⁰.

Таким образом, продолжим рассмотрение иерархической парадигмы соотношения части и целого уже в пространстве арабо-мусульманской классической теории музыки в связи с фигурой Абу Насра Мухаммада аль-Фараби (870—950)⁶¹ — первого автора, разработавшего звуковысотную грамматику музыкального языка в виде стройной логической системы, — выдающегося мыслителя, прозванного в арабо-мусульманском мире «вторым учителем» после Аристотеля.

Абу Наср Мухаммад ал-Фараби

Является ли теория музыки аль-Фараби столь же изолированной от всего остального наследия ученого, как мы видели это в случае с Боэцием? Известно, что смысловое «тело» арабо-мусульманской культуры выстраивается по иным силовым линиям смыслополагания и дихотомическое разделение знания на «светское» и «религиозное» не является ее характеризующей чертой. Вопрос — к какому из них можно отнести арабо-мусульманскую философию, столь же бессмыслен по отношению к философии, сколь и теории музыки — ее неотъемлемой части⁶². За отношением «части» и «целого» здесь всегда стоит парадигма «Бог — мир»⁶³, а механизмы реализации этого отношения обнаруживаются как универсальные для Текста классической арабо-мусульманской культуры.

В контексте сказанного выше необходимо помнить о том, что иерархическая парадигма соотношения части и целого для арабо-мусульманского мира является только одним из возможных решений — она не исчерпывает многообразия музыкальных явлений.

⁶⁰ Исследование эволюции жанра *risāla fī-l-mūsīqā* дает основание выделить два этапа: 1) классический период — с IX по XV в. и 2) постклассический период с XVI по XIX в.

⁶¹ Полное имя — Абу Наср Мухаммад бин Тархан бин Авзалаг (Узлуг?) ал-Фараби.

⁶² Такого рода вопрошание оборачивается методологическим конфузом, особенно в области классификации источников, неоправданно выстраиваемых по дихотомической схеме «*musica speculativa* — *musica practica*», органичной для западноевропейской культуры.

⁶³ Исследование показывает, что ни один из жанров традиционной музыки исламского мира невозможно строго обозначить как «светский» или «религиозный».

Кроме того, вне зависимости от того, был ли какой-либо автор сочинений о музыке известным философом или нет, его рассуждения всегда встраивались в определенную философскую систему и управлялись ее фундаментальными категориями. С этой точки зрения аль-Фараби целиком и полностью принадлежит арабоязычному перипатетизму.

Автор фундаментальных трактатов о музыке⁶⁴, в том числе *Kitāb al-mūsīqā al-kabīr* «Большая книга о музыке»⁶⁵, чей объем не удалось превзойти ни одному из его последователей, аль-Фараби использовал «рационально-логический, дедуктивный принцип исследования музыки»⁶⁶. Методологические основания его трудов в своих ключевых характеристиках не противоречили ни античной теории музыки, ни музыкальной традиции Хорасана, знатоком и исполнителем которой он являлся, породив множество легенд на эту тему⁶⁷. Свои теоретические умозаключения аль-Фараби выражал посредством арабского алфавита, скреплявшего графическое начертание определенной арабской буквы с высотным положением каждого звука полной системы (см. рис. 13).

c	d	e	F	g	a	h	c ¹	d ¹	e ¹	f ¹	g ¹	a ¹	h ¹	c ²
آ	دج	د	خ	ز	ح	ط	ي	ك	ل	م	ن	س	ع	ف
ا	ج	د	ه	ز	ح	ط	ي	ك	ل	م	ن	س	ع	ف

Рис. 13. Буквенная система для обозначения тонов полной системы.
(Схема С. Даукеевой)

⁶⁴ *Abu Nasr Al-Fārābī*. *Kitāb al-mūsīqā l-kabīr*. Edited by Ghāttas ' Abd al-Malik Khashaba. Cairo: Dār al-Kātib al-'Arabī-li-l-Tibā ' a wa-l-Nashr, 1967; *Kitāb al-mūsīqā al-kabīr* = Grand Book of Music. Reproduced from MS 953 Köprülü Kütüphanesi, Istanbul. Edited by Eckhard Neubauer. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1998; *Ihsā 'al-'ulūm*. Edited by 'Alī Bū Mulaḥḥam. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1996.

⁶⁵ Трактат имеет введение, две части, три раздела и восемь глав, тем не менее перевод одного только содержания этой книги на русский язык занимает более десяти страниц текста — см. *Даукеева С.* Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. Алматы, 2002. С. 247—259.

⁶⁶ *Даукеева*, Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. С. 66.

⁶⁷ По свидетельству Ибн Абу Усайбийя (1194—1270), Абу Наср Мухаммад, родившийся в местечке Фараб на земле Хорасана в семье персидского военачальника, провел там почти сорок лет, прежде чем перебрался в Багдад, а оттуда в Дамаск, где и был похоронен — там же, с. 136.

Субстанциальный взгляд на природу музыки (*мӯсӣқӣ*) выразился в его понимании мелодии (*лахн*) как «вещи», наделенной атрибутами времени, движения, места, а следование аналитическому методу, подробно рассмотренному на примере античной музыкальной мысли, — в обосновании полной (совершенной) системы (*джам' к̄амил*) и тетрахордного рода (*джинс*) в его трех уже известных нам позициях, в разъяснении перехода (*интиқāl*) из одной мелодии в другую и обосновании потенциально охватывающей системы (*джамā'а тухīt би-қува*), позволяющей при переходе сохранить иерархически обусловленную систему единиц музыкального языка (см. *рис. 14*).

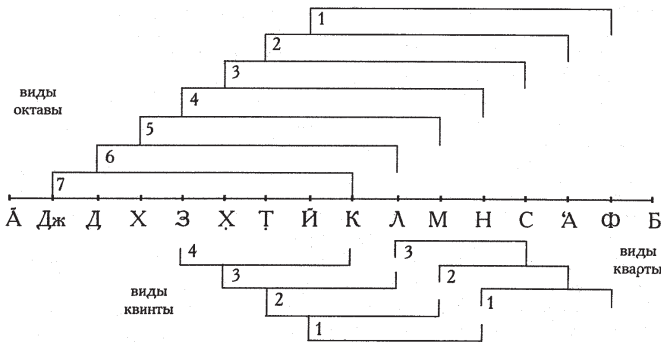


Рис. 14. Аль-Фараби. Иерархическая система единиц музыкального языка в теории. Вариант 1

Другими словами, можно с полным правом говорить об античном методе исследования, который в то же время не переводит аль-Фараби в разряд греческих апологетов. Предлагаемые им практические решения звуковысотной грамматики по части микрохроматики были в высшей степени обусловлены неравномерно темперированным строем струнных щипковых и плекторных инструментов — хорасанского и багдадского танбура, а также уда, то есть его собственной традицией и соответствующим ей слуховым опытом. Сказанное вместе с тем не отменяет иерархическую парадигму и того, что каждая из единиц таксономического ряда (полная система, тетрахорды, интервалы, звук), включая саму полную систему, которая, предположительно, точно так же могла быть извлечена из бесконечности, является результатом выведения меньшей части из большей.

Ниже я привожу еще один рисунок (см. *рис. 15*) вместе с комментарием самого аль-Фараби:

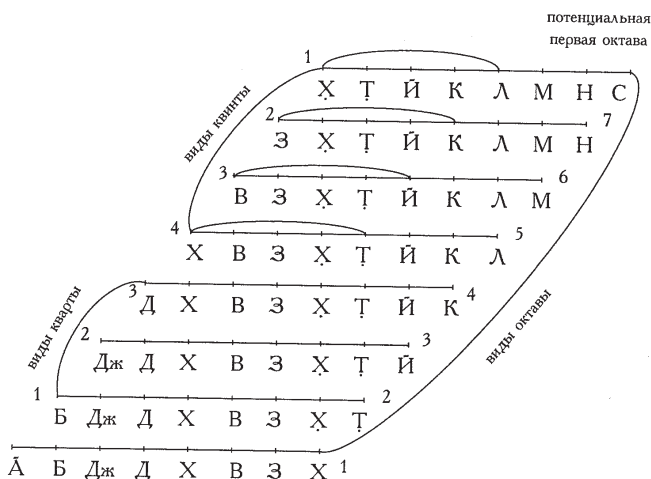


Рис. 15. Аль-Фараби. Иерархическая система единиц музыкального языка в теории. Вариант 2

В этой схеме содержатся виды октав, кварт и квинт, и это освобождает нас от [приведения] отдельной схемы для каждого из этих [интервалов]. Крайние [звуки] этих видов, с какой бы из двух сторон они ни брались, представляют собой основы мелодий, а совокупность звуков, расположенных между ними в восходящей или нисходящей [последовательности], есть основания мелодий в этом виде⁶⁸

Более детальное рассмотрение показывает, что перед нами семь видов октавных звукорядов (ср. *рис. 4*), извлекаемых по тому же принципу, что и в теории Птолемея. И здесь важное значение получает характеристика звуковых функций: выделение двух краев (*тарафайн*) звуковой структуры, одновременно обозначаемых как основы, или начала (*мабādī*)⁶⁹ мелодий и их оснований (*мабānī*). В первом случае речь идет о начальном тоне мелодии, который

⁶⁸ Аль-Фараби. Большая книга музыки (перевод фрагментов) [перевод названия С. Даукеевой. — Г. Ш.]. С. Даукеева Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби. Алматы, 2000. С. 224, далее — Аль-Фараби. Большая книга музыки.

⁶⁹ Более точный перевод — «начала».

одновременно выполняет функцию перехода из одного лада (*лахн*) в другой⁷⁰, тогда как основания мелодий — это «необходимые звуки, из которых они сочиняются» и таковых «в октаве семь, в квинте четыре, в кварте три...»⁷¹.

Важно, что аль-Фараби рассматривает края звуковой структуры как границы, за пределами которой разрушается ладовая плоскость. Между краями кварты формируется тетрахорд, тогда как слитное соединение тетрахорда и тона формирует пентахорд, а слитное соединение двух тетрахордов и тона приводит к октавному звукоряду (*джам'*). Но не менее важно и то, что за тетрахордом как осознанной ладовой плоскостью стоят вполне конкретные представления аль-Фараби о времени и движении:

... время присуще движению, к тому же оба они — время и движение — взаимосвязаны и неотделимы друг от друга⁷².

Это значит, что движение по тонам тетрахорда темпорально и представляет линейно-континуальную процессуальность как действие, приводящее к освоению времени: оно формирует иерархически обусловленную мелодическую линию в пределах опоясывающей, замкнутой границы. Сказанное выше имеет прямое отношение к особенностям протекания музыкальной речи на основе функции краев тетрахорда как «рамки», или опорных тонов мелодического высказывания. Выходит, что необыкновенно точная характеристика, данная Е. М. Герцманом тетрахорду как единице музыкального языка, вовсе не ограничивается Античностью⁷³:

... крайние тоны тетрахорда функционировали как своеобразные колонны «ладового ордера» (по аналогии с античными архитектурными ордерами), как некие «геракловы столбы», поддерживающие всю внутреннюю конструкцию тетрахорда. Между ними существовала осознанная ладовая плоскость... Выход за рамки был равносильен попаданию в иной звуковой мир, в котором прекращались выявленные связи⁷⁴.

⁷⁰ Термин *лахн* в теории аль-Фараби бифункционален, поэтому указывает на «лад» и на «мелодию» в зависимости от контекста.

⁷¹ *Аль-Фараби*. Большая книга музыки. С. 222.

⁷² *Аль-Фараби*. Большая книга музыки (перевод фрагментов). С. 157.

⁷³ Я приводила в пример эти слова в своих работах, и обращаюсь к ним еще раз — так тонко передана в них суть рассматриваемого вопроса.

⁷⁴ *Герцман Е. М.* Античное музыкальное мышление. С. 54.

Идентичная показанной выше организация ладовой «плоскости» обнаруживается не только в теории выдающегося философа и музыканта Абу Насра Мухаммада аль-Фараби, но и в описании языковых единиц трактата о музыке анонимного автора начала XIV в., — одного из первых трактатов о музыке на персидском языке, чье авторство долгое время приписывалось Мухаммаду Нишапури⁷⁵ — известному мастеру хорасанской музыкальной традиции XIII в.

Заключение

Иерархическая организация музыкального языка актуализирует вопрос о субстанциальном типе музыкального мышления, предполагающем:

- a. таксономический ряд единиц от большего к меньшему, что становится решающим при разворачивании музыкальной речи;
- b. такое течение в реальном физическом времени звуковой последовательности (процессуальности), при котором последняя разворачивается по пути синтеза (поглощения) меньших единиц в большие и возникает иерархически обусловленная мелодическая линия;
- c. механизм поглощения, при котором меньшее остается узнаваемым, ясно-различимым и автономным внутри большего, я определяю как действие на том основании, что данная логика организации звукового пространства порождает плотную череду событий, формируя внутреннее музыкальное время;
- d. поскольку музыкальное время осознается «только в присутствии событий»⁷⁶, мотивно-тематическая работа, связан-

⁷⁵ Трактат о музыке Мухаммада бин Махмуда бин Мухаммада Нишапури, очевидно, в свое время был широко известен и даже выполнял функцию практического руководства, по которому обучались игре на струнном музыкальном инструменте. Отчасти поэтому он дошел до нас в версиях анонимных комментаторов, создавших свои сочинения на основе этого источника, дополнив его другими необходимыми сведениями. Комментированный русский перевод двух списков трактата о музыке (список С-612 ИВР РАН и список манускрипта «Сафина-и табриси», факсимиле, 2001) см. *Шамилли Г. Б.* Философия музыки исламского мира. [М.: Языки славянской культуры; готовится к изданию].

⁷⁶ *Бендицкий А. А., Арановский М. Г.* К вопросу о моделирующей функции музыки: музыка и время // Музыка как форма интеллектуальной деятельности. М., 2007. С. 147.

ная с приемами суммирования и дробления синтаксических единиц (мотив, синтагма, фраза, сверхфразовое единство), формирует иерархически устроенную мелодическую линию (часто как тему, из которой вырастает вся музыкальная композиция);

- е. логика действия обуславливает музыкальную композицию как субстанциальное целое, исчисляемое суммой своих частей и ограниченное опоясывающей границей.

Другая, неиерархическая парадигма соотношения части и целого, основанная на принципах, обнаруживающих иные законы, опирается на логику процесса (процессуальная картина мира). Ее рассмотрению посвящена отдельная работа, подготавливаемая автором к изданию.

ПОНЯТИЯ ЕДИНОГО И МНОЖЕСТВЕННОГО В ПОЭМЕ МАХМУДА ШАБИСТАРИ «ЦВЕТНИК ТАЙНЫ»*

(А. А. Лукашев)

Единое является одним из фундаментальных понятий не только в исламской, но и в античной философии. С зарождения философской мысли, уже с досократиков¹ стало очевидно, что без решения проблемы единого, а именно, его осмысления в отношении к множественному, невозможно выстраивание целостного философского мировоззрения, а потому уже на самом раннем этапе развития классической философии были предложены различные трактовки самого единого:

Парменид, как представляется, понимает единое как мысленное (logos), а Мелисс — как материальное. Поэтому первый говорит, что оно ограничено, второй — что оно беспредельно; а Ксенофан, который раньше их (ибо говорят, что Парменид был его учеником) провозглашал единство, ничего не разъяснял и, кажется, не касался природы единого ни в том, ни в другом смысле, а, обращая свои взоры на все небо, утверждал, что единое — это бог².

Единое было основополагающим понятием также для пифагорейцев и Евклида. Неслучайно последний начинает седьмую книгу «Начал» с того, что соотносит единицу и Единое, а число объясняет как множество, составленное из единиц³ — образ весьма важный для исламской мысли как мы покажем ниже.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 13-03-00414.

¹ Корректность термина «досократики» в настоящее время является предметом научной дискуссии. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/analiz-kritiki-a-v-lebedeva-termi-na-dosokratiki-di-lsa-krantsa> (дата обращения 21.08.2011).

² Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 77.

³ Начала Евклида. Кн. VII—X / Пер. Д. Д. Мордухай-Болтовского. М.; Ленинград, 1949. С. 9.

Взгляды Платона и Аристотеля в значительной степени различаются их отношением к единому. Оба отводят ему важное место, но Платон рассматривает Единое как трансцендентную самостоятельную сущность, стоящую выше бытия в структуре универсума. Аристотель же утверждает, что единое не имеет самостоятельного существования помимо единичных вещей. Единое — вещи, сущность которых одна и не допускает деления. Единое для Аристотеля — скорее единица, мера (в этом он ближе к пифагорейцам, Евклиду), чем нечто имеющее самостоятельное существование⁴.

Плотин, следуя Платону в понимании Единого, утверждает его трансцендентный характер. Однако здесь Плотину приходится иметь дело с проблемой порождения Единым множественного мира (центральная проблема средневековой исламской философии). Он приходит к выводу о том, что Единое должно быть началом не только трансцендентным, но и имманентным миру⁵. Основатель неоплатонизма задается вопросом: «Почему из Единого — многое?» и сам же отвечает на него:

...благодаря тому, что Единое существует повсюду, что нет ни одной точки, где бы его не было. Таким образом, оно наполняет собою все. А это уже кладет начало многому, вернее — всему. Ибо если бы всюду было одно только Единое, то само Единое и было бы всем. Но так как Единое есть вместе с тем и нигде, то оно дает начало многому лишь постольку, поскольку оно само есть всюду, и многое это отлично от Единого, именно поскольку Единое есть нигде. Почему же, однако, само Единое существует не только везде, но и нигде? Потому что Единое должно существовать раньше, чем все другое. Наполняя собою и создавая все, Единое не должно быть, однако, всем тем, что оно творит⁶.

Критикуя своих предшественников за соотнесение Единого с точкой или единицей Плотин пишет:

Ему (Единому. — *А. Л.*) принадлежит бесконечно более совершенное единство, чем то, какие представляют собой точка и единица, потому что в представлении той и другой душа, абстрагируясь от величины и численной множественности, получает нечто самое меньшее и успокаивается на нем, имея нечто действительно неделимое,

⁴ Гайденок П. П. Единое // Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 375—376.

⁵ Там же. С. 376—377.

⁶ Плотин. Эннеады / Пер. Б. Ерогина. Т. 2. Киев, 1996. С. 113.

однако такое, которое имеет бытие лишь в чем-либо другом и притом в делимом, между тем, как верховное Начало не только не находится в чем-либо делимом, но и вообще ни в чем другом, и, если оно есть неделимое, то вовсе не потому, что есть нечто самое меньшее, так как, напротив, оно есть самое большее — не по величине, конечно, а по своему могуществу. Не имея величины, оно, конечно, неделимо, тем более, что существа, стоящие ниже Его, тоже суть неделимы по своим силам. Можно, пожалуй, называть Его бесконечным, но опять-таки не в смысле необозримой величины или массы, но в смысле необъятного, безмерного всемогущества, так что, если кто смог бы представить себе Дух или божество, то и они все еще были бы неизмеримо меньшими Его, ибо, если попытаться мыслить самое высшее и совершеннейшее единство, какое мы обыкновенно вносим в понятие божества, то и оно не будет вполне адекватным верховному Началу, которое, будучи самосущим и исключая из себя все акцидентальное, есть, в то же время, довлеющее себе, притом в превосходнейшей степени есть совершенно самодовлеющее, не нуждающееся ни в чем другом⁷.

Приведенное объяснение весьма важно для нас, поскольку в относительно сжатой форме эксплицирует отношение единого ко множественному, в значительной степени усвоенное исламской мыслью, также утверждавшей единство Первоначала, его невеличинность, присутствие во всем универсуме и одновременную трансцендентность миру.

Для иллюстрации этого отношения Плотин прибегает к образу центральной точки и круга (вспомним, что образ «точка-линия» в этом контексте им отвергался):

... само оно (Единое. — *А. Л.*) должно оставаться в покое, а к нему должно быть обращено все, как круг обращен к центру, из которого исходят все радиусы. Примером может служить Солнце, поскольку оно — центр по отношению к исходящему от него и зависящему от него свету (Эннеады I, 7,1, 20—28) (пер. С. В. Месяц)⁸.

В исламской философии, многое почерпнувшей из античного наследия, Единое занимает особое место не только в силу своей важности для философского дискурса вообще, но и благодаря тому, что ислам является религией строгого монотеизма. При рассмотрении единого

⁷ Плотин. Эннеады / Пер. Г. В. Малеванского. Т. 1. Киев, 1995. С. 361.

⁸ Цит. по: <http://smirnov.iph.ras.ru/win/audio/oit.mp3> (дата обращения 13.02.2014).

мусульманские авторы обращались в первую очередь к Первоначалу, основной характеристикой которого является единство. Здесь они активно пользовались достижениями античных авторов, однако, если для тех же пифагорейцев единое было тождественно единице, и математика была для них средством получения истинного знания о положении вещей, то для исламских авторов единица — образ, позволяющий наглядно говорить о метафизическом Едином. Например, Аль-Кинди применяет метафору соотношения единицы и множества чисел для иллюстрации неразрывности единства и множественности⁹. Однако далее он последовательно доказывает, что это — не истинное Единство. Последнее абсолютно трансцендентно, связано с множественным миром лишь как его Первоначало и Первопричина. Таким образом, в силу своей трансцендентности, оно не может характеризоваться через фундаментальные характеристики вещи:

Истинно единое есть нечто единое само по себе, что ни в каком отношении не является чем-то множественным, что не поддается никакому виду деления — ни само по себе, ни в отношении чего-либо другого. Истинно единое не есть ни время, ни место, ни субстрат, ни атрибут, ни целое, ни часть, ни субстанция, ни акциденция. Оно не поддается ни делению, ни разложению на множество¹⁰.

В этом он следует упомянутому выше Плотину, что не удивительно, поскольку аль-Кинди принадлежал к *фальсафе* — направлению исламской философии, занимавшемуся, в первую очередь, переводом и комментированием античных памятников. Хотя *фальсафу* иначе и называют арабским или восточным перипатетизмом, именно в вопросе о Едином арабские авторы расходятся с учением Аристотеля, считавшего, что единое не является самостоятельной сущностью, имеющей существование вне единичных вещей. В других направлениях исламской философии были предложены другие трактовки Единого, зачастую более близкие к досократическим. Это не означает, что им были неведомы достижения философии после Парменида. Причина заключалась в том, что авторы по-разному решали фундаментальную проблему исламской философии — проблему соотношения Бога и мира (обсуждавшуюся зачастую как соотношение Единого и множественного). Все они стремились к осмыслению

⁹ Аль-Кинди. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. / Пер. А. В. Сагадеева. М., 1961. С. 88.

¹⁰ Там же. С. 104.

Первоначала как абсолютного единства (ведь единство — наиболее значимая характеристика Первоначала в исламской мысли). Для большинства авторов принципиальная сложность заключалась в том, что Коран — основной текст исламской мысли, в разных местах говорит о Боге и как о трансцендентном, и как об имманентном. Исламские философы были вынуждены в своем стремлении к моделированию предельного единства Первоначала балансировать между Его трансцендентностью и имманентностью множественному миру. В итоге мы имеем набор систем философских взглядов, которые нельзя типологически свести ни к строгому пантеизму, ни к трансцендентализму, однако склонность к одному из указанных полюсов определяла существенные отличия в их философских построениях.

Даже в рамках одного направления мы зачастую не обнаруживаем единомыслия по вопросу о соотношении Единого Бога и множественного мира. Если взять суфизм — направление исламской философии, к которому принадлежал Махмуд Шабистари, то здесь также выделяются особенности трактовки соотношения Бога и мира, проистекающие из видения предельного единства в трансцендентности или имманентности. Известно высказывание одного из наиболее знаменитых средневековых суфиев — ал-Халладжа:

Точка — основа каждой линии, а вся линия — это совокупность точек. Линия не может обойтись без точки, а точка — без линии. Всякая линия, прямая или кривая, исходит именно из точки, а все, на что падает взгляд каждого из нас, это — точка, расположенная между двумя точками. Это доказательство проявления Бога во всем том, что предстает взгляду, и Его обнаружения взору во всем том, что предстает воочию. Оттого я говорю: «Что бы я ни видел, я вижу в нем Бога»¹¹.

Здесь мы видим подход, подвергнутый критике еще Плотинем за то, что единое в качестве точки, находящейся на линии, зависит от других точек линии, представляющих собой множество. Отношение «точка-линия» аналогично отношению «единица-множество чисел» и такую постановку вопроса мы уже встречали у Евклида. Аль-Халладж мог и не знать Плотина, но представление о том, что это — не истинное единство, было распространено уже и непосредственно в исламской мысли, в частности, у аль-Кинди, критиковав-

¹¹ Цит. по: *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М., 2009. С. 246—247.

шего утверждение о причастности истинно Единого множественному. Вероятно, причиной неприятия такого подхода являются специфические априорные установки средневекового автора. Каковы же были эти априорные установки?

Мансур Халладж был не столько философом, сколько мистиком, и мистическое откровение было для него более значимо, чем логические доказательства. Это, впрочем, не мешало ему пользоваться достижениями философов, о чем и свидетельствует заимствование образа линии и точки, подвергнутого критике Плотинумом.

Известность Халладжу принесли не столько его жизнь и творчество, сколько смерть: по легенде, он был казнен за слова «Я — Истина». В исламском обществе публичное отождествление себя с Богом — довольно смелый шаг, но Халладж не был единственным, кто высказывал подобные заявления. Тем не менее казнен был только он, что говорит, с одной стороны, о наличии нетеологических причин его казни, а, с другой — о том, что данное высказывание было подкреплено мотивацией, не вступавшей в сколько-либо острое противоречие с исламским мировоззрением, основанном на единобожии. Эта мотивация эксплицируется на основании приведенной выше цитаты о точке и линии как символе отношения Бога и мира. Если Бог соотносится с миром как точка с линией, Он сохраняет свое единство, но оказывается имманентен миру, будучи тождественным каждой вещи. Истиной оказывается не только сам Халладж, но и всякая вещь¹².

¹² Важно отметить, что трактовка данного образа (точка-линия), равно и знаменитого высказывания аль-Халладжа «Я — Истина» как манифестации субстанциального единства человека и Бога, не является единственной или общепринятой. Эти высказывания оставляют ряд вопросов, например, что имеется в виду под «обнаружением взору того, предстает воочию»: подразумевает ли это субстанциальное тождество Бога каждой видимой вещи или вещи видятся, воспринимаются как Бог, таковым не являясь? В истории исламской мысли имеется по меньшей мере три подхода к интерпретации отношений между человеком и Богом, выраженных аль-Халладжем как «Я — Истина», что само по себе говорит о невозможности однозначного выбора какого бы то ни было из них как аутентичного. Например, старший современник аль-Халладжа — Абу Язид аль-Бистами говорил: «в моей одежде — только Бог» (цит. по: *Ибн Араби. Избранное* / Пер. А. В. Смирнова. Т. 2. М., 2014. С. 393), указывая на субстанциальное тождество человека и Бога. Этот же подход находился под прицелом критики Ибн Таймийи. Аль-Газали говорит о том, что единение мистика с Богом — метафора. В состоянии опьянения (*сукр*) мистика кажется что он достиг единения, в то время как он остается субстанциально иным по отношению к Богу (Там же. С. 392—393). Третий вариант предлагается Ибн Араби, утверждавшим, что различие между Богом и миром невозможно нивелировать, а их единство

Таким образом, мы имеем систему взглядов, которая отводит Богу предельно высокое место в универсуме — Он оказывается тем, кто этот универсум конституирует так, что в нем не обнаруживается ничего иного Богу. Высказывание «Я — Истина» есть не утверждение равенства человека Богу, но утверждение того, что кроме Бога ничего нет.

Несколько иной подход обнаруживается у Ибн Араби. В отличие от Халладжа, Ибн Араби был философом не в меньшей степени, чем мистиком. Он, конечно, испытывал мистические состояния, в этих состояниях ему отрывалось мироустройство, но излагалось и осмыслялось его откровение в дискурсивной форме и логическое обоснование для него имело большое значение. Вместе с тем тексты Ибн Араби весьма сложны для понимания в виду их глубокого символизма: общим местом в исследованиях, посвященных ему, является указание на то, что одну его фразу можно изучать в течение года¹³. Действительно, тексты Великого Шейха весьма концептуально нагружены и требуют глубокой эрудиции в области исламских наук, не говоря уже о богатой полемике вокруг его трудов в среде ближайших учеников философа¹⁴. Не претендуя на сколько-нибудь полное изложение его взглядов, попытаемся сфокусировать внимание на наиболее значимых вопросах для настоящего исследования.

Для Ибн Араби принципиальной была идея о разделенности мира и Бога — необходимый тезис для утверждения божественной трансцендентности. Он раскрывается через термин «двойственность»

заключается в том, что они обладают одним бытием: Бог является единственным сущим благодаря самому себе, мир же получает бытие от Бога. Таким образом, бытие оказывается общим у Бога и мира при их субстанциальной разделенности (Там же. С. 394—395). Для интерпретации мы выбрали первый подход не в силу того, что считаем его более аутентичным: как отмечалось выше, у нас нет неоспоримых доказательств в пользу адекватности любой из трактовок непосредственно взглядам самого аль-Халладжа. Мы смотрим на аль-Халладжа глазами Шабистари, который апеллирует к опыту аль-Халладжа и утверждает на страницах своей поэмы «Цветник тайны» невозможность соединения (*umtixāid*) человека с Богом в силу того, что соединение предполагает двойственность, в то время как есть только единство.

¹³ Смирнов А. В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн 'Араби // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012. С. 41.

¹⁴ В частности, ат-Тилимсани, один из учеников Ибн Араби, подвергает критике утвержденность вещей до их существования. ('*Афйф ад-Дин ат-Тилимсāни*. Шарх фусӯс ал-ҳикам. Тихрāн, 1392 с.х./2013. С. 159).

(*таҫнийя*), многократно употребляемый им на страницах основных работ¹⁵. Утверждение необходимости разделенности мира и Бога, их наличия как двойцы выводится автором из довольно распространенного тезиса о том, что мир как возникшее нуждается в том, что дало ему возникнуть — в Первопричине (Боге). Соответственно, он существует не сам по себе, но через Первопричину, которая дала ему существование, и фундаментальное различие между ними заключается в том, что Первопричина (Бог) существует сам по себе, в то время как мир существует благодаря Первопричине¹⁶. Сходная идея высказывалась и в *фальсафе*, но там мир и Бог были связаны каузальностью через цепь причин, у Ибн Араби же с Богом соотносена каждая конкретная вещь (вспомним высказывание ал-Халладжа «Я — Истина»). Как же Ибн Араби решал проблему совмещения божественной трансцендентности и имманентности множественному миру?

Божественное единство не ставится им под сомнение, напротив, оно весьма важно для Великого Шейха. Имя Единственный (Ахад) соотносится им с единицей и нечетностью, в то время как мир признается составляющим ему пару, и именно в этом заключается упомянутая двойственность мира и Бога. Бог самодостаточен, существует сам по себе. Мир же существует благодаря Ему и таким образом образует пару по отношению к Его единственности. Эта пара выстроена по принципу «явное-скрытое», где мир является явным миропорядка, а Бог — скрытым¹⁷. При этом Бог как единый и единственный не может иметь субстанциальной связи с миром, но связан с ним особым отношением. Это отношение божества и реципиента его воздействия — отношение действующего к претерпевающему. Такая характеристика, однако, не исчерпывает всю сложность построений средневекового суфия. Важной частью системы его философских взглядов является представление о божественной оности (тождественной самости) совершенно трансцендентной миру и божественности (*улүхийя*) как совокупности божественных имен соотносенных с миром:

¹⁵ Смирнов А. В. Бог-и-мир и Истина Истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн ‘Араби // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012. С. 43—48.

¹⁶ Там же. С. 47—48.

¹⁷ Там же. С. 43—44.

Самость не зависит ни от чего, а значит, быть причиной она не может. А вот божественность может принимать сопряженности¹⁸.

Бог не тождественен миру, не находится внутри него, однако божественность как совокупность божественных имен соотносится со всеми вещами мира как их сущими проявлениями. Их отличие заключается в том, что первые являются утвержденными (*ṣābita*), а последние — сущими (*мавджӯда*). Это и имеется в виду под «сопряженностью»: они соотносены как тело и его отражение в зеркале.

Однако связь Бога и мира не сводится к «сопряженности» (соотнесенности утвержденных воплощенностей и вещей мира). Вещи мира обладают бытием, полученным от Бога и через бытие причастны Ему.

Истинный Суций — само ('айн) Свое существование в Своей соотнесенности с Собой и со Своей оностью, а также — само ('айн) то, чем описано Его местоявление¹⁹. Значит, эта воплощенность ('айн) — одна в обеих соотнесенностях²⁰.

Таким образом, оказывается, что мир соотносен с божественностью как совокупностью божественных имен или утвержденных воплощенностей (*а 'i'ān ṣābita*), а бытие, тождественное самости, присутствует в каждой вещи мира. Однако это ставит вопрос, на который у Ибн Араби, по видимому, нет ответа: как самость и божественность, различаясь по функциям, могут оставаться одним, и как можно совместить это положение с тезисом о божественном единстве?

Возможным решением проблемы могло бы быть утверждение того, что божественность является лишь соотнесенностью самости с миром, но сам Ибн Араби говорит о том, что соотнесенность имеется именно между божественностью и миром²¹, что исключает ра-

¹⁸ *Ибн Араби*. Избранное / Пер. А. В. Смирнова. Т. 2. М., 2014. С. 186.

¹⁹ «То, чем описано» — это существование, поскольку местоявление Истинного — это возможная воплощенность, которая получила существование.

²⁰ *В обеих соотнесенностях*: в соотнесенности Истинного с самим собой, когда он выступает как чистая Самость, и в соотнесенности с сущими возможными вещами, или с миром, когда он выступает как божественность (*Ибн Араби*. Избранное / Пер. А. В. Смирнова. Т. 2. М., 2014. С. 266).

²¹ *Смирнов А. В.* Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн 'Араби // *Ишрак: ежегодник исламской философии*. № 3. М., 2012. С. 187, 224—225.

циональное, непротиворечивое понимание этого тезиса в контексте единобожия в силу принципиальной различности самости и божественности. Утверждение того, что божественность является «степенью самости»²² также не добавляет ясности в данном вопросе, ибо как может быть совершенно единым то, что имеет различные «степени»? Сам же Ибн Араби говорит о таинственном характере отношения самости и божественности²³.

Предметом дискуссии остается также вопрос о том, можно ли считать систему взглядов Ибн Араби монистичной. С точки зрения субстанциального монизма как наличия лишь одной сущности ответ скорее отрицательный, но монизм может также трактоваться через противопоставление его дуализму. Дуализм, понятый субстанциально, имеет все основания для того, чтобы быть приписанным в этом контексте взглядам Ибн Араби. Если же мы понимаем дуализм как наличие независимой сущности, существующей наряду с Первоначалом, а монизм как ее отсутствие, то в такой трактовке взгляды Ибн Араби могут быть поняты как монистические: мир и Бог, хотя и являются двумя разными сущностями, тесно взаимосвязаны так, что потеря одного из них неизбежно приведет к разрушению всей системы. Эта связь оказывается теснее, чем связь, например, частей тела человека и имеет принципиально иной характер. Бог и мир оказываются двумя сторонами одного отношения или действия, которое нельзя разять на составляющие. Мир как сотворенное всегда составляет пару Богу как творцу, божественность всегда соотнесена с миром как реципиентом божественного воздействия, что также может трактоваться как форма несубстанциального единства.

У Шабистари обнаруживается стремление к пониманию единства Бога и мира как субстанциального. Он так же, как и Ибн Араби, постулирует непознаваемый характер божественной самости, однако многократно в тексте поэмы указывает на недопустимость утверждения какой бы то ни было множественности или двойственности в универсуме, поскольку она вступает в противоречие с тезисом о божественном единстве. Само представление о наличии чего бы то ни было наряду с Богом совершенно неприемлемо для Шабистари, о чем он прямо говорит на страницах поэмы «Цветник тайны»:

²² *Ибн Араби. Избранное* / Пер. А. В. Смирнова. Т. 2. М., 2014. С. 187.

²³ Там же.

445. «Яйность»²⁴ подобает Истине,
Ибо «Он» — это [указание на] отсутствие и отсутствующего²⁵,
воображение и помышление.
446. В присутствии Истины нет двойственности²⁶,
В том присутствии нет никаких «я», «мы», и «ты».
447. И «я», и «мы», и «ты», и «он» суть одно,
Ибо в единстве нет никакого различия (*тамййиз*)²⁷.
448. Кто стал пустым, как [сама] пустота (*халā*), [избавившись]
от себя,
В том раздался отзвук [слов] «Я — Истина».
449. Соединяется с (*иūd bā*) вечным ликом (*ваджх-и бāқи*)
гибнущий «иной» (*зайр-и хāлик*)²⁸,
Путь (*сулук*), движение (*сайр*) и путник (*сāлик*) становятся
одним.
450. Здесь невозможны воплощение²⁹ и соединение (*иттихād*),
Ибо [полагать] двойственность в единстве есть сущее заблужде-
ние (*'айн далāl*)³⁰.

²⁴ *Яйность* (*анāниййат*). Диххуда определяет яйность как восприятие всего через отношение к себе (напр. «моя душа», «мой дух», «мое сердце»). В мистической литературе связывается с идеей того, что ничто не существует само по себе, но лишь через Бога, и, таким образом, Богу подобает относиться ко всякой вещи, как имеющей отношение к Нему. «Яйность» Истины (*хақйқа*) определяет как бытийность без небытийности. URL: <http://www.loghatnaameh.org/dekhodaworddetail-8beb92938edf479185f44c9eab0f1bce-fa.html> (дата обращения 11.09.2013), то есть все сущее принадлежит Богу, связано с Его я. Того же, что находится вне этих отношений, просто нет.

²⁵ *Отсутствующий* (*зāиб*) — в терминах арабской грамматики также и местоимение 3-го лица.

²⁶ Бихрӯз Сарватиāн предлагает переводить слова *джанāб* и *ҳафарат* как «порог» и «присутствие» соответственно. Таким образом, дословным переводом будет «На пороге присутствия...» (*Маҳмӯд Шабистарӣ*. Гулшāн-и рāз/ тасҳйх ва шарҳ-и сāде аз Бихрӯз Сарватиāн. Тихрāн: 1384. С. 207).

²⁷ *Различия* (*тамййиз*) — досл. «отличия», разделенности на множественное, которую предполагает наличие отношений между «я», «ты», «мы», «он» и др.

²⁸ Зд. аллюзия на два коранических аята: «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. 28:88), «Что у вас, то погибнет; а что у Бога, то вечно (*бāқин*)» (Коран / Пер. Г. С. Саблукова. 16:98). Таким образом Шабистари говорит о том, что состояние пребывания *бақā* доступно лишь Богу. Человек же может достигнуть его, осознав себя как неиное Богу.

²⁹ *Воплощение* (*хулӯл*) — представление о том, что Бог мог воплотиться в конкретном человеке. К сторонникам этой доктрины исламские авторы традиционно относят христиан, алавитов и отдельные группы суфиев.

³⁰ Данное высказывание контрастирует с философскими построениями Ибн Араби, утверждавшего важность двойственности в дискурсе о возможном

451. [Мысли о] воплощении и соединении возникают от «иноного» (*ḡayr*)³¹,
Но единство как таковое возникает от движения [путника по пути]³².
452. Воплощением (*та 'ийун*)³³ было то, что отделилось от бытия³⁴,
Истина не стала рабом, раб не соединился с Истиной³⁵.
453. Существование творения и множественности — видимость,
Не все то, что видимо, есть собственно бытие (*'айн бӯд*)³⁶.

и необходимым бытию. Подробнее см. (Смирнов А. В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн 'Араби // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012 С. 45—47).

³¹ От иноного — представление о том, что есть нечто иное по отношению к Истине.

³² Лахиджи объясняет данный бейт следующим образом: «Всякий раз, когда путник по пути очищения движется в обратном направлении (от познания Бога к познанию мира. — А. Л.), проявление (таджалли) самостного единства: воплощения и образы, представляемые (муваххим) как умножение и увеличение числа [сущностей], стираются (маḥв) и уничтожаются (фәни)... и становится ясно, что множество (касрат), дуализм (иснийат) и инаковость (ғайрийат) — все умозрительны (и'тибари), и кроме единой Истины нет иного сущего (мавджӯди)» (Мухаммад Лахиджй. Мафәтиḡ ал-и' джәз фй шарḡ-и Гулшан-и рәз. Тихрән, 1371. С. 320).

³³ Воплощение (*та 'ийун*) — пер. термина А. В. Смирнова. Данный перевод не вполне передает смысл арабского слова *та 'ийун*. Последний дословно означает «становление 'айном», то есть вещь в наиболее широком смысле этого слова, включая как сущие вещи, так и вещи, не получившие существования. Слово же воплощение предполагает обретение плоти, что не соответствует содержанию арабского понятия. Тем не менее на данный момент нам не известно варианта перевода, вполне адекватно передающего слово *та 'ийун*.

³⁴ Лахиджи объясняет воплощение как возникновение иллюзии (*муваххим*) инаковости (*ғайрийат*) и множественности (*касрат*). Когда же поднимается завеса множественности, становится ясно, что кроме Истины нет другого сущего (*мавджӯд*) (Мухаммад Лахиджй. Мафәтиḡ ал-и' джәз фй шарḡ-и Гулшан-и рәз. Тихрән, 1371. С. 321). Представления о том, что есть воплощение (*та 'ийун*) — вне бытия, то есть небытийно, а следовательно — ложно. В этом ложном представлении средневековый автор видит корень непонимания сути единобожия: если мы предполагаем наличие чего бы то ни было наряду с Богом — мы придаем Ему соучастников, что противоречит кораническому запрету. Если же мы утверждаем отсутствие чего бы то ни было наряду с Богом, то не может быть и соединения с Истиной, так как в этом случае некому с ней соединиться.

³⁵ *Истина не стала рабом* — опровержение идеи вселения Бога в человека (*хулӯл*), *раб не соединился с Истиной* — опровержение тезиса об их соединении (*иттиḡәд*).

³⁶ *Собственно бытие* — Истина, Бог. Человеку видится множественность мира, но невидима его (мира) истинная суть, которая есть Единое. В контексте

Приведенный отрывок рассказывает о познании Истины — Бога и его условиях. Основным условием оказывается формирование особого рода отношений между Богом и познающим Его. Шабистари раскрывает это отношение через местоимения «я» и «он».

Личные местоимения имеют относительный характер: использование того или иного местоимения по отношению к одному и тому же человеку зависит от того, кто является субъектом речи. Если в диалоге между А и Б субъектом является А, то А будет «я», а Б — «ты», если же субъектом будет Б, то Б станет «я», а А — «ты». Такое отношение предполагает разделенность субъекта и объекта речи. Если же оказывается, что разделенности на субъект и объект нет, то стирается и различие между «я» и «ты». Либо «я» становится «ты», либо «ты» — «я», а фактически пропадает и сама возможность называть нечто «я» или «ты». Аналогичная постановка вопроса обнаруживается у Джалал ад-Дина Руми в «Поэме о [скрытом] смысле»:

Один [человек] пришел, в дверь друга постучал.
 Сказал друг его: «Кто ты, о доверенный?»
 Сказал тот: «Я». Он сказал ему: «Ступай! Не время.
 За таким столом места незрелому [человеку] нет».
 Незрелого кроме огня расставания и разлуки
 Кто испечет? Кто освободит [его] от лицемерия?
 Ушел тот бедняк, [проведя] год в путешествии,
 В разлуке с другом, обжигаясь искрами.
 Испекся тот сгоревший, затем возвратился,
 Вновь вокруг дома напарника обошел.
 Кольцом ударил по двери он, [исполненный] сотней страхов
 и учтивостью,
 Чтоб не сорвалось неучтиво какое-нибудь слово с губ.
 Крик издал друг его: «У двери кто там?»
 Сказал тот: «У двери ты сам, о сердце забравший».
 Сказал он: «Сейчас раз я ты есть, то, я, входи!
 Нет вместилища двум я в [одном] доме»

(пер. О. Ф. Акимускина)³⁷.

Здесь в истории о двух друзьях воспроизведены отношения мистика и Бога. Пока мистик воспринимает себя чем-то внешним по от-

философских взглядов Шабистари «бытие» противопоставлено «тлению». Единство — пребывает, множество — тленно, иллюзорно, небытийно.

³⁷ Джалал ад-дин Мухаммад Руми. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар. СПб., 2007. С. 217.

ношению к Богу, он не может Его достигнуть. В приведенной истории это выражается через указание мистиком на себя — «я». Когда же он осознал иллюзорность разделенности человека и Бога, он указал на себя «ты», подчеркнув свою тождественность, неинаковость Богу, и как неинной Богу он переживает опыт достижения Бога, ведь, как неоднократно подчеркивают Шабистари, небытийное возможное не может достичь необходимого («Как небытийное возможное [может] достигнуть необходимого?!») (бейт 474)). Фактически, опыт достижения заключается в осознании своей неинаковости по отношению к Богу, отсутствия какой бы то ни было разделенности.

Тот же принцип мы видим и в приведенном отрывке из Шабистари, с той лишь разницей, что идея отсутствия разделенности человека и Бога подается через местоимения «я» и «он», где «он» указывает на обращение к Богу как иному по отношению к человеку, и здесь Шабистари вступает в заочную полемику с Ибн Араби, для которого оно и самость были почти синонимами³⁸. Однако важно понимать, что оно не является именем самости. Для Ибн Араби весьма важен тезис о том, что у самости не может быть никакого имени³⁹. Мы уже упоминали, что различие в Боге трансцендентной «оности» и божественности, связанной со множественным миром, рождает вопросы о следовании Ибн Араби принципу *тавхїда*, но, даже если не обращать внимания на эту проблему, для Шабистари оказывается неприемлемым выделение мира или человека как чего-то иного по отношению к Богу, чего-то, что претендует на наличие наряду с Богом, о чем Шабистари и пишет в приведенных выше бейтах 445—447, и в этой связи в 448 бейте отсылает нас к известному высказыванию Мансура Халладжа «Я — Истина».

Вспомним, что для Ибн Араби большую роль играла идея разделенности, мира и Первоначала. По этой причине он, подобно Плотину, вместо точки и линии использует образ точки и окружности (у Плотина — круг). Центральная точка у Ибн Араби не тождественна точкам окружности, она является причиной их существования, они же — ее своеобразными проекциями. Также и Единое является источником существования вещей, вещи же не тождественны Единому, более того, Единое трансцендентно им, но, вместе с тем, и находится в отношении особого рода связи — связи действующего с претерпевающим. Ибн Араби в этом контексте говорит о связи

³⁸ *Ибн Араби*. Избранное / Пер. А. В. Смирнова. Т. 2. М., 2014. С. 265.

³⁹ Там же. С. 297—298.

божества и обожествляемого, но обожествляемого не в смысле получения статуса божественности или отождествления с божеством, а обожествляемого как находящегося под воздействием божественного. Это отношение связывает Бога и мир, но не субстанциальной связью (здесь проявляется отличие от системы, предложенной Плотиним), что позволяет соблюсти принцип одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру.

Шабистари привлекает все три образа — единицы-множества чисел, точки-линии, точки-окружности — как взаимозаменяемые. Он стремится к моделированию системы абсолютного монизма, и разделенность мира и Бога была для него неприемлема. Решением стало утверждение Бога как единого и единственного сущего. Бог порождает все множество вещей, как единица порождает числовое множество (напр. $3 = 1 + 1 + 1$), как и линия, являющаяся многократным повторением точки. Поэтому, привлекая образ центральной точки и окружности, в отличие от Ибн Араби, Шабистари считает точки окружности не проекциями центральной точки, но ею же самой:

156. Из каждой отдельной точки получилась кружащаяся
окружность,
Она [Есть] и центр, и [точка] идущая по кругу⁴⁰.

Отождествление центральной точки и точек окружности нивелирует различия в отношениях точка-линия и точка-окружность: центральная точка как источник окружности важна, если мы предполагаем совершенную трансцендентность Первоначала. Если же источником окружности признается не только центральная точка, но и первая точка на окружности, которая, двигаясь по кругу, образует эту окружность, то мы получаем то же отношение «линия—точка», которое критиковал Плотин, только эта линия замыкается в окружность. Центральная точка была важна Ибн Араби и Плотину для утверждения трансцендентного характера Первоначала. Шабистари исходит из представления о неинаковости мира Богу, утверждения того, что мир неотделим от Бога, но является его внешней стороной, внешностью, если

⁴⁰ В бейтах 155—156 говорится о космологической модели, представленной в виде системы окружностей. Их центром является Истина, она же проявляется в каждой точке, находящейся на окружности. Показательно, что Плотин также описывает соотношение множественного мира и Единого как отношения окружности и центральной точки. Однако Плотин никогда не отождествлял центральную точку с точками окружности, настаивая на трансцендентности первой. Для Шабистари же важно показать, что не существует бытия, кроме Единого.

угодно. Поэтому он свободно совмещает образы единицы-множества чисел, точки-линии, точки-окружности как равнозначные, что для Плотина было бы невозможно. Для Шабистари важно лишь то, что мир не является чем-то иным по отношению к Богу, а потому и невозможно соединение человека и Бога, ведь соединение предполагает наличие первоначальной разделенности, а если разделенности нет, не может быть и соединения, о чем и говорится в приведенных выше бейтах 451—452. Задача мистика заключается не в преодолении каких бы то ни было внешних препятствий для соединения с Богом, но в освобождении от иллюзии их разделенности, осознании того, что он не является чем-то иным по отношению к Богу, в выстраивании отношений с Ним по принципу «я».

Нельзя не отметить тот факт, что, хотя идеи гомогенности универсума и являются превалирующими в построениях Шабистари, периодически в поэме встречаются высказывания, говорящие о творении мироздания как об акте, например:

Он — Всемогущий, который в мгновение ока (*ṭarāfat*
аль-‘айн)

Из «кяфа» и «нуна»⁴¹ явил оба мира (*кунайн*)⁴².

В данном бейте речь идет о мгновенном акте творения мироздания, «мгновение ока» дословно следует понимать как мгновение моргания: то есть мира не было, моргнул — мир есть, и непонятно, как он вдруг появился. Этот образ, насколько это возможно, удачно иллюстрирует появление мира из ничего. Мир — не только и не столько все многообразие вещей, сколько пространственно-временная система координат. Вне ее нет времени, а потому не может быть и протяженного во времени процесса творения. Мир является вместе

⁴¹ Буквы арабского алфавита «кяф» (ك) и «нун» (ن), составляют глагол в повелительном наклонении кун «Будь!». Это — аллюзия на Коран: «Когда Мы захотим быть чему либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: «будь!» и то получает бытие» (Коран / Пер. Г. С. Саблукова. 16:42).

⁴² Игра слов с аллюзией на два коранических аята: «Поистине, Господь ваш — Аллах, который создал небеса и землю...» (Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. 7:52), «Когда Мы захотим быть чему либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: «будь!» и то получает бытие» (Коран / Пер. Г. С. Саблукова. 16:42). Игра слов основана на сочетании букв «каф», «вав» и «нун»: «каф» и «нун» дают вместе слово *кун* — «будь!», если между ними находится буква «вав», являющаяся также и союзом «и», мы получаем слово *кави* — бытие, мир. Таким образом, «каф» и «нун», соединенные союзом «и», дают слово «бытие».

со временем, а потому не имеет начала во времени, напротив, имеет Бога безначальным источником своего бытия. Мы не можем задать вопрос о времени, когда был Бог, но не было мира: когда не было мира, не было и времени, о котором можно было бы задать вопрос «когда?», а, значит, не было и времени, когда был бы Бог, но не было бы мира, что подразумевает их единство с самого первого момента существования пространственно-временной системы координат. В этом утверждении Шабистари солидарен с Ибн Араби, которого прямо или косвенно критикует на страницах своих произведений по другим вопросам. Комментируя вопрос о творении мира Ибн Араби пишет:

Между ним (миром. — *А. Л.*) и его Создателем не было никакого времени, и Он не предшествовал ему, а оно не отставало от Него, когда бы говорилось об этом «после» и «до». Это невозможно. Нет, Бог предшествует ему по существованию (*би ал-вуджуд*), как вчера предшествует сегодняшнему дню, ибо это — предшествование без времени, поскольку оно — само время. Небытие мира не было во времени, но воображению представляется, что между существованием Истинного и существованием Творения [имела место временная] протяженность. Это восходит к обыкновению усматривать чувством временное предшествование и отставание между возникшими вещами⁴³.

Шабистари, как и Ибн Араби, отвергает идею единовременного акта творения, они оба говорят об отсутствии у мира своего бытия и утверждают Бога вневременным началом мира, источником его бытия.

Основным различием в подходах философов является то, что Ибн Араби, стремясь к моделированию системы мироздания таким образом, чтобы очистить Первоначало от всякой множественности, опирается на принцип двойственности (*таснийя*) вывода множественность мира вовне божественного единства. Шабистари же, стремясь к предельному единству, утверждает иллюзорность множественности как таковой. Для него в мире нет ничего иного Богу, а потому акт творения оказывается не созданием чего-то нового, но проявлением Абсолюта, которому «полюбилось стать ведомым»⁴⁴, и Он, оставшись самим

⁴³ *Ибн Араби. Избранное* / Пер. И. Р. Насырова. Т. 1. М., 2013. С. 59.

⁴⁴ «Я был кладом неведомым, и полюбилось Мне стать ведомым. Я сотворил людей, ознакомил их с Собой — и они узнали Меня» (Цит. по: *Ибн Араби. Мекканские откровения. Избранное* / Пер. А. В. Смирнов. М., 2013. С. 330).

собой, проявился в виде мира. Эта самоманифестация в виде мира не была творением из некоего субстрата, внешнего по отношению к Богу, а потому, утверждая отсутствие такового субстрата, Шабистари говорит о явлении мира в небытии как отсутствию чего бы то ни было, имеющегося наряду с Первоначалом:

136. Поскольку небытие в своей самости было чистым,
В нем стал явленным скрытый клад.

Когда же Шабистари говорит о чистой самости небытия, речь, очевидно, идет не о бытии как некоторой области, которая имеет наряду с бытием и свою самость, а последняя — качество чистоты. Речь идет о том, что небытие было полным отсутствием чего бы то ни было, имеющегося наряду с Богом, и таким образом Бог творит мироздание вместе с пространством и временем не из чего-то внешнего по отношению к себе, поскольку кроме Него самого ничего нет. В противном случае мир, явленный в чем бы то ни было, ощутил бы на себе его влияние как субстрата, и не мог бы стать совершенным проявлением божества, но нес бы на себе характеристики того субстрата, в котором зародился. Кроме того, наличие такого субстрата привнесло бы множественность в монистичную систему, что для Шабистари принципиально неприемлемо, поскольку противоречит идее единобожия. Именно в совершенной отрицательности небытия и заключалась та чистота, что позволила Богу проявиться в виде мира, не претерпев качественного изменения, которое бы имело место в случае взаимодействия мира как формы божественного проявления с чем-то иным по отношению к Богу, не говоря уже о том, что предположение о наличии некоего субстрата, существующего наряду с Богом, нарушило бы божественную единственность.

Тем не менее нельзя не отметить ряд сложных мест, которые вступают в противоречие с изложенной теорией, в частности, использование терминологии *фалъсифа* — «необходимое-возможное бытие».

В *фальсафе* эта теория связывается прежде всего с Ибн Синой, развивавшем ее, в частности, на страницах своего трактата «Книга знания». Она сводится к делению бытия на «необходимо-сущее благодаря самому себе» — Первоначало, Бога; «необходимо-сущее благодаря другому (Богу или другой причине), но возможно-сущее благодаря себе», — актуально явленные вещи мира; «возможно-сущее благодаря себе, но невозможное благодаря другому» — вещи, не явленные

в актуальном мире; «невозможное благодаря самому себе» — вещи, которые никогда не могут обрести существование. Необходимость здесь тождественна существованию: сущее только то, что с необходимостью получило бытие от некоторой причины, а поэтому Первоначало, Бог является единственным сущим, необходимым само по себе. Все остальные вещи сами по себе — возможные и получают бытие или небытие от Первоначала, становясь, таким образом, либо необходимыми благодаря другому, либо невозможными благодаря другому. Цепь причин восходит к начальной точке причинности — Первоначалу, что позволяет избежать дурной бесконечности.

Данная система, очевидно, предполагает разделенность самостно возможного и необходимого бытия — мира и Бога. Бог, Первоначало является внешней причиной, которая дает существование самостно-возможной вещи. Таким образом, модус возможности вещи не предполагает ни ее существования, ни несуществования, соотносимые в данном контексте с необходимостью и невозможностью. Такую же роль в других направлениях исламской философии (прежде всего в мутазилизме и философском суфизме Ибн Араби) играет понятие утвержденной воплощенности (*'айн с̄абит*) — вещи как таковой без атрибутов существования и несуществования, которые она получает от Бога и становится, таким образом, либо сущей, либо несущей.

Разделенность мира и Бога как необходимого и возможного, столь важная для Ибн Сины и Ибн Араби, неприемлема для Шабистари, стремившегося к моделированию предельно монистичной системы взглядов, где любая инаковость (*зайриййа*) — иллюзия. Иллюзорным оказывается и разделение бытия на возможное-необходимое и вещей — на утвержденную воплощенность (*'айн с̄абит*)-бытие (*вуджуд*). Неслучайно, на страницах его поэм мы не встречаем употребление термина *'айн с̄абит*.

Шабистари отвергает любую двойственность и разделенность не только в вопросе о сущности Первоначала, но и о сущности любой вещи, которая, будучи явной стороной Бога, будучи неотъемлемой от Него, может быть лишь едина:

714. Поскольку бытие каждой [вещи] едино,
[Оно] стало свидетельством единства Истины.

Она не может содержать в себе ни множественности, ни двойственности, за приверженность которой средневековый поэт критикует в «Цветнике тайны» фаласифа:

102. Оттого, что в глазах у философа двоилось⁴⁵,
Ему осталось недоступным единство видения Истины.

Причиной критики является то, что они, разделяя бытие на возможное и необходимое (неслучайно автор говорит об эффекте двоения в глазах): полагают два вместо одного и этим нарушают принцип совершенного единства, которому ничто не может быть рядоположено.

В вопросе о познании Истины он также придерживается мнения о том, что нельзя воспринимать божественную самость в отрыве от ее проявления, ее явности — метод очищения (*танзīх*), равно как и ограничиваться в познании ее множественными проявлениями — метод уподобления (*ташбīх*):

103. От слепоты пришло суждение, [построенное]
на «уподоблении»⁴⁶,
Постижение, [построенное на] «очищении»⁴⁷ — от одноглазия.

Разъясняя этот бейт Мухаммад Лахиджи говорит, что познание Истины нельзя свести ни к *танзīху*, ни к *ташбīху*. Те, кто используют *ташбīх*, уподобляют Истину миру, тем самым они замыкаются в мире и не видят божественную самость (отсюда — образ слепоты). Те же, кто используют *танзīх*, утверждают неопикуемость самости, но игнорируют мир как ее проявление (отсюда — образ одноглазия). Люди же истины (суфии) соединяют *ташбīх* и *танзīх*. Они говорят, что божественная самость, не имеющая атрибутов, проявляется в каждой вещи мира, и, таким образом, все множество проявлений уподобляется ей (самости). Таким образом, только те, кто совмещают *ташбīх* и *танзīх* видят Истину обоими глазами⁴⁸.

⁴⁵ *Двоилось* — букв. «[глаза] были косыми». Двоение не всегда сопровождается косоглазием, однако комментаторы (Лахиджи, Сарватиян) делают акцент именно на этом симптоме офтальмологического недуга. Метафора «косоглазия» нередко используется суфийскими авторами (‘Аттар, Руми), чтобы подчеркнуть, что субъект видит два образа вместо одного. Шабистари этим указывает на разделение необходимого и возможного бытия в арабском перипатетизме, в то время как Истина едина и неделима.

⁴⁶ *Уподобление* — (*ташбīх*) — уподобление Бога миру, стремление описать Его через атрибуты и качества множественного мира.

⁴⁷ *Очищение* — (*танзīх*). Отказ от любых характеристик в дискурсе о Первоначале, утверждение Его совершенной несравнимости с чем бы то ни было в эмпирической реальности.

⁴⁸ *Мухаммад Лахиджй*. Мафāтих ал-и‘ джāз фй шарх-и Гулшан-и рāз. Тихрāн, 1371. С. 69.

О явности же различий вещей мира Шабистари говорит как о том, что явилось благодаря «хамелеону возможности»:

713. Явность различий и множество рангов (*ша'н*)
 Явились благодаря хамелеону (*бузламун*)⁴⁹ возможности.

Словом *бузламун* называется не только хамелеон, но и переливчатый шелк — те вещи, которые, сохраняя свое субстанциональное единство и неизменность, способны создавать видимость перемены цвета. Так же и множественность мира является лишь видимостью, в то время как в действительности мир как явность Бога един, неразделим и неизменен.

Серьезная сложность заключается в том, что Шабистари одновременно и развивает идею радикального монизма, использует терминологию возможности-необходимости *фаласифа*, и критикует представителей восточного перипатетизма именно за использование этой терминологии в виду того, что она предполагает разделенность Бога и мира. С одной стороны, Шабистари утверждает принципиальную невозможность преодолеть пропасть между необходимым и возможным, а с другой — говорит о том, что человек достигает Истины, отбросив покров воображаемой инаковости мира по отношению к Богу:

506. Достижение (*виçал*) этого положения есть упразднение
 воображаемого (*хийл*),

Если [покров] иного⁵⁰ поднимается перед [тобой] это —
 достижение (*виçал*) [Истины].

507. Не говори: «возможное преодолело свой предел»,

Ни оно не стало необходимым, ни необходимое не превратилось
 в него.

Эти противоречия довольно трудно объяснить. Можно предположить, исходя из принципиального стремления Шабистари к моделированию радикально монистической системы, что категории возможного-необходимого были заимствованы им из сочинений фаласифа или у Ибн Араби, который также активно ими пользовался. В системе взглядов последнего эти категории присутствуют достаточно органично, поскольку он утверждает принципиальную трансцендентность божественной оности. Шабистари же показывает, что если

⁴⁹ *Хамелеон (бузламун)* — также «переливчатый шелк». На основании свойства изменения цвета стал метафорой изменчивого мира.

⁵⁰ *Иного* — в изданиях Сарватияна и Лахиджи — «воображаемого».

Бог и мир разделены как необходимое и возможное, человек не может преодолеть пропасть, лежащую между ними. Само представление о субстанциальной разделенности мира и Бога, лежащее в основании теории возможного-необходимого бытия, по Шабистари, противоречит идее *тавхїда* и является формой дуализма. Для средневекового философа любая множественность — видимость, иллюзия, следовательно, иллюзорен и статус возможности мира. В акте постижения Истины, соединения с ней, ни человек не становится из возможного необходимым, ни Бог не превращается из необходимого в возможное, человек лишь освобождается от иллюзии того, что он является чем-то иным по отношению к Богу. Использование же категорий возможности и необходимости для Шабистари, очевидно, имеет под собой основанием представление о том, что мир не имеет самостоятельного бытия, отличного, отдельного от бытия божественного, самостно-необходимого. Мир существует лишь как неотъемлемая от Бога явность. Это разделение чисто условно и не предполагает фактической разделенности между миром и Богом, напротив, подчеркивает единство Бога и мира как не существующего вне Единого. В качестве примера такого отношения комментатор — Мухаммад Лахиджи — сравнивает Бога и мир с океаном и волнами: когда мы видим океан, нашему взору предстают волны. Они скрывают от нас океанские глубины, но не являются чем-то иным по отношению к океану⁵¹.

В трактовке отношения между миром и Богом в системах взглядов Ибн Араби и Шабистари имеется существенная сложность, связанная с признанием субстанциального единства или субстанциальной различности мира и Бога. Ни один из авторов не говорит непосредственно о том, какой характер имеет то единство, о котором они рассуждают. Этот вопрос для них, очевидно, лежит в области априорного знания. Оба автора утверждают, что у мира нет бытия, кроме бытия, полученного от Первоначала (у Ибн Сины аналогичную роль играет необходимость, а у аль-Кинди — единство), и сам по себе этот тезис не свидетельствует в пользу их субстанциального единства или разделенности. Возможно восприятие текстов Ибн Араби, в соответствии с которым эта двойственность не противоречит единству миропорядка. Само единство в соответствии с этой трактовкой воспринимается не как единство субстанции, а как единство действия или отношения. Само же действие с необходимостью предполагает наличие двух сторон —

⁵¹ *Мухаммад Лахїджі*. Мафāтих ал-и‘ джāз фї шарх-и Гулшан-и рāз. Тихрāн: 1371. С. 320.

действующего и претерпевающего. Эта двойственность не нарушает единство действия, но, напротив, конституирует его. В этом, по всей видимости, заключается причина, по которой Ибн Араби в своих произведениях делает акцент на двойственности (*тагнийя*), той самой двойственности, которая совершенно неприемлема для Шабистари и за которую он критикует тех же фаласифа.

Вместе с тем, Шабистари не может избежать рассуждений о множественности мира (излагая, например структуру мироздания) или его возможности в противовес единству Первоначала, что, конечно, само по себе противоречит идее радикального монизма универсума. Приведенный выше образ океана и волн как нельзя лучше иллюстрирует отношение между радикальным единством Первоначала и множественностью Его проявлений. Являются ли волны чем-то принципиально иным по отношению к океану, нарушают ли они его единство? Нет, они — тот же океан, но открытый взору. Таково же отношение непознаваемой божественной самости к миру: мир есть то, что зримо, явно, самость — то, что скрыто, подобно тому, как, когда мы наблюдаем за любой вещью, нашему взору предстает ее явность, но большую часть этой вещи мы не видим. Понятие явности здесь не совпадает с понятием поверхности: поверхность можно вскрыть и увидеть, что под ней, но явностью является то, на что падает взор. Мы можем сколь угодно долго срезать кожуру с яблока, удаляя тем самым поверхность и наблюдая за тем, что находится под этой кожурой, но мы всегда видим только явность и не можем проникнуть за ее покров, о чем и пишет Шабистари, когда говорит о невозможности видеть Истину при помощи природных органов зрения:

101. Разуму не выдержать света того лика (Истины. — *А. Л.*),
Иди, ищи другие глаза, чтобы [созерцать] его!

Вместе с тем невозможность увидеть самость не говорит о ее трансцендентности или отделенности от того, что предстоит нашему взору. Подобно океанским глубинам самость скрыта за явностью волн, не будучи чем-то иным по отношению к ним.

И Ибн Араби, и Шабистари стремятся к моделированию единого миропорядка, однако делают это по-разному. Шабистари порицает любую двойственность и множественность как нарушающие субстанциальное единство миропорядка и привносящие в него сущность, которая имеется наряду с Богом. Ибн Араби также моделирует единую систему, но единство здесь не субстанциальное. Это — единство действия или отношения, которое с необходимостью предполагает

наличие двух полюсов и не может быть редуцировано до одного из них.

Подводя итог, следует отметить, что Шабистари, несомненно, был самостоятельным мыслителем, искавшим ответы на наиболее значимые философские вопросы своего времени. Он не шел путем какой-то одной школы, но использовал решения, выработанные в разных направлениях. С точки зрения философского пуризма, его, наверное, можно обвинить в эклектичности, и проблемы, связанные с использованием разнородного философского материала, мы обозначили в данном исследовании. Однако интерес представляет не только система его взглядов как целостность, но и критерии отбора им материала для ее моделирования: какие идеи были им заимствованы, какие — отвергнуты? Какие авторы были его основными интеллектуальными ориентирами? В чем заключалась причина его лояльности к одним авторам и нетерпимость к другим? Попытка поставить Шабистари и его учение о единстве и множественности в контекст его философской эпохи и стала, таким образом, основным содержанием данной работы.

Часть 2

МОДЕЛЬ 'АҢЛ—ФАР' (КОРЕНЬ—ВЕТВЬ)

«СОБИРАНИЕ ЗНАНИЙ» В ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ: РЕКОНСТРУКЦИЯ ЛОГИКО-СМЫСЛОВОЙ ПАРАДИГМЫ

(*М. М. Якубович*)

Длительное время исламское философское наследие рассматривалось в контексте средневековой философии как таковой, за исключением некоторых традиций преимущественно национального толка (например, персидской). Классическое европейское востоковедение ставило своей задачей выявить значимость направлений исламской философской мысли как «параллельных традиций», сосуществовавших в один период с философией европейской и даже существенно на нее повлиявших. То, что выходило за рамки этого периода (как в содержательном, так и хронологическом аспекте), обычно рассматривалось как периферийные явления, выходящие за пределы собственно философского дискурса и относящиеся к религии, мистицизму, литературе или другим культурным пластам. По этой причине более поздние феномены интеллектуальной истории исламской цивилизации оказывались за пределами наиболее популярных направлений исследования. Утвердилось и расхожее мнение о том, что в «постклассический» период исламская философская мысль пребывала в «явной стагнации» (М. Ватт)¹; в большинстве случаев (достаточно вспомнить двухтомник «A History of Muslim Philosophy» под редакцией М. М. Шарифа)² постклассическое наследие вообще не рассматривалось как нечто интересное для изучения и, тем более, значимое для понимания исламской философии в целом. Исключение составляет лишь персидская философская мысль, в частности, наследие Садр ад-Дйна аш-Ширāзī и других авторов. Показательна в этом отношении оценка немецкого востоковеда XIX в. Августа Мюллера, который в своей

¹ *Watt M. W.* Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987. P. 33.

² *A History of Islamic Philosophy / Ed. by M. M. Sharif.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966. Vol. 1, 2.

«Истории ислама» отмечал: «Со времени владычества монголов под умственной работой на мухаммеданском востоке разумеют ничего более, как вечное пережевывание одних и тех же грамматических, логических, юридических и теологических положений, причем единственная цель для вызова остроумия — это украшение их с внешней стороны с помощью все новых тонкостей»³. К сожалению, как отмечает в одной из своих недавних статей турецкий исследователь Алпарслан Ачигенч, за прошедший век ситуация коренным образом не изменилась — например, развитие философии в Османской империи все еще требует комплексного изучения взамен частичных исследований⁴.

Несмотря на то что в последнее время количество публикаций, посвященных постклассическому периоду, значительно возросло (достаточно вспомнить проект изучения комментаторского наследия Р. Вишньовски⁵, статьи американских авторов Х. Ал-Руайхиба⁶, М. Кука⁷, турецких исследователей Х. Кучука⁸, Р. Демира⁹ и др.), особенности философской мысли этого времени вызывают целый ряд вопросов, относящихся как к содержательным, так и логико-смысловым характеристикам. Следует также отметить, что под «постклассическим периодом» исламской философии мы понимаем время в промежутке XIII/XIV—XVIII/XIX вв., то есть от эпохи деятельности последних оригинальных авторов (Ибн Рушд в *фалсафе*, Ибн 'Араби в суфизме, Ибн Халдун) до начала колонизации и, как следствие, последующей вестернизации практически всего исламского Востока.

³ *Мюллер А.* История ислама. М.: АСТ, 2004. Т. 3. С. 461.

⁴ *Açıkgenç A.* The Konya School of Philosophy as a Historical Framework of Ottoman Thought // *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization.* № 17. 2012. P. 1—23.

⁵ *Wisnovsky R.* The nature and scope of Arabic philosophical commentary in post-classical (ca. 1100—1900 AD) Islamic intellectual history: Some preliminary observations // *Supplement to the Bulletin of the Institute of Classical Studies* 83/1—2. London: Institute of Classical Studies, 2004. P. 149—191.

⁶ *Khaled El-Rouayheb.* Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century // *International Journal of Middle East Studies.* № 38. 2006. P. 263—281.

⁷ *Cook M.* On Islam and comparative intellectual history // *International Institute for Asian Studies Newsletter.* № 43. 2007. P. 7.

⁸ *Küçük, Harun.* Natural Philosophy and Politics in the Eighteenth Century: Esad of Ioannina and Greek Aristotelianism at the Ottoman Court // *The Journal of Ottoman Studies.* Vol. 41. 2013. P. 125—159.

⁹ *Demir R.* *Philosophia Ottomanica.* Vol. 1—4. Ankara: Lotus Publications, 2007.

«Классическая» же исламская (арабская) философия, как отмечает А. В. Смирнов, очерчивает временные рамки VIII—XV вв.¹⁰

Значительное распространение в постклассический период приобрела практика «верификации» (*тахкīк*), а также логическая (*мантик*) и герменевтическая (*уṣūl ал-фикх*) методология, применяемая в различных областях знания. Новейшие исследования показывают, что, например, в Османской империи наметилась тенденция к проникновению восточного перипатетизма в *'илм уṣūl ал-фикх*, особенно в части логической методологии и позиционирования этой дисциплины как одной из наук¹¹. В этой связи следует обратить внимание на феномен «собираания знаний» в постклассической исламской философии, связанный с продолжением традиций классического энциклопедизма. Именно в постклассическую эру были предприняты успешные попытки соединить частные понятия в виде определенного тезауруса, достичь «всеобщих» (*куллийийām*) и «утвержденных» (*ṣābita*) смыслов. Такие задачи ставили перед собой аш-Шарīф ал-Джурджāнī (1339—1413) в его известной «Книге определений», Абū ал-Бақā' ал-Кафауви (1619—1682/1683) в «Книге всеобщих понятий», Муḥаммад 'Алī ат-Тахāнавī (XVIII в.) в труде «Раскрытие понятий искусств и наук» и еще целый ряд других авторов. «Собирание», относящееся, на этот раз, уже к исходному тезаурусу наук, характерно и для «Ключа к счастью» османского энциклопедиста Аḫмада Тāшкубрī-Зāде (1495—1561). Рассматривая указанные источники (и ряд других трудов этого периода) через призму логико-смыслового подхода, доклад планируется посвятить двум главным задачам. Во-первых, исследованию соотношений между общими смыслами как «корнями» и разбросанными понятиями как «ветвями», то есть особенностями процедуры «ветвления» (*тафрī'*). Во-вторых, следует определить, в каких именно условиях и под влиянием каких факторов становилось возможным «завершение» («раскрытие», *инкашāф*) процедуры выяснения, делающее сам смысл «искомым» (*маṭлūб*) и «понятным» (*мафхūм*), достигшим полноты и не требующим дополнительных пояснений. В конечном итоге, все это позволит приблизиться

¹⁰ Смирнов А. В. История классической арабской философии: основные итоги выполнения проекта РГНФ 02-03-18013а // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. № 1 (42). 2006. С. 106—113.

¹¹ Atçil, Abdurrahman. Greco-Islamic Philosophy and Islamic Jurisprudence in the Ottoman Empire (1300—1600): Aristotle's Theory of Sciences in Works on Uṣūl al-Fiqh // The Journal of Ototman Studies. Vol. 41. 2013. P. 33—55.

к более адекватным оценкам постклассической исламской философии и ее общему значению в истории восточных философий.

В первую очередь, следует остановиться на том, то формат философских дискуссий постклассического периода (а соответственно, круг и востребованность интересов) во многом определяла сложившаяся система образования, представленная мектебами и медресе. В настоящее время довольно неплохо изучена сеть учебных заведений, действовавшая на территории мамлюкского Египта, Османской империи, Персии, Индии. Учебные программы медресе, включавшие, среди прочих дисциплин, основы права, логику и *каләм*, открывали путь для грядущего синтеза ранее разводимых в разные стороны дисциплин. Существующие документы (труды и списки трудов, изучаемых в медресе) позволяют делать вывод о том, что в «учебных программах» школ Османской империи видное место занимало наследие Ибн Сїны и его комментаторов (Нафїр ад-Дїна ат-Тўсї, 1201—1274, Қутб ад-Дїна ар-Разї, 1295—1365); активно изучались труды Фахр ад-Дїна ар-Разї (1149—1209), ‘Адўд ад-Дїна ал-Иджї (1281—1355), Са‘д ад-Дїна ат-Тафтāзāнї (1322—1390), ‘Абдаллы ал-Байдāvї (ум. 1286), Абў ал-Баракāта ан-Насафї (ум. 1310), Наджм ад-Дїна ан-Насафї (1068—1142), Асїр ад-Дїна ал-Абхарї (ум. 1264), Джалāl ад-Дїна ад-Даввāнї (1427—1512) и других авторов, сопровождаемые многочисленными комментариями (*шарх*) и супракомментариями (*хāшшїя*)¹². Во многих из этих трудов (отличные примеры — *Хидāйа ал-Ҳикма* ал-Абхарї и *Китāб ал-Мавāқиф фї ‘илм ал-Калām* ал-Иджї) совмещались исследования сразу по нескольким областям философской мысли — и *каләма*, и *фалсафы* (логики, онтологии, теории познания), и *усўл ал-фиқх*, предлагалась идея некоего методологического единства, исходной непротиворечивости различных полей рационального знания. Еще Ибн Ҳалдўн в *Муқаддима* отмечал, что «новейшие» (*мута’аххирўн*) муттакалимы, последователи Фахр ад-Дїна ар-Разї, «смешали» проблемные поля *фалсафы* и *каләма*¹³. В Османской империи, как отмечает турецкий исследователь О. Айдин, на некоторых уровнях восприятия философской рефлексии произошел своеобраз-

¹² См. *Ahmed Sh., Filipovic N. The Sultan’s Syllabus: A Curriculum for the Ottoman Imperial medreses Prescribed in a fermān of Qānūnī I Süleymān, Dated 973 (1565) // Studia Islamica. № 98/99. 2004. P. 183—218; Sievert H. Eavesdropping on the pasha’s salon: usual and unusual readings of an eighteenth-century bureaucrat // The Journal of Ottoman Studies. 41. 2013. P. 159—196.*

¹³ *Ибн Ҳалдўн. Муқаддима* / Ред. Ҳалїл Шахāдах. Бейрут: Дār ал-Фикр, 1421/2001. С. 707—714.

ный синтез между ашаризмом и матуридизмом, рассматриваемых как единое целое, то есть *калām* вообще¹⁴. Подобные процессы происходили и в иных частях исламского мира — в Средней Азии, Персии, Индии.

Однако уже на завершающих этапах (XVI—XVIII вв.) постклассического периода осознание единства метода и ощущение «завершенности» многих философских дискуссий прошлого не вели к пониманию непротиворечивости собственной философской традиции. Так, в творчестве многих поздних авторов наметилась тенденция возврата к трудам Ибн Сины с целью устранения недоразумений в многочисленных трудах его последователей. Уже в XVIII в., например, два крымских автора — Муḥаммад ал-Кафауви (ум. 1754) и Муḥаммад ал-Аққирмāни (ум. 1761) — пытались «восстановить» взгляды Ибн Сины во всей их полноте. Показателен в этом отношении трактат ал-Аққирмāни *‘Иқд ал-ла’āли фī байāн ‘ан ‘илми-хита’āла би зайр мутанаҳи*, где подвергаются критике более двух десятков постклассических авторов (в том числе и указанные выше), однако Ибн Сина остается единственным непререкаемым авторитетом¹⁵. Важно было, как свидетельствуют постклассические тексты, выйти на исходное значение базовых категорий у Ибн Сины, в том числе столь употребляемых, как *вāджиб*, *вуджūd*, *мумкин*, *мустаḥил* и другие. Формулировки, предложенные «первейшим из шейхов», еще длительное время определяли содержимое учебного дискурса медресе.

В конечном итоге эти и многие другие процессы воплощались в необходимости уточнения смыслов первичного тезауруса наук вообще (охватывая все без исключения «рациональные науки», *‘улūм ‘аклиййа*, а также и «шариатские», *шар ‘иййа*). Целью этих проектов было построение такой системы смысловых единиц, которая позволяла бы достичь «корней» (*‘уḥūл*) и проследить «разветвления» значений, используемых, по определению индийского ученого

¹⁴ *Aydin O. Kalam between tradition and change: the emphasis on understanding of classical Islamic theology in relation to western intellectual effects // Change and essence: dialectical relations between change and continuity in the Turkish intellectual tradition / Ed. by Sinasi Gündüz, Cafer S. Yaran. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2005. P. 105.*

¹⁵ См. подробное исследование этого небольшого трактата в моей работе: *Yakubovych, Mykhaylo. Muḥammad al-Aqkirmāni and his ‘Iqd al-La’āli: the Reception of Ibn Sīnā in Early Modern Ottoman Empire // The Journal of Ottoman Studies. № 41. 2013. P. 197—219.*

Мухаммада ат-Тахāнавī, в «записанных науках» (*'ул̄м мудававана*)¹⁶. Как отмечал в предисловии к своему «Ключу к счастью и светильнику господства» уже упомянутый Ахмад Ташкубри-Зāде,

...поскольку постижение наук невозможно без их представления в виде наименования, определения, предмета и пользы, то в этом послании мы хотим определить все эти вещи по отношению к каждой науке, ее корню и ветви¹⁷.

Поэтому, как отмечает уже Мухаммад ат-Тахāнавī, важно составить «книгу, охватывающую понятия всех наук, распространенных среди людей, а также и других». Ат-Тахāнавī прямо говорит о том, что книга предназначена для учителей, могущих ее посредством дать полноценные знания ученикам¹⁸. Примечательно, что индийский ученый (и это заметно уже из пространного предисловия) строил каркас своего текста именно на постклассических текстах, преимущественно трудах упомянутого выше «учебного канона» медресе. Таким образом, упомянутые энциклопедии, фиксируя в себе философский и научный опыт предыдущих эпох исламской философии, сыграли важнейшую роль в последующем синтезе и ретрансляции знаний.

На каких же логико-смысловых принципах строились указанные труды? Для рассмотрения этого вопроса и, соответственно, достижения задач поставленного исследования, обратимся к особенностям построения материала на примерах важнейших философских категорий, наиболее обсуждаемых постклассическими авторами.

Труд персидского энциклопедиста аш-Шарīфа ал-Джурдждāнī, содержащий более двух тысяч статей, стал одним из первых значимых сочинений такого профиля в постклассическую эпоху. Основные «пласты» понятий сформированы автором из филологической, философской и логической терминологии; собственно понятие «знание» (*'илм*) определяется автором как «твердое убеждение, соответствующее действительности». К этому же определению стремятся и еще несколько приведенных им дефиниций: «постигание формы

¹⁶ Мавсӯ'ат кашшāф иҗтиләхāt ал-фунӯн уа ал-'улӯм ли-л-бāхис ал-'аллāма Мухаммад 'Али ат-Тахāнавī. Ред. Рафйк ал-'Аджам. Бейрут: Мактаба Лубнāн, Т. 1. 1996. С. 3.

¹⁷ *Ташкубри-Зāде, Ахмад*. Мифтāх ас-Са'āда уа Миҗбāх ас-Сайāда фī Маудӯ'āt ал-'Улӯм. Т. 1. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1985. С. 5.

¹⁸ Мавсӯа' кашшāф иҗтиләхāt ал-фунӯн. С. 3—4.

вещи разумом», «понимание вещей такими, какие они есть», «выражение особого отношения между разумом и умопостигаемым»¹⁹. Определив, таким образом, знание как проявление определенного соотношения, ал-Джурджанī «ветвит» это понятие, используя оппозиции «активного» и «пассивного» (*фи'лийй* — *инфи'алийй*), «знания посредством запечатления» и «знания посредством присутствия» (*интибā'ийй* — *худо'урийй*), «вечного» (*қадīm*) и «возникшего» (*мух'дāс*), «интуитивного» (*бадīхийй*) и «умозрительного» (*истидлāлийй*)²⁰. Во всех случаях дефиниции 'илм у ал-Джурджанī раскрываются через определенные соотношения: так, «умозрительное» знание требует неких предпосылок (утвержденности в знании о существовании Творца), «интуитивное» не имеет потребности в познании и т. д.

Такой же подход заметен в определениях, предлагаемых ал-Джурджанī в статьях, посвященных разуму (*ал-'ақл*). В первую очередь, разум для него — это «глаголющая душа, которую каждый обозначает словом “я”»²¹. И хотя в дальнейших тезисах автор «Книги определений» излагает традиционную гносеологию восточного перипатетизма, особый акцент делается на «постижение» (*идрāk*) действительности (в конкретном случае — «вещей») и ряд противопоставлений: «правильно сказать, что [разум] является отвлеченной субстанцией, постигающей скрытые вещи через посредников, а осязаемые вещи — непосредственно»²². Эта же дихотомия встречается и в последующих определениях «активного разума» и «приобретенного разума». В одном из определений ал-Джурджанī объединяет и другие, смежные понятия: «Разум, душа и сознание (*зихн*) — одно и то же, просто это называют «разумом» в силу способности познавать, называют «душой» в силу способности двигать, а «сознанием» называют в силу готовности к познанию»²³.

Следует отметить, что такой термин, как *вудж'уд*, у ал-Джурджанī выписан уже в суфийской парадигме. Со ссылкой на Абū ал-Ḥасана ан-Нурī и Джунайда ал-Багдādī ал-Джурджанī пишет:

¹⁹ Му'джам ат-та'рифāt ли-л-'Аллāма 'Алі бин Муḥаммад ас-Сайид аш-Шарīф ал-Джурджанī / Ред. Муḥаммад Ṣадīқ ал-Миншāві. Каир: Дār ал-Фадила, 2004. С. 130.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 127—128.

²² Там же.

²³ Там же.

Познание единобожия отлично от его *нахождения*, а *нахождение* единобожия отлично от его познания. Единобожие — это начинание, *нахождение* — завершение, а поиск — середина между ними²⁴.

Интересены и предложенные ал-Джурджанӣ соотношения между понятиями *вуджӯб* («онтологическая необходимость») и *дарӯра* («логическая необходимость»). Итак, *вуджӯб* — это «логически необходимое требование индивидуальной сущности и ее осуществление во внешнем»²⁵, а *дарӯра* — «утвержденность субъекта в отношении предиката»²⁶. Пример для *дарӯра* прост:

Каждый человек с логической необходимостью является живым существом, и суждение относительно логической необходимости утверждает, что человек — живое существо во все времена²⁷.

В этих тезисах заметна тенденция к «собираению» разрозненных понятий в пары бинарных оппозиций; и хотя далеко не во всех «статьях» эта иерархия заметна, собственно интенция автора к автохтонной арабязычной смысловой организации материала вполне очевидна.

Более развернутую модель организации научных и философских категорий предлагает Абӯ ал-Бақā' ал-Кафауви, автор «Книги всеобщих понятий». Его энциклопедия, получившая широкое распространение уже в XVIII в. (а уже в следующем, XIX столетии, книга неоднократно печаталась в Стамбуле, Тегеране и Каире), содержит более 3000 понятий, расположенных в традиционном алфавитно-коренном порядке. Одна лишь статья, всецело посвященная понятию *'асл*, включает более ста определений этого термина²⁸. Некоторые статьи, по существу, представляют собой самостоятельные трактаты, в которых ал-Кафауви стремится дать согласованную и аргументированную точку зрения на предмет. Опять же, как и в случае с трудом ал-Джурджанӣ, автор «Книги всеобщих понятий» отодвигает понятийные горизонты как можно дальше. Здесь находим и чисто филологические контексты, и детальный разбор соответствующих вопросов

²⁴ Му'джам ат-та'рифāt ли-л-'Аллāма 'Али бин Муҳаммад ас-Сайид аш-Шариф ал-Джурджанӣ / Ред. Муҳаммад Сāдиқ ал-Миншāви. Каир: Дār ал-Фадила, 2004. С. 209.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 117.

²⁷ Там же.

²⁸ *Абу ал-Бақā' ал-Кафауви*. Ал-Куллиййāt / Ред. 'Аднāн Дарвиш, Муҳаммад ал-Масрӣ. Бейрут: Му'асасат ар-Рисāла, 1998. С. 122—130.

грамматики, основ права, *калāма* и других областей знания. Целый ряд определений показывает важность понятий '*ақл* и *фар*' для «рациональных» и «традиционных» наук:

Целостное понимание предмета в его целостности, из которого выводятся частные правила, называется корнем и принципом», «частное понимание частности предмета называется ветвью и примером», «корни, будучи фундаментом и основанием для своих ветвей, называются принципами, а, будучи ведущими к ним явными направлениями, называются методами²⁹.

Наиболее общее определение — это '*ақл* как «означающее по отношению к означаемому» (*далīл* и *мадлӯл* можно в равной степени понимать как «аргумент» и «аргументируемое»), то есть источник смысла³⁰.

Сам ал-Кафауви применяет указанную логику построения «исламской эпистемы» в ряде концептуальных понятий, в том числе и «знания» ('*илм*)³¹. Как и ал-Джурджани, '*илм* автор «Книги всеобщих понятий» определяет не просто как некое абстрактное представление о чем-либо, а предметно, как «познание вещи таковой, какой она есть». Понятие '*илм* у ал-Кафауви является «корневым», имеющим более широкое значение, чем, например, «постижение». Кстати, *идрақ* ал-Кафауви определяет следующим образом:

Постижение — это выражение полноты, благодаря которому происходит дополнительное раскрытие охватываемой душой познаваемой вещи, что происходит через разумение посредством доказательства или сообщения³².

В соответствующей статье ал-Кафауви рассматривает «постижение» как одну из «ветвей» знания, располагая наиболее употребляемые эпистемологические категории (всего около 15) в порядке перехода от общего к частному. Завершающей «ветвью» является «разум». Кроме рассмотрения понятия «знания» в самом общем смысле, ал-Кафауви касается и проблемы знания как божественного атрибута, опираясь на наследие Нафйр ад-Дйна ат-Тусй и Қутб ад-Дйна ар-Разй.

²⁹ *Абу ал-Бақā' ал-Кафауви*. Ал-Куллиййāt / Ред. 'Аднāн Дарвиш, Муҳаммад ал-Мафрй. Бейрут: Му'асасаг ар-Рисāла, 1998. С. 122—130.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 610—611.

³² Там же. С. 66.

Интересен подход ал-Кафауви к определению понятия *вуджуд*³³. Фактически в соответствующей словарной статье мы находим детализированное рассмотрение этого понятия, преимущественно в перспективе авиценнизма. Автор «Книги всеобщих понятий» пишет:

Бытие не нуждается в определении, кроме так с той точки зрения, что оно является означаемым конкретно такого слова³⁴.

Само по себе бытие «не возникает в душе как образ», поэтому и требует отсылки к таким понятиям как «возникновение», «утвержденность», «осуществление», «вещность», «появление». К этой проблеме вплотную примыкает поднятый Ибн Синоу вопрос о соотношении чтойности и бытия, решаемый ал-Кафауви, вслед за другими постклассическими авторами, в пользу исходного единства онтологического и сущностного. Отметим, впрочем, что ядро этой проблемы ал-Кафауви ищет в вопросе о статусе «умозрительного бытия» (*вуджуд зихнийй*). Итак, общее понятие приобретает смысл через отсылку к «региональным» контекстам, несущим на себе след эпистем недавних дискуссий (недаром упомянуты четыре группы — «философы», мутакаллимы, мутазилиды и суфии).

Особенно интересно «собрание» смыслов на основании бинарных оппозиций, которые и определяют логическую структуру большей части тезауруса ал-Кафауви. Два известных эпистемологических понятия *ташаввур* и *тасдиқ*³⁵ рассматриваются автором *Куллиййāt* весьма подробно³⁶. *Ташаввур*, «представление», ал-Кафауви в первую очередь делит на «именное» (*би-ҳисāб ал-исм*) и «действительное» (*би-ҳисāб ал-ҳақиқа*), выводя разделение извне, из самого бытия:

именное представление является пониманием вещей, не существующих как индивидуальные, поэтому возможно в отношении существующего и не-существующего; действительное представление

³³ *Абу ал-Бақā' ал-Кафауви*. Ал-Куллиййāt / Ред. 'Аднāн Дарвиш, Муҳаммад ал-Масрӣ. Бейрут: Му'асасат ар-Рисāла, 1998. С. 923—943.

³⁴ Там же. С. 923—943.

³⁵ См. об этих понятиях уже ставшую классической статью Г. Вольфсона: *Wolfson H. A. The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents // Studies in the History and Philosophy of Religion / Ed. by I. Twersky, G. H. Williams. Vol. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1973. P. 478—492.*

³⁶ Ал-Куллиййāt. С. 290—291.

является представлением познаваемой чтойности бытия и ограничивается лишь существующим³⁷.

Несложно заметить, что связующим между двумя концептами здесь является понятие «бытие», а *та̣саввур* предстает как «внешнее», связанное с действительностью, и «внутреннее», относящееся к сфере языка. Пытаясь установить связь еще и с понятием *та̣сд̣и̣к*, ал-Кафауви обращается к наследию Ибн Сйны:

Передают от Шейха, что все, постигаемое сознанием, может быть лишь образами чтойностей, представлением образа (*ал-изъан*), узнаванием или убежденностью в соответствии этим образам; первое — это *та̣саввур*, второе — это *та̣сд̣и̣к*³⁸.

Помимо соответствия бытию, ал-Кафауви раскрывает оба термина и в отношении к понятию «знание»: бывает *та̣саввур*, которое нельзя назвать ни «ложным», ни «правдивым», однако «знанием» может быть только «правдивое представление» и «правдивое подтверждение»³⁹. Собственно *та̣сд̣и̣к*, отмечает ал-Кафауви, разделяется на «знание» и «незнание», в отличие от *та̣саввур*, не приемлющего незнания вообще. *Та̣саввур* логически предшествует *та̣сд̣и̣к*, *та̣саввур* ближе к *илм*, выступающему как общий корень для обоих понятий, находящих свою завершенность в полном соответствии внешнему бытию, то есть, опять-таки, восходя к истине как единству «внешнего» и «внутреннего»⁴⁰.

Для объяснения своих слов ал-Кафауви возводит идею «сложного» и «простого» *та̣сд̣и̣к* к авторитетам прошлого. «Учение мудрецов», то есть восточных перипатетиков, рассматривает *та̣сд̣и̣к* исключительно как «отвлеченное познание определенного соотношения», в то время как по «учению имамов [ал-Матуриди]» *та̣сд̣и̣к* выступает «познанием чтойности вместе с суждением о ее отрицании либо утверждении»⁴¹. Если для «философа» утверждение «мир является возникшим» раскрывает отношение «возникновения» к «миру», то муттакалим

³⁷ Ал-Куллиййат. С. 290.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 291. О понятии «истина» в арабской философии как правильности соотношения между «явным» и «скрытым» см.: Смирнов А. В. Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2001. С. 139—140.

⁴¹ Там же. С. 291.

рассматривает и отношение, и саму сущность понятий «возникновение» и «мир». Поэтому в *каләме* то, что ведет к *таҫдїқ*, называется «доказательством» (*худджа*)⁴². Опять же, различие состоит в том, что «философы» и муттакалимы по-разному ветвят базовые понятие — «философы» видят свою цель лишь в чистом '*илм* как таковом, а для муттакалимов часть «корня» (каковым и является '*илм*) определяется сакральными текстами, *нуҫӯс*. У *фаләсифа таҫаввур* и *таҫдїқ* — это соотношение бытия и разума, у муттакалимов — бытия, разума и указующего текста (*наҫс*). Следуя логике ал-Кафауви, можно утверждать, что муттакалимы «собирают» все смыслообразующее пространство, *фаләсифа* — лишь «явную» часть.

Аналогичная логика «собрания смыслов» может быть зафиксирована в статье *ал-Куллиййат*, посвященной понятию *джаухар* («субстанция») ⁴³. В самом начале ал-Кафауви раскрывает значение «субстанции» через «синонимичные» понятия «самость» (*зәт*), «чтойность» (*мәхиййа*) и «действительность» (*хақиқа*). Проводятся и различия между перипатетиками и последователями *каләма*: для первых субстанция является «самостью и действительностью, обладающей поддерживающим самое себя существованием», а для вторых — «тем, что самостно занимает место» (*мутаҳаййиз би-з-зәт*). Кроме того,

У *хукама'* *джаухар* является возможным бытием, не имеющем определеннного места, а у *муттакалимун* — ограниченным местом и возникшим⁴⁴.

В этой связи ал-Кафауви разворачивает смысловые пределы понятия в четырех позициях: как ограниченной местом сущности, не приемлющей деления (атом), сущности, принимающей свойства, чтойности, находящейся в определенном месте, бытия, неподвластного воплощению⁴⁵. Заметно, что ал-Кафауви выходит на целый ряд понятий, близких по смыслу к субстанции (или означающих то же); среди перечисляемых определений присутствует и замечание автора о том, что «в языке *джаухар* означает '*ақл*, то есть '*ақл*, используемый для составления, а не как нечто существующее из своей самости».

⁴² Ал-Куллиййат. С. 291.

⁴³ Там же. С. 346—348.

⁴⁴ Там же. С. 346.

⁴⁵ Там же. С. 346—347.

В дальнейших словах ал-Кафауви поддерживает точку зрения муттакалимов как о недопустимости полного отсутствия акциденций у субстанции, так и о невозможности существования субстанции без наличия личностных свойств (*ташаххус*)⁴⁶. Можно утверждать, что ал-Кафауви отдает предпочтение мнению муттакалимов, находя их аргументацию более правильной, соответствующей основному значению *джаухар* именно как «корня», смысла, который лишь в последующем раскрывается в других, синонимичных понятиях. Проще говоря, ал-Кафауви настаивает на автохтонных конструкциях «собирания смыслов», находя их более *понятными, более объяснимыми*. Показательно и завершение статьи, где ал-Кафауви рассматривает процедуру деления субстанции (и отделения акциденций) как одну из сфер применения метода аналогии (*кийās*)⁴⁷.

Следует заметить, что принципы смыслоорганизации материала прописаны у ал-Кафауви отдельно, в качестве дополнения к основному тексту *ал-Куллиййāt (фаъл фи ал-мутафарриқāt)*⁴⁸. В этом разделе можно встретить вопросы грамматики, фикха, логики и тафсира, данные в совокупности как общие принципы, в том числе и принадлежащие к противопоставлению *'аъл-фар'*:

В *'уъл ал-фикх* общее правило предшествует производным, а в *фикхе* искомым является познание частичных вопросов, поэтому вначале идут сами производные, а уже далее упоминается основа, все эти производные объединяющая⁴⁹.

По такому принципу, судя по всему, действовал и сам ал-Кафауви, выстраивая ряды своих понятий, собирая их в оппозиции и возводя к единой смыслоорганизующей основе.

Более трех тысяч понятий вмещает и фундаментальный труд «Раскрытие понятий искусств и наук» ат-Тахāнавī, также опиравшегося на традицию постклассической логики и *калāма*. Сами по себе науки ат-Тахāнавī делит на «вопросы» (*масā'ил*) и «твердую убежденность в ответах на них» (*масдīқ бихā*)⁵⁰. Интересно и само определение предмета науки:

⁴⁶ Ал-Куллиййāt. С. 347.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. С. 994—1083.

⁴⁹ Там же. С. 1068.

⁵⁰ Мавсӯ'ат кашшāф истилāхāt ал-фунӯн. Т. 1. С. 5.

Предметом каждой науки являются те состояния сущности, которые в ней исследуются, а возможность их достижения состоит в совершенстве познания человеком индивидуальных сущностей, их представленности в образах и убежденности в их состояниях такими, каковыми они являются, настолько, насколько человек способен⁵¹.

В последующих частях предисловия ат-Тахāнавī обращается к целому ряду оппозиций: «целое» и «частное», «представление» и «убеждение», «сущностное» и «акцидентальное»; верификация достигается путем раскрытия этих соотношений, неразрывности их логико-смысловой взаимосвязи.

Отношение *'ақл-фар'* в соответствующей статье автор *Кашшāфа* определяет через глагол *банā* («строить», «поддерживать»). Ат-Тахāнавī рассматривает грамматические и правовые определения: *'ақл* выступает как означающее, как общий принцип, как приоритетное мнение и как согласование⁵². В определении понятия «знание» ат-Тахāнавī, вслед за предшественниками, также прибегает к использованию понятия *идрāк*, выступающему в качестве соотношения между *'илм* как «корнем» и производными «ветвями» (логическими понятиями *таṣаввур* и *таṣдīқ*, например). Перечислив мнения предыдущих авторов (как классиков, так и поздних комментаторов вроде ал-Хайālī), ат-Тахāнавī переходит к вопросу о «запечатленном» и «привнесенном» знании (к этому вопросу прибегали и ал-Джурджāнī, и ал-Кафаувī). К этой оппозиции, помимо вопросов о божественном знании, примыкают и проблемы «внешнего» и «умозрительного» бытия, и вопрос об отношении между «знанием» и «познаваемым». Задача «постигающего» — завершить раскрытие, *инкашāф*⁵³.

Сам ат-Тахāнавī, например, «раскрывает» понятие *'ақл* следующим образом. Связав его с целостным и отвлеченным от материи познанием, энциклопедист описывает «целостный разум», «пассивный разум», «приобретенный разум», понятие разума в шариатской перспективе и т. д. Показательно, что при этом ат-Тахāнавī использует бинарную оппозицию *'илм — 'амал*, пытаясь сохранить устойчивые связи между категориями. В конце статьи о разуме он делает такой вывод: *'ақл* начинает постигать, опираясь на сенсительное (и одновременно «внешнее»), а завершает постижение собственно знанием,

⁵¹ Мавсӯ'ат кашшāф истилāхāt ал-фунӯн. Т. 1. С. 7.

⁵² Там же. Т. 1. С. 213—214.

⁵³ Там же. Т. 2. С. 1219—1230.

опираясь на умопостижимое (то есть «внутреннее»). «Завершенность постижения разумом — появление искомого»⁵⁴.

Приблизительно о такой же перспективе, однако с использованием других понятий, сообщает и категориальный опыт мистицизма:

Когда человек соединит в себе знание, действие и благочестие (*адаб*), то и называется разумным. Ведь если он знает, но не делает, или делает, но не имеет благочестия, или делает что благочестивое, но не имеет знания, то не может назваться разумным⁵⁵.

Под *адабом*, судя по всему, здесь полагается именно умение согласовать знание и действие, соединить внешнее и внутреннее. В эпистемном смысле, как видно из указанных выше слов, «искомое» (*матлуб*) также раскрывается именно как совпадение внешнего и внутреннего.

Четкие логико-смысловые связи заметны на пути восстановления всего спектра смыслов понятия *хаққ*, описанного в довольно объемной соответствующей статье⁵⁶. В самом начале автор, впрочем, переходит не к исследованию этимологии (как это делал, например, ал-Кафауви), а к установлению соотношения *хаққ* со смежным понятием *сидқ*. Это соотношение исходит из обоюдной аналогии:

Истина — это соответствие действительности убеждению, а правда — соответствие убеждения действительности⁵⁷.

В следующих тезисах ат-Тахāнавī отмечает, что «ошибка» и «правого» используются в отношении индивидуальных мнений, в то время как «истина» и «ложь» касаются именно убеждений⁵⁸. Смысл понятия «истинность» (*хаққиқа*) ат-Тахāнавī раскрывает и посредством термина «чтойность»:

[Истиной] может быть и чтойность, означая вещь такой, какая она есть (*би-мā 'нā мā би-хи аш-шай' хува хува*), и называясь также самостью. Действительность в таком смысле шире, чем всеобщность, частичность, существование или несуществование⁵⁹.

⁵⁴ Мавсӯ'ат кашшāф иҗтиләҳāt ал-фунӯн. Т. 2. С. 1230.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. Т. 1. С. 682—688.

⁵⁷ Там же. Т. 1. С. 682.

⁵⁸ Там же. Т. 1. С. 683.

⁵⁹ Там же. Т. 1. С. 685.

Предлог *би*, уточняет автор *Кашиѣфа*, прямо указывает на смысл как причину бытия вещи самой собой:

Смысл является тем, что эту вещь делает именно таковой вещью⁶⁰.

После этого утверждения ат-Тахāнавī обращается к производным чтойности, рассматривая схваченный разумом смысл сущего в зависимости от того, «предустановленна» сама по себе чтойность или нет (*мадж ъула ау лайсат мадж ъула*). Первую позицию, в частности, поддерживали перипатетики, вторую — сторонники ишракизма⁶¹. Все это позволяет оценить чтойность как смысловую основу для дальнейшего понимания истины как несомненной данности (отсюда и второе значение *хаққ*, «право»), раскрывающейся в установлении непротиворечивого соотношения между разумом и бытием. Ссылки на известных комментаторов Аҳмада ал-Хайālī (1425—1458), 'Исām ад-Дīна ал-Исфарā'īнī (1469—1538) и других постклассических авторов свидетельствуют о том, что ат-Тахāнавī «собирал» разрозненные взгляды на вопрос, выстраивая эпистемологическую конструкцию по уже проторенному предыдущими авторитетами пути.

Энциклопедические проекты, предпринятые рядом авторов постклассического периода, сочетали во многом новаторские и традиционные подходы. Сочинения ал-Джурджāнī, ал-Кафауви, ат-Тахāнавī и других авторов были далеко не первыми в ряду трудов подобного профиля: известны сохранившиеся сочинения *Kitāb Худūd ал-Ашйā' уа Русūму-хā* ал-Киндī⁶², *Kitāb ал-Худūd* Ибн Сīны⁶³ и ряд других. Однако тезаурус обеих упомянутых работ ограничен дискурсом восточного аристотелизма и неоплатонизма, в отличие от постклассических сочинений, предлагавших синтез всех направлений исламской философской мысли. Сочинения классической эпохи касались, в первую очередь, региональных групп понятий (*фалсафы*, *калāма*, фикха, суфизма и др.), в то время как авторы исследуемых трудов ставили перед собой куда более широкие горизонты.

⁶⁰ Мавсӯ' ат кашшāф иҗтиләҳāt ал-фунӯн. Т. 1. С. 685.

⁶¹ Там же.

⁶² *Ал-Киндī*. *Kitāb худūd ал-ашйā' уа русūму-хā* // Раса'йл ал-Киндī ал-фалсафийа / Ред. Муҳаммад Абӯ Рйда. Т. 1. Каир: Дār ал-фикр ал-'арабий, 1950. С. 163—179.

⁶³ *Ибн Сīнā*. *Kitāb ал-худūd*. *Livre des définitions* / Ред. А.-М. Goichon. Каир: Publications de l'Institut français d'archéologie orientale, 1963.

Краткий анализ некоторых важных концептов показывает, что энциклопедисты постклассического периода стремились не к однозначным определениям, а к «раскрытию» через выявление соответствующих соотношений между категориями смыслового пространства, построению определенных иерархий понятий, формулировки оппозиций и т. д. Эти соотношения следовали заложенным уже в классический период моделям *'асл-фар'* и *зāхир-бāтин*, позволявшим расставить желаемые акценты на фоне соединения довольно разнородного материала, собиранию «рассыпанных» региональных тезаурусов в единое целое. «Искомое» достигалось лишь благодаря установленному равновесию между «внешним» и «внутренним», выявлением соотношений между понятиями на уровне означающего и означаемого. Группы сопредельных (в логико-смысловом отношении) понятий полагались как производные от ключевого концепта (показательны упомянутые примеры с терминами «чтойность», «субстанция» и др.), что особенно заметно в наиболее обсуждаемых терминах, а именно тех, где авторы не ограничивались исследованием этимологии и контекста. Такой подход, использующий уже проторенные и имплицитно рационализированные методы смыслополагания, сочетал в себе опыт основных философских традиций исламской цивилизации и позволял установить связи между горизонтами формулировки научных проблем — например, соотношения между вопросами этики и онтологии, фикха и логики, гносеологии и доктрины единобожия, разума и традиции в целом. Представляется, что дальнейшее изучение энциклопедического опыта постклассического периода (в том числе и комментаторских трудов) позволит еще ближе подойти к созданию фундаментального тезауруса, охватывающего все основные интеллектуальные традиции исламской философской мысли.

“FOR THEY ASCEND TO THREE MAḌĀHIB AS THEIR ROOTS”: AN ARABIC MEDIEVAL TREATISE ON DENOMINATIONS OF SYRIAN CHRISTIANITY

(*Nikolai N. Seleznyov*)

Книга общности веры (*Kitāb iğtimā‘ al-amāna*) представляет собой экуменический трактат, имеющий своей целью примирение трех основных конфессий восточного христианства: «несториан», «мелькиотов» и «яковитов». Это произведение известно в двух редакциях, в одной из которых оно приписано Илие ал-Джаухарй, тогда как в другой, отражающей, по-видимому, оригинальную атрибуцию, его автором назван ‘Али ибн Дāvūd ал-Арфādй. Русские исследователи церковной истории ссылались на раздел этого трактата, содержащий свидетельство о двуперстии при совершении крестного знамения у мелькиотов, указывая автора сочинения как «Илия Гевери, несторианский митрополит Дамаска». В статье предлагается исследование этого источника, свидетельствующего о бытовании экуменических взглядов в среде христиан, живших в эпоху средневековья на арабском Востоке, отмечается использование концепции «корней и ветвей», характерной для арабской мысли.

By the time of the Muslim conquests of the Middle East, Eastern Christianity had experienced numerous divisions caused by ideological and political confrontations. Controversies over the union of the divinity and the humanity of Christ, perceived as an essential point of Christian doctrine, as well as the Byzantine imperial policy, aiming at strengthening Byzantium’s influence in Syria, Arabia, the Caucasus, and Egypt, had resulted in the separation of the ethno-religious communities of these provinces from Byzantium. The controversies remained unsettled, and the divisions, created by them, continued. To a Muslim observer, Eastern Christianity looked as a hodgepodge of various denominations among which the following three were the most influential: the Syro-Persian Christianity, the Graeco-Roman Orthodoxy, and the anti-Chalcedonian faction, insisting on “one nature” of Christ. The Muslim jurist and

doxographer Muḥammad aš-Šahrastānī (1076—1153) summarized this as follows in his celebrated *Book of Religions and Sects* (*Kitāb al-milal wa-n-niḥal*): “Then Christians split up into seventy two sects¹, the three big divisions among them being: the Melkites, the Nestorians, and the Jacobites”². A similar view of the Christian divisions, differentiating between three main communities, is also found in the Christian Syrian author’s *The Book of the Concordance of Faith*, obviously influenced by the Islamic doxographical tradition³.

Uṣūl wa-furūʿ (‘roots and branches’) is one of the basic concepts of the Arabic thought that was developed in grammar, religious and philosophical discourses (*Uṣūl ad-Dīn*, *Uṣūl al-Ḥadīth*), and the Muslim law (*Uṣūl al-Fiḥḥ*)⁴. It was also used in the traditional Arabic Muslim religious studies concerning the origins of various Christian denominations. For example, Šihāb ad-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Idrīs aš-Šanhāǧī called al-Qarāfī (1228—1285), a Mālikī jurist of Berber origin who lived in Ayyūbid and Mamlūk Egypt, while discussing Christian divisions in his work *Superb answers to shameful questions in refutation of the unbelieving religion* (*al-Aǧwiba al-fāḥira ‘an al-as’ila al-fāǧira fī-r-radd ‘alā-l-milla al-kāfira*)⁵, formulates his polemical remark as follows: “Each of them wants a right denomination to branch out from an impossible root, but there is no branch, if the root is spoiled (*kullan minhum yurīd tafri‘ maḏhab ṣaḥīḥ ‘alā aṣl mustaḥīl, wa-lā far ‘ idā fasad al-aṣl*)”.

¹ The notion that the Christians were divided into seventy two groups was probably influenced by Muslim *Ḥadīths*: see Gautier H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīth* (Leiden; Boston: Brill, 2007), 437, 458.

² William Cureton, *Muhammad al-Shahrastānī, Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Book of Religious and Philosophical Sects* (London: Soc. for publication of Oriental texts, 1842), Part I, 173. The division of Christianity in ‘three main denominations’ is evidenced in the writings of many Medieval Muslim authors.

³ See the discussion in H. H. Селезнев [Nikolai N. Seleznyov], Средневековый восточнохристианский экуменизм как следствие исламского универсализма [Medieval Eastern Christian ecumenism as a result of Islamic universalism], *Фило-софский журнал* 1 (8) (2012), p. 77—85.

⁴ M. G. Carter, *Uṣūl, The Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. X (Leiden: Brill, 2000), p. 928:2—930:2; N. Calder, *Uṣūl al-Dīn*, *Ibid.*, p. 930:2—934:1; E. Dickinson, *Uṣūl al-Ḥadīth*, *Ibid.*, p. 934:1—935:1; A. J. Newman, J. J. G. Jansen, *Uṣūliyya*, *Ibid.*, p. 935:1—938:1.

⁵ *al-Aǧwiba al-fāḥira ‘an al-as’ila al-fāǧira fī-r-radd ‘alā-l-milla al-kāfira / Maǧdī Muḥammad aš-Šahāwī*. Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub, 1426/2005, p. 127; Thomas, D., Mallett, A. (eds), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 4 (1200—1350). (Leiden; Boston, 2012), p. 582—587.

Along with the division of Christianity in ‘three main denominations’, the concept of the ‘roots and branches’ is also present in the survey of Christian divisions in the aforementioned *Book of the Concordance of Faith*. Its author says: “They [i. e. Christians] split into many divisions of which one could speak for long. But even if they do, all their multiplicity aside, agree in opinions and differ from each other in passions, they are reducible to three divisions (*firaq*), for they ascend to three denominations (*maḏāhib*) as their roots, namely the division of the Nestorians, the division of the Melkites, and the division of the Jacobites; everything that exists apart from these three communities (*al-milal*) are [in fact] divisions which originate from them and are reducible to them”⁶.

The Book of the Concordance of Faith (*Kitāb iḡtimāʿ al-amāna*) is extant in the following two recensions: (1) the recension of the Bodleian Library manuscript (16th c.; MS Ar. Uri 38 / Huntington 240; fol. 119v—124v), which was published by Gérard Troupeau in 1969⁷. It was written, as the editor remarks, in an oriental Egyptian Arabic script (“écriture orientale (Égypte)”) ⁸; (2) the recension of the Vatican Library manuscript, dating to AD 1692 (1103 Anno Hegirae, 2003 Anno Graecorum) — Vat. ar. 657, fol. 4v—15r⁹. This second recension was described and presented in excerpts by Assemani in his *Bibliotheca orientalis*¹⁰. The Vatican manuscript contains the text of *The Book of the Concordance of Faith* written in Garshūnī, i. e. in Arabic transcribed into Syriac script (Eastern Syriac

⁶ *Kitāb iḡtimāʿ al-amāna*, Introduction, § 1; see the annex below. The concept ‘roots of the religion’ (*Uṣūl ad-Dīn*) was used in the Arabic Christian tradition as well: the apology *Kitāb uṣūl ad-Dīn* by Elias ibn al-Muqlī, the catechism with the same title by ‘Aḫdīšō’ of Nisibis, and the theological ‘Summa’ entitled *Maḡmūʿ uṣūl ad-dīn wa-masmūʿ maḥṣūl al-yaqīn* by al-Muʿtaman Abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-ʿAssāl are the examples.

⁷ Gérard Troupeau, “Le livre de l’unanimité de la foi de ‘Alī ibn Dāwud al-Arfādī”, *Melto* 5:2 (1969) 197—219; repr. in: Gérard Troupeau, *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge* (Aldershot; Brookfield: Ashgate, 1995) (Variorum Collected Studies Series, CS515), Essay XIII, 201—219.

⁸ Troupeau, 1969, 197, n. 1.

⁹ For a description of the manuscript see: Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*, vols. 1—10 (Romae: Typis Vaticanis, 1825—1838), vol. 4 (1831), 583 (No. DCLVII / A.53).

¹⁰ Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, vols. 1—3 (Romae, 1719—1728), vol. 3:1 (1725), 513—516.

script, in this case)¹¹. The present author has recently published a critical edition of the Garshūnī recension¹².

The first part of the third volume of the *Bibliotheca orientalis* (“De Scriptoribus Syris Nestorianis”) presents *The Book of the Concordance of Faith* as a treatise by “Elias the Nestorian metropolitan of Jerusalem and Damascus”, (“Elias Hierosolymæ & Damasci Nestorianorum Metropolita”). In this section, Assemani presented some excerpts from the treatise¹³ re-transcribed into the Arabic script. While doing the reversed transcription, he introduced some changes in the text. One can assume that these changes were triggered by his discomfort with the East-Syriac script of the manuscript as well as with some elements of the Iraqi dialect¹⁴ which had crept into the text. Both were equally unfamiliar to the Maronite author whose own dialect was Lebanese, and whose usual Syriac script was the West-Syriac *serṭō*. The Vatican manuscript has a note in the introduction (fol. 4[v]:2), saying that *Elias al-Ġawharī*, the metropolitan of Jerusalem, re-wrote or copied (*nasaḥa-hu*) the treatise that follows. Assemani latinized “al-Ġawharī” (i. e. “the Jeweller”, probably a reference

¹¹ Д. А. Морозов [D. A. Morozov] Каршўнї: сирийская письменность в арабо-христианских текстах [Karšūnī: Syriac script in Christian Arabic texts] in: *Пятые чтения памяти профессора Николая Федоровича Кантерева. Россия и православный Восток: новые исследования по материалам из архивов и музейных собраний.* (Москва, 30—31 октября 2007 г.). *Материалы.* (Москва, 2007) 70—72, See also his important article “Каршуни” (*Karšūnī*) in *Православная Энциклопедия* [The Orthodox Encyclopaedia], vol. 31. Moscow: The Orthodox Encyclopaedia Publishers, 2013, p. 463—465; Alphonse Mingana, “Garshūnī or Karshūnī?”, *Journal of the Royal Asiatic Society* (1928) 891—893; Françoise Briquel-Chatonnet, “De l’intérêt de l’étude du garshouni et des manuscrits écrits selon ce système”, in *L’Orient chrétien dans l’empire musulman: Hommage au professeur Gérard Troupeau* (Versailles: Éditions de Paris, 2005) (Studia arabica III) 463—475. For specific characteristics of the Eastern (“Chaldean”) Garshūnī see: Hersch Ram, *Qiṣṣat Mār ʿĪlīā (Die Legende vom Hl. Elias). Als Beitrag zur Kenntnis der arabischen Vulgär-Dialekte Mesopotamiens nach der Handschrift Kod. Sachau 15 der Königl. Bibliothek zu Berlin herausgegeben, übersetzt und mit einer Schriftlehre versehen.* Inaugural-Dissertation (Leipzig: J. S. Hinrichs, 1906).

¹² Н. Н. Селезнев [Nikolai N. Seleznyov], *Западносирийский книжник из Арфāда и иерусалимский митрополит Церкви Востока. «Книга общности веры» и ее рукописная редакция на каршуни* [A West-Syrian Clerk from Arfād and the East-Syriac Metropolitan of Jerusalem. “The Book of the Concordance of Faith” and Its Manuscript Recension in Garshūnī], *Символ* 58: *Syriaca & Arabica* (Париж; Москва, 2010) 34—87, 45—72 (text in Garshūnī), 73—87 (Russian translation).

¹³ fol. 4v:4, fol. 4v:10, fol. 7r:17—7v:12, fol. 13v:11—14r:2, fol. 10v:4—10v:10, fol. 10v:10—11r:16, fol. 11r:16—12r:5, fol. 12v:2—12v:17.

¹⁴ E. g., fol. [4]v:4 and fol. 12v:13—15.

to the family business) as *Geverī*, a possible Italian transcription of the name. Neither Assemani nor later scholars discussing the subject took notice of the Garshūnī version's indication that it was merely *copied* (rather than composed) by Elias al-Ġawharī.

In the text of the Bodleian Library the treatise is attributed to 'Alī ibn Dāwūd al-Arfādī. It is worth mentioning that in his catalogue of the Bodleian Library, Joannes Uri (1726—1796) omitted the reference to the *Book of the Concordance of Faith* as part of the manuscript Ar. Uri 38 / Huntington 240¹⁵. Presumably because of this, neither did Georg Graf (1875—1955) mention 'Alī ibn Dāwūd al-Arfādī as the author of the *Book of the Concordance of Faith* in his monumental *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, but, following Assemani, placed the treatise in the section on "Elias (Ilīyā) al-Ġawhari von Jerusalem und Elias von Damaskus"¹⁶.

An Arabic-speaking medieval Coptic author Mu'taman (ad-Dawla) ibn al-'Assāl (13th c.)¹⁷ prepared a synopsis of the *Book of the Concordance of Faith* in the eighth chapter of his *Summa of the Foundations of Religion and of the Traditions* (lit. *What was Heard*) of *Reliable Knowledge* (*Maġmū' usūl ad-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn*). In the subtitle he gave to the section, he indicates that he reproduces a treatise of "Elias, the metropolitan of Jerusalem, on the same subject, entitled [*The Book*] of the *Concordance of Faith and the Brief Exposition of Religion*, and it is [also] said that this [treatise] is [by] 'Alī ibn Dāwūd."¹⁸ Ibn al-'Assāl, evidently, was aware of both attributions, and he duly provides both in mentioning the author of the *Book of the Concordance of Faith*. While exploring the *Summa of the Foundations of Religion* in the Vatican and Paris manuscripts (Vat. ar. 103, fol. 91v—94 and Paris, BNF ar. 200, fol. 63—65v), Gérard Troupeau misinterpreted this double ascription as a claim that Elias of Jerusalem was

¹⁵ Johannes Uri, *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium, videlicet Hebraicorum, Chaldaicorum, Syriacorum, Aethiopicorum, Arabicorum, Persicorum, Turcicorum, Copticumque catalogus*. Pars prima (Oxonium: Clarendon, 1787), [Ar. Chr.] 34.

¹⁶ Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vols 1—5 (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944—1953), vol. 2 (Studi e testi 133) 132—133.

¹⁷ See about him: Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 2, 407—414.

¹⁸ Abullif Wadi, Bartolomeo Pirone, *al-Mu'taman Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-'Assāl, Maġmū' usūl ad-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione* (Cairo; Jerusalem: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998) (*Studia Orientalia Christiana; Monographiae*, 6a—9), Vol. 1/SOCh 6a, 187—192.

identical with ‘Alī ibn Dāwūd and remarked that he found this alleged identification (in actual fact, never made by Ibn al-‘Assāl) rather improbable¹⁹.

Concerning ‘Alī ibn Dāwūd al-Arfādī, Troupeau indicates that he is “completely unknown in the history of Christian Arabic literature” (“totalement inconnu dans l’histoire de la littérature arabe chrétienne”) and surmises that he was a Syrian, since the village Arfād which provided ‘Alī ibn Dāwūd with his *nisba* (a name indicating the place of origin) was located, according to the geographical dictionary of Yāqūt al-Ḥamawī (1179—1229), near ‘Azāz north of Aleppo²⁰. Sidney H. Griffith could not find any definite information about al-Arfādī, either, and consequently characterized the author as “the shadowy ‘Alī ibn Dāwūd al-Arfādī, of uncertain date and denomination”²¹. Troupeau suggests that the author of the *Book of the Concordance of Faith* belonged to the West-Syriac (“Jacobite”) community on the ground of his analysis of the contents of the treatise: al-Arfādī’s accounts of the “Nestorians” and the “Melkites” are rather brief, whereas his descriptions of the views of the “Jacobites” are more detailed and are placed at the end of each comparative section. Moreover, he characteristically emphasizes the significance of the “oneness of Christ”²². Troupeau also argued for the eleventh century as the probable period of al-Arfādī’s life and *floruit*, but did not furnish any substantial evidence in support of this suggestion. He further remarks that al-Arfādī was probably the author of another treatise — *On the Verity of the Gospel (Kitāb fī ṣiḥḥat al-Inḡīl)* — referenced by the author himself in the section of the *Book of the Concordance of Faith* discussing the Gospels²³.

Assemani suggested to identify Elias al-Ġawharī with Elias ibn ‘Ubayd who first occupied the episcopal see of the Church of the East in Jerusalem and was then elevated to the metropolitan see of the same Church in Damascus.²⁴ This identification was based on ‘Amr ibn Mattā’s report about the patriarch of the Church of the East John (*Yūwānīs*) who “in the middle of Tammūz [July] of the year 280 of the Hiġra, i. e. the year 1204 of the Seleucid era [AD 893] ⟨...⟩ on the day of his own ordination,

¹⁹ Troupeau, 1969, 198.

²⁰ Ibid.

²¹ Sidney Harrison Griffith, *Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Princeton; Oxford, 2008), 142.

²² Troupeau, 1969, 199.

²³ Ibid.

²⁴ Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, vol. 3:1, 513; See also: Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 2, 132.

ordained Elias ibn ‘Ubayd, the bishop of Jerusalem, as the metropolitan of Damascus”²⁵. The suggested identification would become impossible if we assume that al-Arfādī lived in the eleventh century, as suggested by Troupeau, along with the additional witness of the Vat. ar. 657, according to which Elias al-Ġawharī only “copied” the *Book of the Concordance of Faith*. It should also be noted that Troupeau’s suggestion was based on his evaluation of the Bodleian Library text, which had undoubtedly undergone a later editing; hence, Troupeau’s conclusion can be subject to revision. It may be added to our survey that “Elias, the bishop of Jerusalem” is also known as the author of the *Book of Casting Away the Sorrows* (*Kitāb fī tasliyat al-aḥzān*) published by the Italian orientalist Giorgio della Vida (1886—1967)²⁶, and that Assemani also attributed a *Nomocanon Arabicus* to “Elias Geveri”²⁷.

Troupeau characterized the Vatican recension as being an abridged one (“une recension abrégée”)²⁸, but in actuality the problem of the relationship between the two manuscripts containing the treatise in question is more complex. First of all, the Vat. ar. 657 witnesses to evident omissions in the text of the Bodleian Library manuscript, despite the fact that the latter recension was characterized by Troupeau as “complete” (“une recension complète”)²⁹ — for example Vat. ar. 657, fol. 8v:13—15 and Vat. ar. 657, fol. 9r:1 are lacking in the Bodleian Library manuscript. Second, it is

²⁵ Henricus Gismondi, *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria / Ex codicibus Vaticanis edidit ac latine reddidit Henricus Gismondi* (Romae: Excudebat C. de Luigi, 1896—1899), Pars II, 80—81 (Ar. text), 46—47 (Lat. tr.); В. В. Болотовъ [Vasilij V. Bolotov], *Изъ исторіи Церкви суро-персидской* [[*Chapters*] *From the History of the Syro-Persian Church*] (Saint Petersburg, 1901) 120/1190.

²⁶ Gérard Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes*. Première partie: manuscrits chrétiens. Vols. 1—2 (Paris: Bibliothèque nationale, 1972—1974), vol. I, 176 (№ 206:1); Giorgio Levi della Vida, “Il conforto delle tristezze di Elia al-Ġawhari (Vat. ar. 1492)”, In: *Mélanges Eugène Tisserant* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1964) (Studi e testi, 232), vol. 2: Orient chrétien, pt. 1, 345—397.

²⁷ Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, vol. 3:1, 513—514; Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. 2, 133—134. See also: Bo Holmberg, *A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar* (d. 872). (Lund Studies in African and Asian Religions, 3). Lund: Plus Ultra, 1989 (passim); Gianfranco Fiaccadori, “On the Dating of Īliyā al-Ġawharī’s *Collectio canonica*”, *Oriens Christianus* 68 (1984), 213—214; Hubert Kaufhold, “Nochmals zur Datierung der Kanonessammlung des Elias von Damaskus”, *Oriens Christianus* 68 (1984), 214—217; Gianfranco Fiaccadori, “Īliyā al-Ġawharī, Īliyā of Damascus”, *Oriens Christianus* 70 (1986), 192—193.

²⁸ Troupeau, 1969, 198.

²⁹ *Ibid.*, 197.

obvious that the Bodleian library text, in comparison to that of the Vatican, looks stylistically edited. Thus, the literary particle *qad* is more frequently used in the Bodleian Library text than in the Vatican text³⁰. Since one can hardly imagine that these particles would be systematically removed for the sake of “abridgement”, it stands to reason that the Bodleian Library text *added* the particles to improve the style. It should be noted that a very similar sort of editing is evident in yet another treatise that the same Bodleian Library manuscript contains: *The Treatise on the Union* by Ibn aṭ-Ṭayyib (fol. 104r—105r), when it is compared with the other recension of the work (Vat. ar. 145, fol. 67v—71v)³¹.

When compared with the two manuscripts mentioned above, the synopsis made by Mu’taman ibn al-‘Assāl presents readings characteristic of the same branch of the manuscript tradition of the *Book of the Concordance of Faith* to which the text of the Bodleian Library belongs. It is curious, however, that the Coptic encyclopedist omitted the paragraph devoted to the various ways of making the sign of the cross. Only towards the end of his synopsis, Ibn al-‘Assāl remarks that “the Jacobites made the sign of the cross from the left side to the right, and the others made it in the opposite way”. He explains that he “did not indicate this because it was widely known and because both ways were equally acceptable, and the subject was trivial”³².

The cultural heritage of Middle-Eastern Christianity was so influential in the rest of the Christian world that it frequently attracted the attention of scholars studying particular church traditions. It is not surprising, therefore, that Middle-Eastern Christian practices became an intriguing subject for historians of the origins of the Russian “Old Believers”, a movement which itself frequently referred to some Middle-Eastern Christian practices as proofs of the truthfulness of its own tradition.

In 1847, in the *Colloquia of the Imperial Society for Russian History and Antiquities* at the University of Moscow, Philaret Gumilevskiy (1805—1866), who was then the bishop of Riga, published his study

³⁰ Cf. Vat. ar. 657, fol. 5r:15, fol. 7v:16—17, fol. 8v:1, fol. 10r:11, fol. 13r:5.

³¹ See various readings indicated in: Gérard Troupeau, “Le traité sur l’Union de ‘Abd Allāh ibn al-Ṭayyib”, *Parole de l’Orient* 8 (1977—1978) 141—150; repr. in: Gérard Troupeau, *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*, Essay VII. The Vatican version of this text was also alleged to have numerous omissions, but in actuality has no evident textual defect.

³² Wadi, Pirone, *Mağmū‘ uṣūl ad-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn*, Vol. 1/SOCh 6a, 192.

*The Worship of the Russian Church in the Pre-Mongolian Period*³³. Concerning the various ways of making the sign of the cross, bishop Philaret cited a Middle-Eastern Christian author who had touched on the subject in his treatise: “The Nestorian author Elias of Damascus who lived in the late ninth century, intending to reconcile the Syrian Monophysites with the Orthodox and the Nestorians, wrote as follows: ‘As to the fact that they do not agree with each other in making the sign of the cross, this is not an obstacle at all. Some of them, for instance, make the sign of the cross with *one finger* and move the hand from the left side of the body to the right. Others do it with *two fingers*, and do so from the right side to the left... Jacobites sign themselves with *one finger*. By making the sign of the cross with *two fingers*, from right to left, Nestorians and Melkites (Orthodox) confess the faith that the divinity and the humanity [of Christ] were united while on the cross’ (Assemani *Bibl. Orient.* T. 3. P. 2. p. 383)”³⁴. This testimony was taken, as the author clearly indicated, from the famous encyclopedic work of the Maronite scholar Joseph Simon Assemani (1687—1768), the *Bibliotheca orientalis*, even though the reference provided was imprecise, and the other part of the *Bibliotheca orientalis* where Assemani had discussed this passage in more detail along with the parallel Arabic quotations, was not referenced at all³⁵.

This testimony, introduced by bishop Philaret into Russian studies of Church history, drew both criticism and lively interest³⁶. In 1870, archimandrite Nikanor (Brovkovich) (1826/7—1890/1), subsequently archbishop of Kherson and Odessa, published his study, entitled *The Church of St. Sophia in Constantinople: A Witness to the Ancient Orthodox Sign of the Cross*. Being an expert in Latin and a polemicist, he enthusiastically translated and commented on the quotations from the treatise *De concordia Fidei* “by Elias of Damascus, Metropolitan of the Nestorian community,” found in Assemani’s *Bibliotheca orientalis*³⁷. Following Assemani’s account,

³³ Филаретъ (Гумилевскій), еп. Рижскій, Богослуженіе Русской Церкви до монгольскаго времени, *Чтенія въ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей Россійскихъ* 7 (1847) 1—42.

³⁴ *Ibid.*, 31, n. 2. Italics in the original.

³⁵ The correct reference is: vol. 3, pt. 2, 388 and vol. 3, pt. 1, 513—516.

³⁶ The critics regarded the testimony as an argument in favour of the Old Believers. See Letter 84 (especially its postscript) in: *Письма Филарета, Архієпископа Черниговскаго, къ А. В. Горскому* (Москва, 1885) 216—217; Е. Голубинскій, Къ нашей полемикѣ съ старообрядцами, *Чтенія въ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей Россійскихъ* 3/214 (1905) 246.

³⁷ Никаноръ [Бровковичъ], архим., Цареградская церковь святой Софіи—свидѣтельница древле-православнаго перстосложенія, *Православный собесѣд-*

Nikanor wrote: “Who was this Elias of Damascus? ... Elias ... nicknamed *Geveri* (*Гевери*), the Nestorian bishop of Jerusalem, was ordained metropolitan of Damascus by the patriarch John on the 15th of July of the year 1204 of the Greek era (i.e. since Alexander the Great), [corresponding to the year] 893 of the Christian era...”³⁸ Thus, owing to archimandrite Nikanor, “Elias Geveri” (*Илия Гевери*) became a reality in Russian studies of Church history³⁹.

The following introduction of the *Book of the Concordance of Faith*, which also provides a useful summary of the treatise, and the chapter discussing the various ways of making the sign of the cross are presented below in an English translation prepared by Nikolai N. Seleznyov in consultation with Dmitry A. Morozov.

The Book of the Concordance of Faith

Introduction

(Vat. ar. 657, fol. 4v:1 — 6v:7)

In the name of God, the Merciful, the Compassionate, from Whom we seek help. We [begin] transcribing the book which was copied by the learned, respectable holy father, pure, worthy, spiritual Mār Elias of the Lord, al-Ġawharī, the metropolitan of the noble Jerusalem (*al-Quds*), the earthly throne of God, pastor of pastors of Christians and leader of those washed clean with the water of baptism, may his prayer embrace us and all the faithful. Amen.

This⁴⁰ book is about the concordance of faith, the origin of religion, and the pride of orthodoxy⁴¹ (of the Syrians named Nestorians, Melkites, and Jacobites; a treatise of saint Mār Elias, may God sanctify his pure spirit and have mercy upon us according to his prayer. Amen.)⁴²

никъ, издаваемый при Казанской Духовной Академіи 3 (1870) 189—202. Nikanor’s reference, like that of bp. Philaret, is to the second part of the third volume of the *Bibliotheca orientalis*, but he adds another reference — to the more detailed description of the treatise in the first part of the third volume of the *B. O.*

³⁸ *Ibid.*, 190. Italics in the original.

³⁹ Archimandrite Nikanor’s study was reprinted as part of his book *О перстосложеніи для крестнаго знаменія и благословенія* [Concerning the arrangement of fingers for making sign of the cross and blessing; in Russian]. *Бесѣда Никанора, Архієпископа Херсонскаго и Одесскаго* (Saint Petersburg, 1890).

⁴⁰ Absent (*abs.*) in Troupeau’s edition (T).

⁴¹ T added (*add.*): glorious.

⁴² T: *abs.*

(Mār Elias)⁴³ said: 1⁴⁴. When I looked at the magnificence of the Christian faith⁴⁵ [from the point of view of] the truthfulness of the faith in God — Who is Great and Glorious! —⁴⁶ the appropriately celebrated services⁴⁷ to the Creator of (heaven)⁴⁸ and earth, and of what is upon (it)^{49, 50}, according to the law of guidance commanded by the Merciful Creator⁵¹, propagated⁵² throughout the Orients of the earth and its Occidents⁵³, among the peoples and nationalities scattered over remote countries and all the lands, [while] every nation among them is proud of what it has of the Christian religion⁵⁴, common for all (upon the earth)⁵⁵, and of [its own] confession⁵⁶; then I saw that a situation inspired by the devil⁵⁷ overtook some [of] these peoples, and consequently, there happened a divergence⁵⁸ of some of them from the others following the way of passion (opposed to the mind)⁵⁹, and so they split into many divisions of which one could speak for long. But even if they do, all their multiplicity aside, agree⁶⁰ in opinions and differ from each other in passions, they are reducible to three divisions (*firaq*), for they ascend to three denominations (*maḍāhib*) as their roots⁶¹, namely (the division of the Nestorians, the division of the Melkites, and the division of the Jacobites); everything that exists apart from these three communities

⁴³ T: ‘Alī ibn Dāwūd al-Arfādī, prosperous in God and a slave of obedience to Him.

⁴⁴ Paragraph numbers follow Troupeau’s edition.

⁴⁵ T *add.*: and found it brilliant.

⁴⁶ T *add.*: pure faith.

⁴⁷ T *add.*: proper.

⁴⁸ T: heavens.

⁴⁹ In the MS used by Troupeau: in them [i. e. in the heavens].

⁵⁰ T *add.*: ornated with beloved knowledge.

⁵¹ T *add.*: rich.

⁵² T: being spread.

⁵³ T *add.*: and its remotest, and its nearest, manifestly, abundantly.

⁵⁴ T *add.*: and rejoice at what it has.

⁵⁵ T *abs.*

⁵⁶ T *add.*: in the truthful Gospel which is the principle of religion, and a part of faith, and the light of truth; In the synopsis of Mu’taman ibn al-‘Assāl: in the Gospel, the truthfulness of which is strong.

⁵⁷ T *add.*: cursed.

⁵⁸ T *add.*: and mutual disagreement.

⁵⁹ T: which passes [limits] the minds / which infects minds.

⁶⁰ T: mutually part with [each other]; Troupeau translates in French: elles s’écarterent.

⁶¹ T *add.*: and they are an offshoot of them.

(*al-milal*)⁶² are [in fact] divisions which (originate)⁶³ from them and are reducible to them, as are the Maronites, the Isaacians, and the Paulinians⁶⁴, and other [divisions] of the Christian religion apart from them. I found that every one of these three aforementioned communities has [its own] ignoramuses, and every [community] has its own troublemakers and squabblers, and that every community⁶⁵ defames those who contradicts it[s position], accusing them of disbelief, impiety, and departure from the faith, and they curse the [supposed] disbelief of each other.

When I thoroughly considered this and examined it as it should be examined⁶⁶, I found no difference between them which would entail contradictions in what concerns the religion and the faith and saw no [situation] among them where someone’s faith would refute someone else’s, and someone’s views would deny another’s views, **2.** (but they all)⁶⁷ come together in their faith and in the principles of their preaching to the (pure Gospel)⁶⁸, which (God sent down)⁶⁹ and which the leaders of the truthful way — the righteous apostles, i.e. the disciples of our Lord Jesus Christ — passed on to them. (I found no one who would disagree with anyone else in his testimony to the truthful Gospel, [for there is] no one)⁷⁰ who adds [anything to it] or takes anything away [from it], but they all read (the Holy Gospel, the Epistles⁷¹ of Paul)⁷², our Lord’s and (Saviour’s)⁷³ apostle, which are fourteen epistles that prove the Gospel, (and also the Book of Acts)⁷⁴,

⁶² T *add.*: besides these.

⁶³ T: because they take/originate from them.

⁶⁴ This is the reading of T; the Garshūnī text reads: *al-qawlāniyya*.

⁶⁵ In the MS used by Troupeau: people.

⁶⁶ T: *metathesis* looked through the pages as it should be looked through the pages.

⁶⁷ T: because they.

⁶⁸ T: the truthful Gospel of God.

⁶⁹ T *abs.*

⁷⁰ T: When looked through the pages of what these three communities had from the Gospel, I did not find in what they have anything concerning which anyone would disagree with any other.

⁷¹ T *abs.*

⁷² In the synopsis of Mu’taman ibn al-‘Assāl: the Gospel and the apostles’ sayings.

⁷³ T *abs.*

⁷⁴ T: When I considered this, I found in it no disagreement with any other community, either [by way of] addition, or [by way of] taking away. I also examined the Book of Acts and that of the epistle [of Paul] and the catholic [epistles] of the disciples of Christ our Lord, and while comparing them with each other I found neither any addition to what others have, nor any taking away from it.

and they all agree in accepting this and assert⁷⁵ the truthfulness of this. And since the Gospel is the principle of religion, and [the Book of the Epistles of] Paul is its proof, and the [Book of the] Acts is a witness to it, then there is no⁷⁶ difference between them, nor any contradiction, for their faith is right in [what is considered to be right in] religion.

On the Sign of the Cross
(**Vat. ar. 657, fol. 10v:10b—11r:16a**)

7. Concerning their divergence in making [the sign of] the cross⁷⁷, some of them make [the sign of] the cross with (one finger)⁷⁸, beginning from (the left side [and going] to the right, while others do it with two fingers, beginning from the right side [and going] to the left)⁷⁹. This circumstance does not⁸⁰ imply any division, but is of the same kind⁸¹ as what I wrote on [the subject of] one nature versus two natures, because the Jacobites make [the sign of] the cross with one finger, beginning from the left side [and going] to the right, thus pointing to (the faith in the one Christ who, while on)⁸² the Cross, saved them by his crucifixion [and led them] from the left side, which is the [side of] sin, to the right side, which is the [side of] forgiveness. Then, when the Nestorians and the Melkites make [the sign of the cross] with two fingers, beginning from the right side [and going] to the left, they mean⁸³ that the divinity and the humanity [of Christ] were together on the Cross, (because the salvation [was achieved] through this, and [consequently] there appeared⁸⁴ faith from the right side⁸⁵,

⁷⁵ T: obey.

⁷⁶ T: I did not find.

⁷⁷ T: sign (*išāra*) of the cross; in the synopsis of Mu'taman ibn al-'Assāl: sign (*rašm*) of the cross.

⁷⁸ T: two fingers.

⁷⁹ T: the right side [and goes] to the left side, and someone from them does it with one finger and begins from the left side [and goes] to the right side.

⁸⁰ T: contradiction.

⁸¹ Following the reading of Troupeau's edition.

⁸² These words are absent from the manuscript on which Troupeau's edition is based, but are present in his edition. Most likely, they were lifted from the fragment of the Vatican text reproduced in Assemani's *Bibliotheca orientalis*, though Troupeau makes no reference to it.

⁸³ In the Garshūnī manuscript: faith [then crossed out:] thus from the right side.

⁸⁴ T: without division, and that the salvation was manifested.

⁸⁵ T *add.*: which is the right way.

and disbelief was banished from the left side⁸⁶, which is delusion. This is a subject in which there is no difference that would necessarily make a violator⁸⁷ [of any particular custom] impious, because the meaning⁸⁸ of the faith is one.

⁸⁶ T: to the side.

⁸⁷ T: contradicting him.

⁸⁸ The reading of Troupeau’s edition.

Часть 3

**МОДЕЛЬ *ẒĀHIR—BĀṬIN*
(ЯВНОЕ—СКРЫТОЕ)**

**МОДЕЛЬ «ЯВНОЕ—СКРЫТОЕ»
В ПОЭТИКО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ:
СИ МУРГ И СИМУРГ КАК СООТНОШЕНИЕ
«СЛОЖНОЕ ЕДИНСТВО — ПРОСТОЕ ЕДИНСТВО»***

(Ю. Е. Федорова)

Истина при самопроявлении, нисходя, дошла до человека, — это нисхождение [...] единства ко множеству, целого к части, моря к капле; и человек при самоуничтожении, восходя, доходит до Истины, — это восхождение [...] множества к единству, части к целому, капли к морю.

В. А. Жуковский. Человек и познание у персидских мистиков

Настоящее исследование посвящено изучению проблемы единства на основе анализа философской поэмы «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*) Фарид ад-Дина Атгара Нишапури — крупнейшего персидского поэта и представителя суфийской философской традиции конца XIII в. Поэма «Язык птиц» — одно из самых известных сочинений Атгара, как на Западе (в Европе и Америке), так и в России, в котором он предстает не только как поэт, но и как незаурядный мыслитель. Поэма представляет собой «развернутую аллегорию»¹ и повествует о путешествии птиц к их царю — Симургу. Этот незамысловатый поэтический сюжет, наряду с характерной манерой Атгара писать для простых людей и просвещенных мужей, дает исследователям определенную свободу в прочтении текста и позволяет выбирать разные стратегии его истолкования.

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ, проект номер 13-03-00414.

¹ *Бертельс Е. Э.* Основные линии развития суфийской дидактической поэмы в Иране // Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М., 1965. С. 75.

Относительно вопроса о философской проблематике поэмы в научной литературе распространено мнение, что *Мантик ат-тайр* представляет собой «аллегорическое описание суфийского “странствия”»² к Богу. Нельзя не отметить, что эта дефиниция носит слишком обобщенный характер и не может в полной мере прояснить, о чем же конкретно писал Аттар, т. е. вскрыть специфику его философских взглядов. Особенно, если учитывать тот факт, что философских трактатов, посвященных изложению суфийской концепции пути к Богу (*тарик*), в средние века было написано немало, а в литературной среде даже сложилось целое направление — суфийская мистическая поэзия.

Крупнейший ученый-иранист Е. Э. Бертельс, большую часть своей жизни посвятивший исследованию персидской суфийской поэтической традиции, высказал интересное замечание о том, что «основная тема всякого суфийского стихотворения предусмотрена заранее и ничего кроме *таухид* или *вахдат-и вуджуд* в нем воспето быть не может»³. Нельзя не отметить, что при всем тематическом и сюжетном многообразии суфийской поэзии, утверждение Е. Э. Бертельса выглядит некоторым упрощением. Тем не менее оно имплицитно предполагает, что, во-первых, суфийская поэзия носит философский характер. В рамках персидской поэтической традиции были разработаны особые приемы точного выражения четко сформулированных положений. Любое поэтическое сочинение являлось «не просто сменой традиционных образов, более или менее ярких, а вполне логичной последовательностью мыслей, обоснованной требованиями суфийской философии»⁴. Во-вторых, дальнейшее развитие тезиса Бертельса позволяет описать философское содержание суфийского поэтического сочинения, в нашем случае поэмы «Язык птиц», и рассмотреть проблему единства (*таухид*) в качестве одной из основных.

* * *

Проблема поиска единства, неизменной первоосновы всего сущего, является одной из тех фундаментальных проблем в истории мировой философской мысли, которые по своей сути являются ровесниками

² Бертельс Е. Э. Основные линии развития суфийской дидактической поэмы в Иране // Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М., 1965. С. 76.

³ Бертельс Е. Э. Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев // Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М., 1965. С. 109.

⁴ Там же. С. 110.

самой философии. Стремление найти в многообразии мира некое единство и непротиворечивым образом описать мир, став импульсом к появлению и развитию философской рефлексии в античности, и в наши дни продолжает оставаться неотъемлемой частью научных дискуссий. Круг вопросов, касающихся разных аспектов проблемы единства, весьма велик: как осмыслить единство? Каким образом реализуется принцип единства? Можно ли однозначно описать механизм утверждения единства через соединение-объединение отдельных частей в единое целое или есть какой-то иной способ? К примеру, установление единства благодаря взаимной отнесенности (или соотношенности) частей с чем-то третьим, которое объединяет их, не включая в состав себя (внутри себя)?

Принцип единства наличествует во всех культурах и во всех областях культуры. В чем же различие в понимании единства у представителей разных культур, к примеру, европейской и исламской? Ведь принцип единства реализуется не только в исламской культуре, и все же мы не можем увидеть действие этого принципа там, где очевидно его наличие для представителя исламской культуры. Дело в том, что мы вкладываем в понятие единства совершенно иной смысл, чем мусульмане, поэтому и значение, приписываемое «единству» в западной традиции одно, а в исламской культуре — принципиально другое.

Зададимся следующим вопросом: что сразу же приходит нам на ум, когда мы произносим слово «единство»? Какие ассоциации возникают у нас с этим понятием? Единство понимается как некая «общность», «полное сходство», «цельность», «сплоченность», «слитность», «нерасчлененность на составляющие части»; «единое мыслится в качестве начала неделимости, единства и целостности как реально сущего — вещи, души, сознания, личности, так и идеального бытия — понятия, закона, числа»⁵.

Пытаясь помыслить единство, мы автоматически сводим воедино некое множество самостоятельных предметов, стремясь обнаружить некую объединяющую их идею. Принцип единства реализуется, с одной стороны, через *процедуру обобщения*, а с другой — через *придание формы*. Придание формы понимается как основной способ утверждения в бытии. Согласно Аристотелю, придание формы тождественно приданию бытия: «... форма, или первообраз, а это есть определение

⁵ Гайденко П. П. Единое (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1074.html> (дата обращения 11.02.2014).

сути бытия вещи...»⁶. Та или иная вещь существует постольку, поскольку она есть некое единство. Именно форма служит выражением принципа единства. Единство дано нам сразу, поскольку уже в процессе созерцания формы нами схватывается смысловое содержание предмета, ведь именно она и несет этот смысл.

В исламской культуре единство возведено в ранг фундаментального, культуuroобразующего принципа. Сам ислам (букв. «предание себя Богу») — самая строгая из всех авраамических религий, в которой абсолютный монотеизм утверждается через признание единства и единственности Бога. И как следствие подобной установки на единство, мы отмечаем культурные и социально-политические особенности жизни представителей исламской культуры.

На уровне всей исламской цивилизации, в масштабах всей культуры мусульман, единство обеспечивается наличием единой религии — ислама, Корана и арабского языка. Применительно к формированию и развитию ислама, можно говорить о некоем функциональном единстве, к примеру, в социально-политической сфере, когда его предводители (сначала пророк Мухаммад, а после его смерти халифы, эмиры и т. д.) сами были политическими и одновременно религиозными вождями.

В исламе никогда не существовало церкви как социального института, деятельность которого связана с разработкой системы догм и культовых обрядов, и поэтому столь животрепещущая для средневековой Европы проблема резкого противостояния церкви и светской власти и связанных с ней негативных последствий в исламских странах просто не возникала. Все дело в том, что ислам всегда был и остается не только религиозной доктриной, но и особой формой социальной организации. Он определяет не только характер экономических отношений, но и социальную структуру, культуру, искусство и быт верующих.

Как основополагающий принцип развития и существования исламской культуры единство не дано как конечный результат и не может быть схвачено сразу. Истинное значение того или иного элемента мусульманской культуры — будь то поэтическое сочинение (*газель* или *маснави*), слушание музыки во время суфийских радений (*сама*), геометрический орнамент и т. д. — оказывается *скрытым* под его словесной, звуковой, визуальной формой-оболочкой. На самом деле, каждый из указанных нами объектов культуры, помимо своей прямой непосредственной роли в культуре, является утверждением принципа единства и единобожия (*тавхид*).

⁶ Метафизика, гл. 1, фр. 25 // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 146.

Принцип единства обнаруживает себя лишь в ходе последовательного, пошагового прочтения или созерцания, в процессе «перехода» от явного плана текста или изображения к скрытому, когда «мы преодолеваем множественность двух сторон, явной и скрытой, каждая из которых не является единичной вещью сама по себе, чтобы обнаружить их единство как единичную вещь»⁷. Таким образом, путь к экспликации единства в исламской культуре для нас оказывается непрямым, принципиально иным и непривычным. Эти общие замечания помогут нам в дальнейшем придерживаться верной стратегии истолкования проблемы единства в поэме *Мантик ат-тайр* Фарид ад-Дина Аттара.

* * *

Замысел философской поэмы «Язык птиц», в которой Аттар попытался дать непротиворечивое описание единства мироустройства, при котором мир понимается неинаковым Богу, но не тождественным ему, по-видимому возник у него влиянием традиции мусульманской философской рефлексии над проблемой единства бытия.

Необходимость проблематизации соотношения «Бог — мир» выросла из особых мировоззренческих установок мусульман, фундаментом для которых стали их религиозные убеждения. Центральным положением, на основе которого строится исламская картина мира, является представление о дихотомическом разделении на два полюса: Бог и все то, что кроме него, т. е. сотворенный им мир. Бог — «абсолют, он существует в себе и для себя, над миром; мир — его творение; но каково отношение между богом и миром, между богом и человеком, — на эти вопросы в Коране ясного ответа нет...»⁸. Поиск ответа на эти вопросы стал стимулом к развитию мусульманской философской мысли. Исламские философы пытались разрешить ряд затруднений: как связать эти два полюса, Бог и мир? Каким образом истолковать их соотношение?

В исламской философии прочно утвердились несколько постулатов, которые вплоть до формирования философского суфизма определяли характер теоретических рассуждений относительно истолкования соотношения Бога и мира. В первую очередь следует выделить

⁷ Метафизика, гл. 1, фр. 25 // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. С. 175.

⁸ *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV веках: Курс лекций / Под ред. В. И. Беляева. 2-е изд. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 2007. С 72.

представление об абсолютной трансцендентности Первоначала миру. Первоначало мыслилось как нечто единое, вечное, неизменное в противоположность тварному, множественному, изменчивому миру.

Во-вторых, представление об абсолютном единстве Первоначала, в понимании которого нельзя мыслить множественности. Первоначало (Бог) не содержит множественности внутри себя, но имеет имена — «прекрасные имена Бога» (*ал-асма ал-хусна*), т. е. атрибуты, которых в Коране насчитывается девяносто девять. Семь имен стали предметом активного обсуждения мутазилитов (*ал-му'тазил*) — представителей первого крупного течения в каламе⁹. В рамках дискуссии о божественных атрибутах (*ас-сифат*) они пытались осмыслить проблему соотношения Первоначала (Бога) и мира. Крупный исследователь мусульманской философии М. Уотт¹⁰ отмечает, что одним из основных принципов философии мутазилитов явилась абсолютизация принципа *тавхид*. Последовательно утверждая единство и единственность Бога, мутазилиты отрицали реальность, самостоятельность, вечность и сущностную отличность от Бога его атрибутов (*ас-сифат*). Впрочем, мыслители выделяли «атрибуты самости» (*сифат аз-зат*), такие как «знание», «могущество», «воля», «жизнь» и др. Они считались тождественными друг другу и сущности Бога, а потому признание их вечности не влекло за собой отрицание единственности Бога. Помимо атрибутов самости мутазилиты упоминали и «атрибуты действия» (*сифат ал-фи 'л*), к которым относили «волю», «слух» и «речь», и полагали их возникшими во времени. Творение Богом мира объяснялось мутазилитами через атрибуты «знание», «могущество», «воля», «жизнь».

В-третьих, представление о Первоначале как первопричине всего существующего, не зависящей от мира в своем бытии, тогда как мир, наоборот, несамостоятелен и нуждается в источнике бытия. В арабоязычном перипатетизме¹¹, опиравшемся на античное аристотелевское и неоплатоническое наследие, активно велась разработка доказательств существования Бога как единого начала мира. Ядром философской системы Ибн Сины — крупнейшего представителя *фальсафы* — явилось положение о разделении всего сущего на возможное

⁹ *Ибрагим Т.* Калам (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1344.html> (дата обращения 30.08.2013).

¹⁰ *Watt M.* Islamic Philosophy and Theology. An Extended Survey. At the University Press. Edinburgh, 1985. P. 48.

¹¹ *Ибрагим Т.* Перипатетизм арабоязычный (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/2298.html> (дата обращения 25.09.2013).

и необходимое. Необходимо-сущее (Бог) понимается как первопричина всего сущего: «Необходимо-сущее таково, что бытие всех вещей исходит от него и все вещи получают от него необходимость бытия и даже то, что превосходит эту необходимость»¹². Ибн Сина говорит об абсолютном единстве как важнейшем свойстве Первоначала: «Таким образом, мы выяснили, что у Вселенной есть необходимо сущее начало, которое не входит ни в один род, не подлежит никакому определению или доказательству [...], лишено количества, качества, сути бытия, «где», «когда» и у которого нет ни ровни, ни соучастника, ни противоположности. Оно в полном смысле едино...»¹³. Таким образом, будучи едино и бытийно необходимо само по себе, Первоначалo рассматривалось в *фальсафе* как определяющее к бытию все вещи мира и обеспечивающее его единство.

Поиск единства лежит в основе философских построений Шихаб ад-Дин Йахьи ас-Сухраварди (1152—1191) — выдающегося представителя ишракизма. Он пытался разработать строго монистическую онтологическую систему¹⁴, основы которой были описаны в сочинении «Мудрость озарения» (*Хикмат ал-ишрак*). Вслед за Ибн Синой постулируя иерархический принцип организации реальности, ас-Сухраварди решительно отказывается от базового термина *фалясифа* «сущее» и вводит новое понятие «свет» (*нур*). Свет по природе своей беспределен и потому не поддается определению, и представляет собой абсолютную явленность. На вершине световой иерархии находится абсолютный чистый свет, «свет светов» (*нур ал-анвар*), который является первоначалом и конечной причиной бытия всего и в этом смысле может пониматься как аналог «Необходимо-сущего» Ибн Сины. «Свет светов» характеризуется единством и порождает Первый свет, который, с одной стороны, светит сам, а с другой — освещается «Светом светов». Мир понимается как последовательность «светов», которые будучи тождественными по природе, различаются по степени интенсивности (*шидда*), каждый нижестоящий свет подчиняется озаряющему его вышестоящему.

¹² Ибн Сина (*Авиценна*). Указания и наставления // Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 153.

¹³ Сагадеев А. В. Ибн-Сина (Авиценна). Мыслители прошлого. М.: Мысль, 1980. С. 177.

¹⁴ Смирнов А. В. Ишракизм (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1330.html> (дата обращения 25.09.2013).

В-четвертых, утверждение об иерархичном расположении всего сущего относительно Первоначала. В философии исмаилизма¹⁵ осмысление соотношения Бог-мир было обусловлено представлением об особом принципе организации мироздания. Основные положения исмаилитской онтологии были изложены в сочинении «Успокоение разума»¹⁶ (*Рахат ал-акл*) Хамид ад-Дина ал-Кирмани (кон. X — нач. XI в.). Единое Первоначало творит первый Разум, из которого образуется весь универсум. Он представляет собой систему сбалансированных структур, организованных схожим образом. Каждый элемент творения относится к определенной структуре — явной или скрытой — и познание его возможно только на данном конкретном уровне.

Итак, мы видим, что в предшествующих суфизму философских системах постулировалась внеположность Первоначала порождаемому им ряду вещей. В философском суфизме обнаруживается принципиально иное понимание единства, благодаря которому снималась строгая дихотомия «Бог — мир» и устранялся онтологический разрыв между Творцом и творением, которое складывалось по мере эволюции суфийского учения. Российский философ-арабист И. Р. Насыров¹⁷ обосновывает наличие двух этапов в его развитии. Первый этап связан с развитием суфийского учения о богопознании в форме «опьяненного» и «трезвого» направлений в суфизме и развитием учений о «растворении» (*фана'*) и «пребывании» (*бака'*) суфия в Боге, (Абу Йазид ал-Бистами, ал-Халладж, Джунейд ал-Багдади). На втором этапе шло формирование зрелого философского суфизма, представленного учением о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) младшего современника Аттара, суфийского мыслителя Мухийи ад-Дина Ибн Араби (1165—1240).

Мы выделим ключевые положения концепции Ибн Араби, чтобы продемонстрировать его новаторский подход к пониманию единства мироздания. Ибн Араби переосмысливает соотношение «мир — Бог» таким образом, что они становятся параллельными и рассматриваются как условия друг для друга.

¹⁵ Смирнов А. В. Исмаилизм (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1299.html> (дата обращения 25.09.2013).

¹⁶ *Аль Кирмани, Хамид ад-Дин. Успокоение разума (Рахат аль-акль) / Пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995.*

¹⁷ *Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 11.*

Каждая вещь имеет два состояния наличного бытия: как конкретная реальная сущность и как «утвержденная воплощенность» (*айн сабита*), которая пребывает в Первоначале. В состоянии утвержденной воплощенности каждая вещь есть сама по себе, будучи в состоянии как существования, так и не-существования, а процесс творения понимается как перевод Богом вещи из состояния «утвержденной воплощенности» в состояние конкретной сущности мира.

Каждая вещь, будучи утвержденной в божественном знании, является тождественной и самой себе, и Первоначалу, и любой другой вещи. Отсюда следует вывод о том, что Первоначало проявляется в каждой вещи:

В любой из форм нам Милостивый явен,
 В любой из них Единственный сокрыт...
 На каждом сущем есть Его печать.
 Она Творенью Бога открывает,
 Но для наших глаз Его явленье
 Упрямый разум аргументом отвергает¹⁸.

В этих поэтических строках заключена суть концепции единства бытия (*вахдат ал-вуджуд*), согласно которой каждая вещь в мире является воплощением божественной реальности.

До недавнего времени в научной литературе бытовало мнение, что философское мировоззрение Ибн Араби носило исключительно пантеистический характер. Утверждалось, что он учил о единой сущности всех вещей, которые, по его мнению, являются выражением божественной субстанции. Подобная трактовка учения Ибн Араби в корне неверна, т. к. единство мира, согласно его учению, обеспечивается не сущностным единством Творца и творения, а благодаря так называемой «Третьей вещи» (*шай салис*).

Причина неверного истолкования учения Ибн Араби кроется в том, что исследователи имплицитно исходят из понимания единства, во-первых, как строго противоположного множественности, а во-вторых, понимают установление единства как процесс обнаружения некоего сходства в элементах множества и включения их внутрь единства. Причем данное понимание единства, как и способа его соотношения с множественностью, они мыслят единственно возможным. Но существует и другая стратегия понимания единства, характерная

¹⁸ *Ибн Араби. Геммы мудрости // Ибн Араби. Геммы мудрости / Пер. А. В. Смирнова. С. 5.*

исключительно для арабо-мусульманской культуры. Согласно ей единство рассматривается в связи с внеположной ему множественностью, а «обеспечение единства» (*тавхид*) понимается как выведение «единого» объекта за пределы множественности и отрицание их взаимной внутрисложенности»¹⁹. Иначе говоря, единство утверждается за счет наличия некоего третьего звена в цепочке «единство-множественность», в котором наличествует нечто общее с противоположными элементами, благодаря чему оно их объединяет, но не включает внутрь себя. Так в философской системе Ибн Араби Третья вещь, в которой наличествуют «утвержденные воплощенности» (*а'йан сабита*), внеположна Богу и миру и потому понимается как своеобразный посредник между Богом и миром. Благодаря Третьей вещи, с одной стороны, устанавливается и поддерживается единство мироздания, а с другой — сохраняется различие Бога и мира, как двух аспектов бытия.

Некоторые исследователи указывают, что на Ибн Араби большое влияние оказал влияние Фарид ад-Дин Аттар²⁰. Осмысление онтологии мироздания как соотношения «мир — Бог» Аттар изложил в поэтической форме, а Ибн Араби позднее представил в виде целостной философской системы.

В сорок второй главе *Мантик ат-тайр*, посвященной *вади тавхид*, Аттар описывает способ утверждения единства, когда суфий, переживая это состояние в собственном мистическом опыте, сам становится свидетельством единства Бога:

3673. Дальше ты вступишь в долину утверждения единства.

Подойдешь к стоянке очищения и уединения.

3674. Когда обращают лица к этой пустыне,

Все вытаскивают головы из одного воротника.

Понятие «единство» связано у Аттара с понятиями «очищение» (*таджрид*) и «отделение» (*тафрид*) таким образом, что *тавхид*, утверждение внутреннего единства и единственности Бога, осуществляется благодаря следующим процедурам: 1) очищение [Бога от черт творения] 2) отделение, суть которого состоит в том, чтобы достичь состояния духовной нищеты. Крупный ученый-иранист кон. XIX — нач. XX в. В. А. Жуковский упоминал понятия *тафрид* и *таджрид*,

¹⁹ Смирнов А. В. Единство в арабо-мусульманской философии. (НФЭ) URL: <http://iph.ras.ru/elib/1076.html> (дата обращения 25.09.2013).

²⁰ Mack B. Ibn 'Arabi's Universal Tree and the Four Birds. African and African American Studies Faculty. "Tree of Life" Colloquium. Spring 2008. P. 4.

описывая практику воспитания сердца, т. е. процесс его подготовки к познанию Бога-Истины²¹. В этом контексте *таджрид* понимается как «[внешнее] отделение» от мира, людей, всего сотворенного и обращение к Творцу, а *тафрид* толкуется как «[внутреннее] отделение», т. е. тотальное сосредоточение на Боге — единственном объекте всех желаний и устремлений.

Не трудно заметить, что в первом бейте речь шла о *вади* (долина), а во втором Аттар уже говорит о *бийабан* (пустыня). Сначала эта терминологическая рокировка может вызвать недоумение, но важно помнить, что Аттар никогда не вводит в описание случайных понятий. Он вовсе не стремится нас запутать или направить по пути заведомо неправильного истолкования. Все разрешается довольно просто: термин *вади*, помимо уже названной, имеет и коннотацию «пересохшее русло реки», что нередко встречается в пустынной местности.

Состояние признания единства Бога Аттар сравнивает с пустыней, т. к. это говорит о полной отрешенности от мира и абсолютной опустошенности суфия, который, как пустой сосуд, готов к тому, чтобы воспринять одного лишь Бога. «Все вытаскивают головы из одного воротника» — пишет Аттар, т. е. любое множество может быть сведено к единству, основание единства множественного мира — единство Первоначала (Бога).

3675. Если увидишь большое число или малое,
На этом пути оно будет единицей!

3676. Если примешься бесконечно умножать единицу на единицу,
Умножая ту единицу на единицу, всегда получишь единицу.

В арабской философской терминологии для обозначения понятия «единый» служат термины *вахид* (немножественный) и *ахад* (единственный)²². В персидском языке «единство» передается термином *вахдат* и имеет коннотацию того, что едино, цельно, нераздельно²³. Понятия «единый», «единственный», а также «единица» обозначаются одним словом *йек*. Такая семантическая особенность термина *йек* позволяет Аттару выстроить описание единого Первоначала,

²¹ Жуковский В. А. Человек и познание у персидских мистиков. СПб.: Типо-литография Б. М. Вольфа, 1895. С. 21.

²² Смирнов А. В. Единство в арабо-мусульманской философии. (НФЭ). URL: <http://iph.ras.ru/elib/1076.html> (дата обращения 03.11.2013).

²³ Толковый словарь Диххуда, сл. ст. «вахдат». URL: <http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-baa1415485cf414089a77f0f6187b539-fa.html> (дата обращения 03.11.2013).

которое символизирует единица, используя переходы смыслов в границах одного термина. В математической теории единица понимается как начало числового ряда, простое, далее уже не разложимое единство. Любое число может быть представлено как сумма единиц. Единица совмещает в себе все возможные числовые комбинации и потому может проявить себя в любой числовой форме, будь то большое число (*adaḍ*) или малое.

Единица всегда равна самой себе, т. е. абсолютно самотождественна. Бесконечное умножение единицы на саму себя порождает единицу. Единица — это Бог. Он — один и един, является источником бытия мира и как Творец присутствует в каждой вещи тварного мира. Постоянная устремленность, направленность суфия на единство проявляется в том, что за каждой конкретной вещью мира он неизменно видит Бога, так же как в визуально различимой числовой множественности, всегда усматривается единица.

3673. Тот один, который единый, не похож, как тебе подумалось,
На того одного, что в числе.

3674. Поскольку тот [Единый] вне границ и числа,
Отведи взор от предвечности и вечности.

Во втором бейте проводится мысль, что Единый, или Единица, (*йек*) не служит основой числа и счета (*adaḍ*)²⁴ и утверждается абсолютное единство Бога. Он — вне границ (*ḥadd*), что полагает его бытие за пределами любого возможного определения и вне числа, множественности (*adaḍ*), т. е. мира. Бог вне времени, в вечности Бога нет темпоральности, нет ни бесконечного прошлого (*azal*), ни бесконечного будущего (*abad*). Постулирование отсутствия какой-либо связи между Богом и миром влечет утверждение совершенной трансцендентности Бога миру.

Интересно, что Ибн Араби утверждая, что мир не есть Бог, но не есть и нечто отличное от Бога, разъясняет свою мысль также на примере все той же Единицы. Но если Аттар выводит Единицу за пределы числового ряда, то Ибн Араби наоборот утверждает, что «благодаря Единице появились числа по известным разрядам»²⁵. Единица —

²⁴ Термин *adaḍ* в перс. яз. имеет коннотации: 1) число (цифра); 2) штука — нумератив при счете предметов.

²⁵ *Ибн Араби. Геммы мудрости* (пер. с араб.). Опубликовано в книге: *Смирнов А. В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби*. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993. С. 170.

источник бытия всех чисел: «Единица дала существование числу, число же раздробило (фассала) Единицу»²⁶.

Рассуждения о соотношении единства и множественности Аттар ведет на протяжении всей поэмы. Причем, если в приведенном выше небольшом фрагменте *Мантик ат-тайр* это соотношение было проиллюстрировано на примере математических объектов, то в рамках всей поэмы оно прослеживается в сюжетобразующем рассказе о том, как множество птиц (*мурган*) со всего мира собираются вместе и отправляются в путешествие на поиски своего единого и единственного Царя-Симурга.

Эксплицировать философскую проблематику поэмы и показать, каким образом через соотношение птицы—Симург Аттар осмысляет соотношение «множественность — единство», позволяет нам сам принцип построения *Мантик ат-тайр*²⁷. С одной стороны, это поэтическое произведение, созданное в соответствии со средневековыми литературными канонами. А с другой — философское сочинение. Поэтому вся поэма может быть рассмотрена как имеющая два смысловых плана:

1. внешний (*захир* или *ашкар*) — поэтический;
2. внутренний (*батин* или *нихан*) — философский.

Главным сюжетобразующим мотивом в том, что касается внешнего, поэтического слоя этого произведения, является путешествие птиц к Симургу. Во внутреннем, понятийном плане раскрывается содержание понятия «единство».

Этот принцип выстраивания поэмы, предполагающий установление взаимного соответствия между внешним (поэтическим) и внутренним (понятийным) смысловыми планами, и задает определенный способ понимания единства мироздания, которое описывается Аттаром через соотношение поэтических конструкторов «*си мург — Симург*» и выявляется только при установлении правильного соответствия указанных смысловых планов поэмы.

Таким образом, текст поэмы «Язык птиц», который уже включает в себе это единство внешнего и внутреннего, может выступать выражением принципа единства (*тавхид*). Мы отмечаем в поэме единство строгой философской рефлексии и богатой поэтической образности,

²⁶ *Ибн Араби*. Геммы мудрости (пер. с араб.). Опубликовано в книге: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993. С. 170.

²⁷ Подробная характеристика поэмы приводится в статье: *Федорова Ю. Е.* Путь к Истине: структура философской поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина 'Аттара (XII в.) // *Философия и культура*. № 9 (57). М.: Nota Bene, 2012. С. 83—93.

единство философского понятия и поэтического конструкта, единство как принцип построения литературного произведения и устройства мироздания.

* * *

Предварим анализ текста поэмы несколькими важными замечаниями. Рассматривая понятие «единство», мы обязательно должны затронуть вопрос о том, как нам следует мыслить соотношение понятий «единство» и «множественность», как понимать механизм их взаимодействия. Возможны два пути разрешения подобного затруднения:

- 1) можно рассматривать соотношение «единство — множественность» как строгую дихотомию;
- 2) множественность может быть осмыслена как один из аспектов единства, которое в данном случае будет пониматься как «сложное единство».

Рассматривая соотношение категорий единства и множественности, мы можем попытаться дать определение единству: единство — это то, что лишено множественности. Причем, множественность в данном определении оказывается негативным понятием, т. к. именно через отрицание множественности утверждается единство. Развивая рассуждение далее, мы придем к единственно возможному в этом случае заключению — единство и множественность — понятия строго противоположные, так же как противоположна сложности простота, с которой единство обычно ассоциируется. Однако следует отметить, что соотношение единства и множественности, как, впрочем, простоты и сложности, организовано намного сложнее, чем может показаться при первом рассмотрении.

Соотношение «единство — множественность» нельзя считать строгой дихотомией. Примером тому может послужить истолкование одного из главных положений исламской доктрины об устройстве мироздания. В основе мировосприятия мусульман лежит вера в вечного и всемогущего Бога, единого создателя мира и человека. Основной символ веры ислама гласит: «Нет никакого божества, кроме Бога» (*ла илаха илла-л-лах*). Согласно исламской доктрине, Бог есть простое единство. Как нам следует понимать это определение? Разве само единство не есть нечто простое, цельное, далее неразделимое на составные части? Если это действительно так, то с какой целью Бог в исламе определяется как простое единство? Для чего нужна эта тавтология? Возможно, здесь речь идет о простом единстве в противо-

положность сложному единству. Как же тогда можно мыслить сложное единство, что это такое?

Если в исламской традиции Бог понимается как простое единство, то, в связи с этим, сложным единством должен мыслиться мир. Мир — некое единство как творение единого и единственного Бога. Но поскольку мы можем засвидетельствовать многообразие форм, присутствующих в мире, — это единство сложное. В силу чего обязательно должно существовать нечто, что поддерживает мир в единстве, иначе бы он распался на огромное количество составляющих элементов. Единство миру дает простота, простое единство, в понимании которого уже немыслима множественность, — т. е. Бог. Единство — это акт божественной простоты, привносящий во все порядок и равновесие. Таким образом, мы можем прийти к пониманию в исламской культуре Бога как простого единства через порядок, царящий в мире.

Как известно, кульминацией поэмы *Мантик ат-Тайр* является описание встречи тридцати птиц (*си мург*) и их Царя (*Симург*), которое может быть философски истолковано в категориях простого единства (Бог) и сложного единства (мир). В поэме содержится множество скрытых и явных указаний, позволяющих увидеть, как Аттар понимает путешествие птиц к Симургу и каким образом это его понимание реализуется в тексте поэмы. Мы покажем одно из возможных истолкований этого «путешествия», которое может быть рассмотрено и осмыслено в двух аспектах:

- 1) как движение в богопознании от строго-доктринального понимания Бога как абсолютно трансцендентного (в начале поэмы) к суфийскому пониманию Бога как «скрытого» для мира (в конце поэмы);
- 2) как движение от «сложного единства» к «простому единству».

* * *

Представления о мифической птице Симург глубоко укоренились в иранской культуре, а в эпоху арабского господства изображение Симурга было официальной эмблемой Ирана²⁸. Этимология имени *Симург* (перс.) восходит к пехлевийскому *Сенмурв* (*sēnmuw*), который, в свою очередь, происходит от авестийского *Саэна мервехо*

²⁸ *Рак И. В.* Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.: М.: Журнал «Нева»: Летний Сад, 1998. С. 501.

(*mərəyo saēnō*), букв. «птица Сен» или «птица-орел». Птица Сен в сохранившихся текстах Авесты упоминается эпизодически, к примеру, в книге гимнов «Яшт» (12.17), где речь идет об «острове среди пречистых вод, где растет царь лекарственных трав Хаома и живет священная птица Саэна...» Исследователь зороастрийских мифов и легенд И. В. Рак указывает, что птица Сен и Хаома упоминаются вместе не случайно, и усматривает в этом сюжете «отголосок древнейшего индоевропейского мифа об орле, принесшем на землю растение бессмертия», подтверждая свою мысль ссылками на тексты «Ригведы» (гимн «Похищение Сомы» (IV. 27)).

В пехлевийских источниках, к примеру, в текстах Бундахишн, птица Сен предстает в образе «фантастического “триединого” существа с головой собаки, крыльями и в рыбьей чешуе, символизирующего господство на земле, на небе и в воде»²⁹. К представлению о птице Сен восходит образ *Сенмурва*. В «Суждениях духа Разума» (*Дадестан-и меног-и храд*) содержится легенда о гигантской птице: «Обиталище *Сенмурва* — на Древе Всех Семян, исцеляющем от Зла, и всякий раз, когда он [*Сенмурв*] подымается, у дерева вырастет тысяча ветвей; когда же он садится, он ломает тысячу ветвей и рассеивает их семена...»³⁰. Именно пехлевийский *Сенмурв* традиционно считается прообразом *Симурга* — вещи птицы, упоминаемой в знаменитом эпосе «Шах-наме» Абу аль-Касима Фирдоуси (X в.).

С образом *Симурга* непосредственно связана метафора «душа-птица», которая является очень распространенной в персидской поэтико-философской традиции. Предшественниками Аттара, посвятившими свои произведения теме странствия птиц, считаются Абу Али Ибн Сина (ум. 1037 г.) — выдающийся представитель арабского перипатетизма и крупнейший мыслитель Абу Хамид Мухаммад ал-Газали (ум. в 1111 г.).

Ибн Сина — автор сочинения «Трактат о птицах» (*Рисалат ат-тайр*), написанного на арабском языке и переведенного на персидский Шихаб ад-Дином Йахией Сухраварди (ум. в 1191 г.). Сочинение

²⁹ Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Восточная лит-ра, 2004. С. 200.

³⁰ Меног-и Храд (62.37—42) // Цит. по Рак. И. В. Мифы Древнего и ранне-средневекового Ирана (зороастризм). СПб.; М.: Журнал «Нева»: Летний Сад, 1998. С. 106.

Мухаммада ал-Газали, которое также носит название «Трактат о птицах» (*Рисалат ат-тайр*), перевел на фарси его брат — Ахмад ал-Газали (ум. 1123 г.). Исследователи утверждают, что именно сочинение ал-Газали послужило Аттару основой для написания поэмы, которую он назвал «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*). В частности, Аттар позаимствовал у ал-Газали сюжет и общую композицию поэмы, но значительно обогатил повествование, добавив ряд важных эпизодов. Сюжет о беседах и странствиях птиц обрел поэтическое воплощение еще до появления *Мантик ат-тайр* в знаменитых «птичьих касыдах» Саная и Хакани. В классической персидской литературе, особенно в суфийском мистицизме, Симуург упоминается довольно часто, выступая как метафорическое именование Бога³¹.

Обратимся к тексту поэмы «Язык птиц». Первую главу Аттар посвящает приветствиям птиц, а вторую открывает история о том, как множество птиц собираются вместе, т. к. осознают, что не могут находиться без царя:

658. Собрались птицы мира,
 Все, какие были, — и явные, и тайные.
 659. Все сказали: «На свете сейчас
 Нет ни одного града без владыки³².
 660. Что станет с нашим краем без царя?
 Быть без царя, — больше нам нет пути!

Птицы мира (*мурган-и джахан*) являют собой сотворенный мир во всем многообразии его форм, как явных (*ашкар*), так и скрытых (*нихан*). Мир как совокупное множество не может существовать без некоего единого начала, которое бы поддерживало его в единстве. Если есть град (*шахр*), то у него непременно должен быть владыка-правитель (*шахрияр*), и если наличествует нечто сотворенное, значит у него обязательно есть Творец. Сотворенное тоскует по своему Творцу, птицы тоскуют по Царю птиц. Это состояние можно назвать «тоской частей по целому»³³, которая выражается в стремлении это целое обрести:

³¹ Энциклопедия «Iranica», сл. ст. «simorg». URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/simorg> (дата обращения 03.11.2013).

³² *Владыка* (перс. *шахрияр*) — буквальное значение «опора града», «самый старший в городе».

³³ *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 362.

661. Надобно быть нам опорой друг другу,
И пуститься на поиски царя.
662. Ведь если не будет царя в стране,
То лада и порядка не будет в войске».

Пребывание без царя сродни состоянию раздробленности и разобщенности, которое, в конечном счете, грозит обернуться полным распадом войска и уничтожением страны. Так и сотворенный мир нуждается в высшем руководящем Начале, которое бы поддерживало его в порядке (*назм*) и упорядоченном состоянии (*тартиб*).

Благодаря удоду, вестнику царя Сулаймана, птицы узнают, что Царь у них есть и всегда был, только сами они до этого момента не подозревали о Его существовании:

688. Несомненно, есть у нас Царь.
Он за горой, а имя ей Каф.

Аттар говорит о несомненном (*би хилаф*) наличии Царя птиц, чье бытие полагается абсолютно истинным и необходимым, также как у мира обязательно должно быть Первоначало, благодаря которому он возник и существует. Кроме того, поэт упоминает, что Симуург обитает за горой Каф (*кух-и каф*). Образ «горы Каф» — один из самых известных в персидской поэзии. Согласно легенде, гора Каф — великая горная цепь изумрудно-зеленого цвета, достигающая огромных размеров и опоясывающая весь мир. В древности иранцы считали, что солнце появлялось и садилось за гору Каф. Позднее, уже в суфийских текстах, под горой Каф понимался духовный мир.

У Аттара образы «Симуург» и «гора Каф» даются в связке, и поэтому должны быть истолкованы с учетом логики их построения. Утверждение «Симуург за горой Каф» может быть истолковано следующим образом: гора Каф — предел мира, Симуург находится за горой Каф, а это означает, что Симуург — вне мира. Если перевести данное описание на философский язык, учитывая, что Симуург — метафора Бога, то получится, что Бог абсолютно трансцендентен миру. Так выявляется философский смысл бейта.

Ученый-иранист А. Е. Бертельс приводит различные дефиниции слитной метафоры «Симуург — гора Каф», и в том числе цитирует Мухаммада Лахиджи — комментатора «Цветника тайны» (*Голиан-и раз*) персидского поэта-суфия XIV в. Махмуда Шабистари³⁴. Лахиджи ука-

³⁴ Бертельс А. Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX—XV вв. М., 1997. С. 93.

зывает, что «Симург» является олицетворением «Единой Абсолютной Сущности», а гора Каф означает «истинную сущность человека» как полное проявления божественной сущности. Истинная сущность человека включает в себе все истинные сущности мира, и она есть совокупное единство внешнего и внутреннего. «Всякому, кто достиг познания своей истинной сущности», — отмечает Лахиджи, — тому, по причине [положения] «кто познал самого себя, тот познал Господа своего», доступно познание Истинного [Бога]. . . И всякий, кто достиг горы Каф, пришел к Симургу». По-видимому, Лахиджи в своей трактовке слитной метафоры «Симург — гора Каф» опирался на приведенный выше хадис и сводил свой комментарий к сжатому изложению суфийской концепции богопознания. Продолжая характеристику Симурга, Аттар пишет:

689. Зовется Он – Симург, Повелитель птиц,
Он к нам близок, а мы от Него далеки.

В этом бейте Аттар впервые упоминает имя *Симург* и отождествляет его с Повелителем птиц, т. е. Симург олицетворяет собой Первоначало мира — Бога. Во втором полустишии говорится о том, что Симург «близок» (*наздик*) к птицам и содержится аллюзия на коранический аят: «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (50:15). «Близость» Симурга к птицам в философском плане истолковывается как имманентность Бога миру, т. к. Он им управляет. Но в то же время указывается, что сами птицы от Симурга далеки (*дур*).

Таким образом, можно выделить два понятия, которые помогают Аттару не только описать Симурга, но и выстроить соотношение птиц и Симурга. А именно — «близость» Симурга к птицам и «удаленность» птиц от него. Симург изначально «близок» птицам, так же как Бог, будучи единым Творцом мира, является источником бытия всей совокупности вещей мира. Но, поскольку птицы еще не постигли всецело природу своей связи с Симургом, они оказываются «удаленными» от Симурга, но не в прямом смысле этого слова, а в силу своего неведения. Однако истина единства птиц и Симурга откроется только в конце поэмы. На данном этапе «удаленность» птиц от Симурга может пониматься и в прямом смысле, ведь, как известно из поэмы, чтобы встретиться с Симургом, им предстоит преодолеть долгий и опасный путь. Тем временем Аттар продолжает описание Симурга:

690. На вершине высокого дерева Его покой.
Его имя невозможно выразить словами.

В этом бейте мы видим аллюзию на легенду о птице Сенмурв, обитающей на всеисцеляющем древе со многими семенами, которая может быть истолкована следующим образом: Бог вознесен над миром, он неизменен, и все те определения, которые мы даем миру, неприложимы к Богу. Он является абсолютным источником мира и не зависит от него, Бог — неизменная сущность, он несоизмерим с миром, и общность имен божественного и мирского не свидетельствует ни о каком сходстве. Далее Аттар пишет:

691. Больше сотни тысяч завес
Перед Ним — и из света, и из тьмы.

В этом бейте Аттар упоминает одно из важнейших понятий суфийской философии — понятие «завеса» (перс. *парде*, ар. эквивалент *хиджаб*). Согласно исламской доктрине, между Богом и миром существует онтологическая пропасть, как между Творцом и творением. Этот разрыв суфийские авторы мыслят как последовательность многочисленных завес, которые скрывают Бога. В этом контексте богопознание понимается как процесс «раскрытия» (*каиф*), снятия этих многочисленных завес.

Аттар конкретизирует понятие завесы, указывая, что завесы эти из света (*нур*) и тьмы (*зулмат*). Упоминание о завесах из света содержится в хадисе, приводимом Анасом ибн Маликом, в котором речь идет о разговоре Мухаммада с ангелом Джибрилом. Пророк спросил, видит ли он Бога, на что последовал ответ: «Воистину, между мной и Им — семьдесят завес из света (*нур*). Если бы ты увидел ближайшую из них, ты бы сгорел»³⁵. В этом хадисе ни слова не сказано о завесах из тьмы. По-видимому, Аттар намеренно выстроил описание завес, как состоящих из противоположных элементов, чтобы показать, что путь к единству заключается в объединении противоположностей.

В следующих бейтах Аттар пишет:

692. В обоих мирах ни у кого не хватит отваги,
Дабы обрести от Него долю.
693. Он Абсолютный Царь навечно,
Погруженный в совершенство своего могущества.

Важно отметить, что Первоначало (Бог) не только пребывает за пределами двух миров (*алам*), эмпирического (*дунья*) и сверхэмпи-

³⁵ *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 296.

рического (*ахира*), в силу чего обладает абсолютным единством. Это простое божественное единство невозможно помыслить состоящим из частей, и потому все то, что причастно двойственности, т. е. наличествует либо в «здешнем», либо в «тамошнем» мире, не может даже частично быть причастно единому Первоначалу. Оно вечно, абсолютно и неизменно равно самому себе, не испытывает ни в чем нужды в силу своего совершенства.

Подводя предварительный итог вышесказанному, отметим, что Симуург вобрал в себя те атрибуты, которые традиционно считаются присущими Богу. Согласно описанию Аттара, Симуург — вечный, абсолютный и всемогущий, обладает красотой и совершенством. Никто не может сравниться с Симуургом и разделить с Ним его власть. Имя Симуурга невозможно выразить словами. Разум не может стать источником Его познания. Таким образом, Симуург (Бог) понимается как абсолютно трансцендентное единое Начало мира.

От полноты совершенства и любви к сотворенному Бог являет себя в многочисленных формах мира и дарует возможность созерцать себя. В богооткровенном хадисе Бог говорит: «Я был скрытым сокровищем и Мне было любо быть узанным, потому Я сотворил мир». Мир сотворен, чтобы стать местом самоманифестации Бога. У Аттара момент богоявления (*таджали*) описывается в «Притче о Симуурге»:

718. В начале творения Симуург, — о диво,

В сиянии пролетел в полночь над Китаем.

719. Посреди Китая упало одно Его перо.

И, конечно, в каждой стране началось волнение.

В описании сияния, сопровождающего появление Симуурга в *Мантик ат-тайр*, можно обнаружить общие черты с учением о Боге как свете одного из ранних суфиев Сахла ат-Тустари (ум. в 896 г.). Богоявление понимается ат-Тустари как «световая вспышка божественного бытия во всех своих качествах»³⁶. У Аттара Симуург явил себя миру в самой отдаленной его части, которую символизирует Китай — своеобразный край мира. Симуург, воссиявший на окраине мира, — первая форма самоманифестации Бога, т. е. проявление божественной самости. Далее Аттар описывает вторую форму, которая есть проявление божественных атрибутов: Симуург обронил перо

³⁶ *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 367.

(*napp*), прикоснувшись таким образом к миру. Через атрибуты Бог устанавливает свое покровительство над миром³⁷.

720. Каждый воспринял образ того пера,
 Каждый, кто узрел тот образ, принимался за дело.
 721. По сей день то перо лежит в хранилище Китая,
 Вот почему говорят: «Ищите знание даже в Китае!»

Запечатление (*накиш*) пера в мире явилось непосредственным свидетельством существования Симурга, которого воочию не видел никто. По образу (*накиш*) пера стали судить о Симурге. Мы замечаем, как постепенно, шаг за шагом, Аттар подготавливает нас к принятию новой, выстроенной не вертикально, а горизонтально, отнологической схемы: сначала Бог (Симург) описывается как абсолютно трансцендентный миру, потом Он все-таки являет себя миру, оставив перо, и таким образом, мир уже не может мыслиться полностью отличным от Бога, а Бог, в свою очередь, не может далее выступать как нечто иное по отношению к миру.

Анализ поэтического конструктора «Симург», в описании которого идет речь об одновременной «близости» и «удаленности» Симурга от птиц, дает нам возможность говорить об обращении Аттара к истолкованию основной дилеммы мусульманской средневековой философии, т. е. проблеме одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру. Собственный подход к решению этой философской проблемы Аттар предъясняет нам в самом конце поэмы, привлекая для иллюстрации соотношения «мир — Бог» поэтическое соотношение «тридцать птиц (*си мурз*) — царь птиц (*Симурз*)». Таким образом, проблема единства в поэме *Мантик ат-тайр* может быть рассмотрена только в контексте соотношения фундаментальных категорий «Бог» и «мир».

* * *

Прежде всего, Аттар считает необходимым разъяснить характер связи, которая, по его мнению, изначально существует между птицами и Симургом. Наличие этой связи является условием познания Симурга и обуславливает стремление птиц найти Его. Связь Творца

³⁷ Перс. слово *napp* многозначно. Помимо значение «перо», оно имеет также коннотацию «крыло», а персидский глагол *napp giriftan* означает «оберегать, заботиться, брать под покровительство».

и творения, Бога и мира, безусловна и очевидна. Она проявляется в наделении бытием. Вместе с тем образуется онтологический разрыв между миром и Богом, которые мыслятся как прямо противоположные. У Аттара нет строгой дихотомии, т. к. соотношение Бога и тварного мира он осмысливает по аналогии с предметом и его тенью. Здесь уже не дихотомия, а отношение причастности:

1053. Знай, когда Симуург из-за завесы
Свой лик явил, подобно солнцу,
1054. Сто тысяч теней он отбросил на землю.
После устремил взор на чистую тень.
1055. Тень свою Он рассеял над миром.
Каждый миг появлялось несколько птиц.

Симуург (Бог) пребывает за завесой (*никаб*). В какой-то момент Он являет лик (*рух*), озаряя все вокруг подобно солнцу (*уфтаб*), которое вдруг пробилось сквозь плотную пелену туч. Симуург не просто являет себя, он отбрасывает тень (*сайе*), точнее «сто тысяч теней», из которых возникают птицы, т. е. получает бытие множественный мир.

Нельзя не отметить явные параллели *Мантик ат-тайр* с текстом «Мекканских откровений» (*аль-Футухат аль-маккиййя*) Ибн Араби, который описывает следующую онтологическую систему: «Бог есть чистый свет, а невозможное есть чистая тьма. Тьма никогда не становится светом, и свет никогда не становится тьмой. Творение же есть меж светом и тьмой перешеек (*барзах*), сам по себе не описываемый ни как тьма, ни как свет. Оно — перешеек и посредник, определяемый с обеих своих сторон [23, т. 3, с. 274]»³⁸. Бог, понимаемый как абсолютное, совершенное, необходимое бытие, соотносится с образом «чистого света», а необходимое небытие — с образом «чистой тьмы». Мир (творение), связывая эти противоположных полюса, разделяет их и, будучи причастным и свету, и тьме, не является ни тем, ни другим, и соотносится с образом тени.

Чтобы какой-то предмет отбрасывал тень, необходимо, чтобы он сам был освещен чем-то извне. У Аттара же прямо сказано, что сам Симуург сияет как солнце. Возникает вопрос: как такое возможно? Есть два варианта ответа: либо самого Симурга озаряет какой-то другой источник света, благодаря чему он отбрасывает тень, либо тень отбрасывает нечто другое, на что нисходит свет Симурга. Ни один,

³⁸ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993. С. 64.

ни второй вариант в онтологической системе Аттара невозможен, т. к. это противоречит утверждению о единственном первоначале мира, т. е. Боге, строгое единство которого постулировалось в самом начале поэмы. Остается признать, что и Симуург-солнце, и свет, который он излучает, и тень, которую он отбрасывает, — на самом деле едины в бытии. Разделение на два полюса: «Солнце — Симуург» и «тьень — птицы», — мнимое, и поэтому Аттар и не стал вводить понятие «тьма», как это сделал Ибн Араби (свет—тьень—тьма). В философских построениях Великого шейха «свет и есть свой собственный источник и сам на себя падает, порождая свою тень. Получается самоизлияние порождающего, самого себя дифференцирующего света...»³⁹. Далее Аттар развивает мысль о единстве Симуурга и птиц:

1056. Облик (форма) всех птиц мира
От Его тени, — пойми это, о незнающий!
1057. Пойми это! Коль знал бы ты это заранее,
Нашел бы верную связь с Тем Господином.

Схожий пассаж есть и у Ибн Араби в «Геммах мудрости» (*Фусус аль-хикам*), точнее, в «Гемме мудрости лучезарной в слове Иосифа». Великий шейх пишет: «Знай то, о чем говорится: «кроме Бога» (*сива аль-хакк*), или то, что именуется миром, по отношению к Богу — то же, что тень по отношению к человеку». У Аттара природа связи Симуурга и птиц такова: птицы по своей форме (*сурат*) — тень Симуурга. Признание онтологической несамостоятельности открывает птицам путь к самопознанию и осознанию своего единства с Тем Господином (Симуургом). Иными словами, птицы не смогут увидеть себя тем, кем по сути являются, т. е. понять, что они — отражение (тьень это ведь тоже в некотором смысле отражение) единого Бога-Симуурга, спроецированное на множественный мир и являющее собой сложное единство. Аттар говорит о том же самом, что и Ибн Араби, т. е. утверждает единство бытия, но несколько иначе:

1063. Если бы Симуург оставался скрытым,
Этой тени никогда не явилось бы в мире.
1064. А если бы Симуург вновь исчез,
В мире навсегда пропала бы тень.

³⁹ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993. С. 67.

Поэтический образ «тьнь», который использует Аттар, в философском плане означает «несамостоятельность в бытии»: Симуург явлен — возникает тень, Симуург исчез — тень пропадает. Тень существует вместе с тем, что является ее источником. Ибн Араби разъясняет схожий тезис следующим образом: «Разве чувство не подсказывает тебе, что она (тьнь. — А. С.) соединена с человеком, который ее отбросил, и сие единение не может распасться, ибо для вещи невозможно отпасть от своей самости?»⁴⁰. Так и в писании Аттара тень не появляется сама по себе, обязательно должен существовать предмет, который бы отбрасывал тень. Предмет и его тень едины.

Как известно, кульминацией поэмы является описание встречи тридцати птиц (*си мурғ*) и их Царя (*Симурғ*), которое может быть истолковано в философских категориях простого единства (Бог) и сложного единства (мир).

Аттар выстраивает очень интересный образный ряд: с одной стороны, Царь птиц (*Симурғ*), сияющий как солнце, — это зеркало, с другой, птицы (*си мурғ*), которые видят в этом зеркале самих себя как Симурга, и наконец, третий элемент — отражение, которое и соединяет тридцать птиц и Симурга, являясь и Царем птиц (*Симурғ*), т. е. невозможно разделить зеркало и отражение, невозможно увидеть зеркало без отражения, и отражение без зеркала, и тридцатью птицами (*си мурғ*), без существования которых зеркало не имело бы отражения, т. е. по сути не являлось бы зеркалом.

4215. Пришел от того Господина безмолвный ответ:
«Этот Господин, [сияющий] как солнце, — зеркало.
4216. Каждый, кто приходит, видит в нем себя.
Тело и душу, душу и тело видит в нем.
4217. Поскольку вас пришло сюда тридцать птиц,
Тридцать и появилось в этом зеркале.
4218. Если придет сюда сорок или пятьдесят птиц,
Вновь снимите с себя завесу.

Узнавание птицами в Симурге, как в зеркале, себя и Симурга вне себя — описывается как состояние растерянности (*хайра*), в котором происходит постижение Бога во всей полноте, приходит видение вещей неинными друг другу, птицы осознают свою неинаковость Симургу. Поэтому в данном случае мы не можем говорить о множественности,

⁴⁰ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993. С. 103.

которая всегда предполагает различие и многообразие. Тридцать птиц (*си мурз*) должны быть осмыслены как сложное единство. Когда птицы впадают в растерянность и обращают взор на самих себя, они видят себя как сложное единство. Когда же птицы смотрят на Царя-Симурга, они осознают себя как простое единство. Осуществляется постоянный переход не от множественности к единству, а от сложного единства к простому единству. Простое единство — это Бог, а сложным единством мыслится мир. Мир — некое единство как творение единого и единственного Бога. В *Мантик ат-тайр* зеркальность соотношения «тридцать птиц (*си мурз*) — царь птиц (*Симург*)», которая проявляется как в визуальном аспекте (идентичность написания), так и в звуковом (схожесть звучания), выражает суть аттаровского понимания единства бытия (*вахдат-и вуджуд*). В поэме выстраивается следующая онтологическая картина: миропорядок един. Единство мироустройства заключено в единстве Первоначала-Бога. Единство Бога самого по себе, в своей самости — простое единство. Бог, явивший себя и сотворивший мир, — сложное единство. Бог — один и един, является источником бытия мира и как Творец присутствует в каждой вещи тварного мира. Постоянная устремленность, направленность на единство проявляется в том, что за каждой конкретной вещью мира неизменно видится Бог, также как за сложным единством, которое являют тридцать птиц (*си мурз*), всегда усматривается простое единство (*Симург*).

Поэма *Мантик ат-тайр* содержит один из способов осмысления устройства мироздания, представленный в виде соотношения поэтических конструктов «птицы (*си мурз*) — царь птиц (*Симург*)». На внешнем, поэтическом уровне Аттар описывает соотношение «тридцать птиц — царь птиц» (*си мурз* — *Симург*). На внутреннем, понятийном уровне поэмы *си мурз* может быть осмыслено как «сложное единство», а Симург — как «простое единство». Через соотношение «*си мурз* (сложное единство) — *Симург* (простое единство)» в поэме «Язык птиц» осмысливается реальность (мир — Бог) и утверждается единство бытия.

ЯВНОЕ (ЗĀХИР) И СКРЫТОЕ (БĀṬИН) КОРАНА В КОНТЕКСТЕ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

(‘Абд ал-Хусейн Хосропанах)

Разъяснение понятий

1. Арабское слово *بطن* (*батн*) имеет несколько вариантов перевода: 1) живот, брюхо; 2) утроба, чрево; 3) внутренность, середина. Это слово и его множественное число *بطون* (*бутун*) по своему значению противоположено слову *ظهر* (*захр*) — 1) обратная сторона; 2) спина: «Когда были вы зародышами во чревах матерей ваших (*фи бутуни уммахатикум*)» (К, 53:32), «Вывел вас Аллах из чрева матерей ваших (*ва-л-Лаху ахраджакум мин бутуни уммахатикум*)» (К, 16:78). Производное от него слово *باطن* (*батин*) имеет значение «скрытый», «неясный», «то, что невозможно постигнуть посредством органов чувств»: «Воздерживайтесь от греха и явного, и скрытого (*ва зару захира-л-исми ва батинах*)» (К, 6:120) «Избегать поступков мерзостных и явных, и тайных (*ва ла такрабу-л-фавахиша ма захара минха ва ма батана*)» (К, 6:151). Данное слово используется для обозначения чего-то абсолютно сокровенного. Соответственно, скрытый смысл Корана — это те значения и понятия, доводы и данные в *айятах* указания, которые не являются явными и ясными¹.

2. Арабское слово *ظهر* (*захр*) переводится как: 1) обратная сторона; 2) спина. Это слово по своему значению противоположно слову *باطن* и используется для обозначения спины: «Если бы стал наказывать Аллах людей за деяния их, то не оставил бы Он на [поверхности] земли (‘*ала захриха*) ни единого существа живого» (К, 35:45); «Знают они только то, что явлено им (*йа ‘ламуна захран*) в жизни здешней» (К, 30:7), то есть они ведают лишь о делах этого мира и небрегут делами мира будущего; «...и щедро одарил вас милостями и явными, и сокрытыми (*захиратан ва батинатан*)» (К, 31:20). Явные милости — это те блага, о которых мы осведомлены, а скрытые милости — это

¹ См. Али Акбар Бабаи. Макотебе тафсири. Т. 2. С. 20.

те блага, о которых мы не имеем знания и которые мы не постигаем². Выражение «явный смысл Корана» используется для обозначения коранических понятий с явным значением, для прояснения словарного смысла каждого *айата*, явных смыслов коранических *айатов*, комментариев и объяснений к Корану и т. п.³

Скрытый смысл Корана

Сокровенный смысл Корана — это тот смысл, знания и понятия, на которые в Коране имеются скрытые указания, а явный смысл Корана — это очевидные смыслы и ясные утверждения. Если говорящий вложит в свои слова два значения, то первое будет выражено при помощи ясных указаний, а второе — в виде скрытых отсылок к зашифрованным смыслам и особым тайнам, спрятанным в явную форму таким образом, что только избранные, посвященные в эти шифры и тайны, смогут понять суть его слов.

Таким образом преследуются не только благоразумные цели. Можно также сказать, что скрытый и явный смысл слова является основным элементом при создании литературных памятников и произведений искусства, и чем большими литературными талантами и мастерством обладает говорящий, тем глубже скрытый смысл его слов. А поскольку Коран является предвечным и несотворенным Словом Божьим (ведь, согласно некоторым хадисам, Достохвальный Аллах проявил Себя в нем), естественно, что Коран содержит в себе глубочайшие скрытые и тайные смыслы, и благодаря данной особенности это Священное Писание считается чудом.

Коранические свидетельства в пользу наличия скрытого смысла в Коране

В коранических *айатах* не содержится прямых указаний на сокровенный смысл Корана. Однако есть множество *айатов*, которые косвенно говорят об этом скрытом смысле и о различных смысловых пластах Священной Книги. К примеру, это коранические *айаты*, которые предписывают руководствоваться разумом и размышлять над

² Муфрадат алфаз ал-Кур’ан. С. 540, 541.

³ См.: Бакави. Ма’алим ат-танзил. Т. 1. С. 35; Туси. Ат-табайун фи тафсир ал-Кур’ан. Т. 1. С. 9; Ал-Васи. Рух ал-ма’ани. Т. 1. С. 7.

Кораном, *айаты*, свидетельствующие о том, что эта Священная Книга является подробным руководством, *айаты*, рассказывающие историю наших предков — их скрытым смыслом является назидание и урок, который мы способны извлечь из их исхода и судьбы разных народов, *айаты* с осуждением скрытых и явных грехов. Все метафоры и аллегории, примеры и косвенные доводы, имеющиеся в коранических *айатах*, в каком-то роде указывают на различные смысловые сферы Корана:

[Коран этот] — Писание благословенное, ниспослали Мы его тебе, чтобы размышляли [люди] над айатами его, а обладающие разумом обращались к нему [как к наставлению] (К, 38:29);

Неужели же не задумываются они над [смыслом] Корана? Ведь если бы Коран не от Аллаха, то обнаружили бы они в нём уйму противоречий (К, 4:82);

Неужели они не размышляют над Кораном? Или же на их сердцах замки? (К, 46:24)⁴;

[Посланникам ниспослали мы раньше] убедительные доводы и псалмы [в свитках], а тебе ниспослали Коран для разъяснения людям того, что было ниспослано им [прежде], — быть может, поразмыслят они (К, 16:44);

[Расскажи, Мухаммад] о том дне, когда выдвинем Мы свидетеля против нечестивцев общины каждой из их же среды и выставим тебя свидетелем для них (т. е. для членов общины Мухаммада). Ведь ниспослали Мы тебе Писание в разъяснение всего сущего, как руководство к пути прямому, как милость и весть добрую для мусульман (К, 16:89);

В повествовании о [деяниях] посланников заключено назидание для мужей разумных. И [повествование Наше] — не рассказ вымышленный, а подтверждение тому, что было до него, разъяснение всего сущего, руководство и милость для верующих (К, 12:111);

Воздерживайтесь от греха и явного, и скрытого. Воистину, те, кто совершает грех, будут наказаны за деяния свои (К, 6:120);

Скажи: «Воистину, запретил Господь мой тяжкие грехи как явные, так и скрытые, а также поступки греховные, притеснение

⁴ Цит. по пер. Э. Кулиева.

несправедливое, признание наряду с Аллахом того, о чем не приводил Он никакого довода. [Запретил Он] возводить на Аллаха то, чего не знаете вы» (К, 7:33).

Имам Муса ал-Казим в ответ на комментарии к 33-му *айату* суры «Преграды» изволил сказать следующее: «*Коран обладает явным и скрытым смыслом. Все, что в нем объявлено запретным, в своем явном смысле является недозволенным, а в скрытом олицетворяет предводителей гнета и тирании. Все, что в нем объявлено дозволенным, в своем явном смысле является разрешенным, а в скрытом олицетворяет предводителей правды и истины*»⁵.

‘Аллама Табатабаи считает одной из особенностей коранических *айатов* их сравнительный характер: «Причина сравнения грехов и запретов с предводителями гнета и тирании и сопоставления покорности [Аллаху] и разрешенного (*халал*) с вождями правды и истины заключается в том, что те (подобно греху) способствуют отдалению от Аллаха, а эти (подобно послушанию) — сближению с Господом. Может ли близость к предводителям насилия или же вождям истины стать причиной греха либо послушания (поскольку предводители тирании и деспотизма призывают к грехам и ослушанию, а вожди истины — к повиновению Аллаху)?»⁶.

Доводы Сунны в пользу наличия скрытого смысла Корана

Исследователи считают, что эти *хадисы* обладают необходимой известностью (распространенностью), непрерывными *иснадами* и достаточным количеством надежных передатчиков⁷. Некоторые *хадисы* содержат в себе прямые и ясные указания на сокровенный смысл Корана, а некоторые — косвенные. В качестве примера можно привести *хадисы*, в которых говорится об эзотерическом толковании коранических *айатов*, или же предания, указывающие на различные уровни смыслов *айатов*, либо рассказы, в которых речь идет о необъятности знаний, содержащихся в Коране.

⁵ См.: ‘Абд ал-‘Али ‘Аруси Хувайзи. Тафсир «Нур ас-сакалайн». Т. 2. С. 25.

⁶ См.: Мухаммад Хусейн Табатабаи. Ал-мизан фи тафсир ал-Кур’ан. Т. 8. С. 94.

⁷ См.: Мухаммад Казим Шакир. Батин ва Та’вил ал-Кур’ан. С. 7—10.

Хадис первый. Фадил ибн Йасар рассказал: «Я спросил у имама ал-Бакира о предании, которое гласит, что не существует ни одного *айата* без внешнего и потаенного смысла. На что Его Светлость изволил ответить: *“Их явный смысл — это ниспослание Корана, а сокровенный — его толкование. Многие из него открылось, а много еще сокрыто. Коран подобен смене Солнца и Луны: когда наступит время разъяснения чего-либо из него, он прольет свой свет как на живых, так и на мертвых. Ибо Господь сказал: “Но не открыто толкование никому, кроме Аллаха... Но только мужи разумные внимают назиданиям [Господним]”* (К, 3:7), *а также мы обладаем знанием в области толкования Корана”*».

Хадис второй. ‘Абдаллах ибн Санан сообщил: «Я обратился с речью к Абу ‘Абдаллаху (имаму Джа‘фару ас-Садику: “О, тот, ради которого я готов отдать свою жизнь! Что значит “Затем пусть они завершат свои обряды” (К, 22:29)⁸? На что он ответил: *“Подстригание усов, обрезание ногтей и всё подобное этому”*. “О тот, ради которого я готов пасть жертвой! Зарих Мухариби рассказывал мне с ваших слов, что фраза ‘Затем пусть они завершат свои обряды’ означает встречу с Имамом”. Имам ас-Садик ответил: *“Зарих правильно сказал и то значение, о котором я тебе говорил, также верно, ибо в Коране есть явный и скрытый смысл. Кто может принять и постичь то, что принял Зарих?”*».

Хадис третий. Я спросил у имама ал-Бакира о явном и скрытом смысле Корана, на что он ответил: *«Явный смысл — это те, о которых говорится в Коране, а скрытый — это те, которые действовали подобно тому, как поступали те, кто упомянут в Коране»*.

Хадис четвертый. Абу Хамза рассказывает: «Я спросил у имама ал-Бакира об *айате*: “Сегодня вам позволена благая пища. Еда людей Писания также позволена вам, а ваша еда позволена им, а также вам позволены целомудренные женщины из числа уверовавших и целомудренные женщины из числа тех, кому Писание было даровано до вас, если вы выплатите им вознаграждение (*махр*), желая сберечь целомудрие, не распутствуя и не беря их себе в подруги. Тщетны деяния того, кто отрекся от веры, а в Последней жизни он окажется среди потерпевших урон” (К, 5:5)⁹. Его Светлость ответил: *“Толкование*

⁸ Цит. по пер. Э. Кулиева.

⁹ Цит. по пер. Э. Кулиева.

этого айата сопряжено со скрытым смыслом Корана — всякий, кто не признает руководства Али, [будет из числа потерпевших убыток], а принявший руководство ‘Али — [как указано в айате]»¹⁰.

Хадис пятый. Имам Хусейн изволил сказать: *«Книга Всемогущего и Великого Господа имеет четыре уровня: явные выражения, указания, тонкости и истины. Явные выражения — для простых людей, указания — для избранных, тонкости — для друзей Бога и истины — для пророков».*

Хадис шестой. Имам ас-Садик изволил сказать: *«Господь разделил свои слова на три вида: слова, которые понятны и невежде, и мудрецу; слова, смысл которых открывается только тем, кто обладает ясным умом, тонким чувством и достоверным определением, которые Господь даровал ему для познания ислама, удостоив его звания главенствующего; и те слова, суть которых открыта только Аллаху, Его доверенным и усердствующим в науке».*

Тайна скрытого смысла Корана

По поводу тайны скрытого смысла Корана ‘Аллама Табатабаи пишет следующее: *«Простые выражения пригодны для всеобщего использования; с другой стороны, некоторые из тонких и важных сообщений скрыты за словами, тогда как коранические айаты делают акцент на глубокомыслии, размышлении и проникновении в суть, [что необходимо] для их постижения»¹¹.*

Незыблемость Корана требует того, чтобы все знания, востребованные человеком испокон веков, из рода в род, и выходящие за пределы его чувств и разума, были ниспосланы человечеству посредством Откровения (*вахй*) в одном Писании. С другой стороны, Небесное Откровение должно быть понятным и приемлемым, исходя из уровня аудитории, к которой оно обращено. Следовательно, Божье Слово должно стать вместилищем различных глубоких и скрытых смыслов, с тем чтобы, заключая в себе достаточно знаний, востребованных во все века, также соответствовать уровню понимания людей всех эпох.

¹⁰ См.: ‘Абд ал-‘Али Аруси Хувайзи. Тафсир нур ас-сакалайн. Т. 2. С. 595.

¹¹ См.: Мухаммад Хусейн Табатабаи, Коран в исламе. С. 28—32.

Иные толкователи усматривают глубокий смысл Корана в том, чтобы не ограничиваться Кораном, ибо [для его понимания] за разъяснениями коранических истин необходимо обращаться, к Ахл ал-Бейт¹². Но для этого нужно отличать истинных наследников досточтимого Пророка и благородных последователей Корана от людей, которые ложно приписывают себе их качества и статус.

Виды скрытого смысла

Выражение «сокровенный смысл Корана» используется в текстах шиитских *ахбаров* (*хадисов*) в таком же значении и обозначает то, что абсолютно скрыто. *Айат* может обладать двумя видами скрытого смысла: скрытое понятие и скрытое значение.

Первый вид: скрытое понятие. ‘Аллама Табатабаи, следуя *хадисам*, называет это «ходом Корана»¹³. Имам ас-Садик сказал: «*Корану* свойственно толкование, которое подобно смене ночи днем и Солнца Луной. Когда наступит время быть разъясненным чему-либо из него, оно воплотится»¹⁴.

Второй вид: скрытое значение. *Айаты* Корана, помимо актуальности для будущих поколений, обладают многочисленными скрытыми значениями, которые следуют друг за другом последовательно, а не параллельно. Это значение невозможно извлечь из слов *айата*, но и нельзя его назвать не относящимся к нему. По мнению ‘Аллымы Табатабаи, эти последовательные значения являются смыслами, соответствующими определённым *айатам*, и поскольку эти смыслы располагаются последовательно друг за другом, нет надобности в использовании более, чем одного¹⁵. К примеру, в разъяснении к *айату* «делайте добро родителям...» (К, 4:36) содержится *хадис* о том, что в данном случае слово «родители» означает Пророка и имама ‘Али¹⁶.

(перевод с персидского под ред. А. Ежовой)

¹² Непорочное Семейство Пророка. [Прим. пер.]

¹³ *Мухаммад Хусейн Табатабаи*. Ал-мизан фи тафсир ал-Кур’ан. Т. 1. С. 41.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Мухаммад Хусейн Табатабаи*. Ал-мизан фи тафсир ал-Кур’ан. Т. 3. С. 64.

¹⁶ *Сеййед Хашем Моджрани*. Аль-борхан фи тафсир аль-коран. Т. 2. С. 224 и *Мухаммад Ибн Мусуди*. Айаши — тафсир аль-аяаши. Т. 1. С. 267, 268.

Часть 4

МОДЕЛЬ ЛАФЗ—МА‘НАН (ВЫСКАЗАННОСТЬ—СМЫСЛ)

ПРОНИЦАТЕЛЬНЫЙ ЧИТАТЕЛЬ В СТРАНЕ СМЫСЛОВ УРДУ И ПЕРСИДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

(Н. И. Пригарина)

Литературные памятники, о которых пойдет речь в статье, принадлежат к литературе, существовавшей в историческом ареале распространения персидского языка¹. В ней формообразующую роль играли многие факторы. Среди них следует отметить роль предшествующей традиции древне- и среднеперсидской литератур, их сюжетов, идей, образов и жанровых схем, а также традиций, сюжетов и жанров местных литератур на вернакулярных языках². В XIX—XX вв. сюда включается фактор контакта с западной философией, литературой, культурой, и, в особенности, такими ее течениями, как просветительство, романтизм³, филоориентализм, сентиментализм, неоромантизм, реализм. Особым явлением в литературах XX в. становится неотрадиционализм — осознанный возврат к традициям с позиций современности⁴.

¹ Этот ареал включал в себя современные Иран, Афганистан, Таджикистан и Среднюю Азию в целом, Субконтинент (современные Индия, Пакистан и Бангладеш). В Иране и странах ираноязычного ареала, включая Субконтинент с его почти тысячелетней историей литературы на персидском языке, развились двуязычные литературы, в которых одним из языков был персидский, а другим — азербайджанский, пашто, урду, синдхи, бенгали, кашмири, панджаби, чагатайский, турецкий, и другие. Их взаимосвязь определялась разной степенью близости к литературным центрам своего времени (или удаленности от них), принадлежностью к разным стадиям литературного процесса, разной жанровой системой (мы имеем в виду сохранение фольклорных и автохтонных форм доисламской культуры).

² См. *Пригарина Н. И.* «Персоязычная литература Индостана XIX—XX столетий» // *История персидской литературы XIX—XX веков*. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра», 1999. С. 432—500.

³ См. *Пригарина Н. И.* К вопросу о характере романтизма в восточных литературах // *Пригарина Н. И.* Мир поэта — мир поэзии (статьи и эссе). М.: ИВ РАН, 2012. С. 35—63; *Имангулиева А. Н.* Корифеи новоарабской прозы. Баку, 1991.

⁴ *Брагинский В. И., Семенов В. С.* Введение. Проблемы традиций, неотрадиционализма и традиционализма в литературах Востока // *Художественные традиции литератур Востока и современность: ранние формы традиционализма*. М., 1985.

В литературном самосознании средневекового типа решающую роль играет религия, поэтому мы остановимся более подробно на факторе ислама, а вернее, факторе исламской философии и метафизики, в значительной степени определившим идейную, жанровую и художественную систему, тематический и образный дискурс этой литературы.

В соответствии с темой данной монографии обратим внимание на одну существенную особенность рассматриваемых произведений: зачастую они представляют собой повествование, в котором композиция остается открытой, т. е. как бы незавершенной, позволяющей нанизывать один эпизод за другим, один стих за другим, одно утверждение за другим без видимого плана, так что текст предстает беспорядочным, «не собранным». При этом формально прозаический текст обычно имеет рамки⁵, отмечающие начало и конец повествования, поэтический — рифму, радиф, маркированные начальный (*maṭla* ') и завершающий (*maqta* ') бейты в газели. Наличие многовековой непрерывной традиции послужило причиной упрочения конвенциональности, т. е. своего рода договора о намерениях, в силу которого упоминание заменяло развернутый дискурс, а употребление одного мотива тут же вызывало к жизни традиционно связанный с ним круг аллюзий, ассоциаций и образов. Уже в классической литературе у поэтов существовало представление об исчерпанности образов и негативной роли поэтических штампов, еще усилившееся в постклассической литературе. Именно это имел в виду великий индийский поэт Мирза Галиб (ум. 1869 г.), когда говорил: «Если произносишь “чаша”, не обязательно вспоминать Джамшида» («Чаша Джамшида» — устойчивое сочетание, указывающее на историю древнеперсидского царя Джамшида и его чашу, в которой отражался мир и все, что в нем происходит).

У западных востоковедов сложилось представление о слабой структурированности, атомарности арабской культуры⁶, приписываемой ими власти традиции, что выражалось, по их мнению, в дезинтеграции целого и пренебрежении к мотивированной последовательности дискурса, в том числе и философского. Мухаммад Икбал

⁵ О рамках текста см.: Успенский Б. А. Поэтика композиции. М., 1970.

⁶ Г. Грюнебаум «видит в смысловой завершенности бейта несомненный признак “отражения духа ислама в мусульманской литературе”, связывая эту норму арабской поэзии с “атомарным”, “оказионалистским” характером мировоззрения носителей арабо-мусульманской культуры. Здесь Грюнебаум несомненно опирается на теоретическое построение Л. Массиньона...». [Куделин А. Б. Средневековая арабская поэтика. М.: Наука (глав. ред. вост. лит-ры), 1983. С. 63].

(1877—1938) перенес критику с арабов на персов и сделал это соображение исходным пунктом своей докторской диссертации, посвященной развитию мистических течений в иранском исламе. Он исходил из того, что таков менталитет, а, соответственно, и специфика философии иранских народов, особенно проявившаяся в иранском суфизме и имевшая далеко идущие негативные последствия, включая упадок ислама в Новое время!

Икбал был первым из мусульман Северной Индии, получившим западное университетское образование, и когда он писал эти строки, он смотрел на историю философских учений Востока глазами своих западных учителей. Впоследствии изменение точки зрения сделало его подход неотрадиционалистским, и он выступал со своими концепциями уже от имени восточной традиции. Но в начале XX в. мировидение «перса» противопоставлялось Икбалом мировидению его «индийского брата — брахмана»: «Утонченный брахман видит внутреннее единство вещей, то же относится и к персу. Но если первый пытается вскрыть все аспекты человеческого опыта и иллюстрирует скрытое присутствие [этого единства] в реальном во всех аспектах, то создается впечатление, что перс удовлетворяется простой универсальностью и не стремится подтвердить богатство внутреннего содержания. *Мотыльковое воображение перса* (курсив наш. — Н. П.) порхает, как бы слегка опьяненное, от цветка к цветку и кажется неспособным охватить взглядом весь сад в целом»⁷. В этой фразе ключевые слова — «мотыльковое воображение» и выражение — «как бы слегка опьяненное». На взгляд Икбала, главные свойства иранской метафизики — непоследовательность и экстатически-опьяненное (*ṣaḥv*) визионерство, отсутствие трезвого (*sukr*) взгляда на мир и на отношения суфия с Богом. Вспомним, что Мухаммад Икбал прошел школу известного английского ученого профессора Томаса Арнольда, автора работ по мусульманским политическим движениям, и что уже в первой четверти XX в. он был связан с такими корифеями западного востоковедения, как Рейнолд Николсон, который не только перевел его маснави «Таинства личности» и сборник персидских стихов «Послание Востока» на английский язык, но и высоко ценил Икбала как философа. Среди его переводчиков на английский был А. Арберри, он встречался с Луи Массиньоном и другими

⁷ The development of metaphysics in Persia. A contribution to the History of Muslim Philosophy by *Shaikh Muhammad Iqbal* B. A. (Cantab) M. A. (Pb) PhD (Munich). London, Luzac & Co, 1908. P. VII—VIII.

учеными Англии, Франции и Германии. Интеллект, образованность и поэтический дар Икбала не прошли незамеченными в научной среде Западной Европы. Можно предположить, что метафоры его диссертации, защищенной в Германии и опубликованной в 1908 г. в Лондоне, так или иначе нашли свое место в создании образа дезинтегрированности и атомарности культуры, философии и литературы персов, образа, известного нам по западному востоковедению. Несмотря на присутствие фигуры «брахмана» в рассуждениях Икбала (между прочим, ведущего свое происхождение от кашмирских брахманов), сам он в поэзии отдал дань «мотыльковому воображению персов», его лучшие газели на урду и персидском языках вполне соответствуют этому образу.

Но феномен обозначен, и попытки найти его объяснение продолжают до сих пор. Больше всего исследователи готовы обсуждать проблемы «дезинтеграции» газели. Так, Френсис Притчет в статье, посвященной дискуссии о единстве и дезинтеграции газели на урду и персидском языках, приходит к выводу, что бейт газели (в литературе урду и персоязычной литературе Субконтинента чаще упоминается как *šī'r*, стих), обладая смысловой, стилистической и формальной завершенностью, представляет собой более органичное целое, нежели газель, составленная из бейтов. Сам *šī'r* газели в своей завершенности, по ее мнению, ближе к отдельному стихотворению (он представляет собой как бы мини-стихотворение)⁸. «Отдельный стих (*šī'r*), — пишет Ф. Притчет, — более органично увязан со всей совокупностью газельного языка и условностями газели и пересекается с другими стихами из других газелей. (...) *Šī'r* составляет интегральное целое с поэтическим космосом, гораздо большим, чем газель, которая содержит этот бейт»⁹.

Тем не менее газель, обычно приводимая в пример дезинтегрированного целого, зачастую все же содержит ряд указаний на определенное единство — в тексте, подтексте, метатексте или интертексте. Особая объединяющая роль выпадает на долю коранических аллюзий и суфийской фразеологии, которые выдают (а возможно, и создают

⁸ Эти проблемы рассмотрены также в ст.: *Prigarina N. Poetics of bayt in Indian Style // Iran. Questions et connaissances. Vol. II: Périodes Médiévale et Moderne. Textes réunie par Maria Szuppe. Studia Iranica, cahier 26. Paris, 2002. P. 75—82*; см. также: *Пригарина Н. И. Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики). М.: Изд. фирма «Вост. лит.-ра» РАН., 1999. Гл. 8.*

⁹ *Pritchett Frances. Orient Pearls unstrung. The Quest for Unity in the Ghazal. Edebiyat // NS. Vol. 4. № 1. P. 132.*

иллюзию) единства замысла (или ситуации) во внешне не связанных между собой стихах. Не менее важны упоминания исторических лиц или исторических событий: один лишь намек на конкретную ситуацию из жизни средневекового общества времен поэта может придать единство веренице как бы случайно нанизанных бейтов¹⁰.

Обращение к проблеме «рассыпанного» и «собранного» в поэзии ставит перед исследователем философские вопросы соотношения частей и целого, «различения» (*imtiyāz*) и нерасчлененности, отдельного и всеобщего. Иногда возникает соблазн считать эти антинормы несущественными, поскольку аксиомой культуры (в широком смысле этого слова) является «единство», представленное концептами *таухид* («единобожие»), *вахдат ал-вуджуд* («единство сущего»), *вахдат аш-шухуд* («единство свидетельствуемого»).

Икбал в своей ранней поэзии хотел видеть мир единым и не вдаваться в «различения», ему казалось, что все беды происходят от аналитической работы разума, и он писал:

انداز گف تگونے دھوکے دیے ور نہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چمک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے

Нас просто обманывает способ проявления, иначе бы мы увидели,
Что песня соловья — аромат, а аромат — щебет цветов.
Во множественности скрыта тайна единства,
То, что в светлячке — блеск, то и есть — аромат цветка¹¹.

Или:

تمیز لالہ و گل سے ہے نالہ بلبل
جہاں میں وا نہ کوئی چشم امتیاز کرے

Из-за различия между тюльпаном и розой рыдает соловей.
Пусть никто в мире не раскрывает глаз различия (*imtiyāz*)¹².

Наличие такой всеохватной скрепы миропорядка, как *таухид*, в глазах некоторых исследователей служит оправданием для сущест-

¹⁰ См. об этом, например, «Русский Хафиз» в: Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А. Хафиз: Газели в филологическом переводе. Ч. 1. Вып. 40. № 4. М.: РГГУ, 2012. С. 69. (*Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности.*)

¹¹ Мухаммад Икбал. Банг-е дара // Куллийат-е Икбал (урду). Лахор, Икбал Академи, Пакистан. 2000. С. 95.

¹² Мухаммад Икбал. Банг-е дара. С. 116.

ования самых что ни на есть дезинтегрированных текстов культуры. «Персидские газели, — пишет известный иранист Войтек Скалмовски, — не имеют тематического единства в смысле систематического развития одного определенного сюжета, как, допустим, в сравниваемой с ними поэзии (например, ренессансном сонете) в европейской литературе. Напротив, единство газели подтверждается тем фактом, что ее случайные, бессистемно аранжированные фрагменты — краткие последовательности стихов и даже отдельные бейты — соотносятся с различными аспектами того же самого дискурсивного универсума, внутри которого размещены “действия” всего жанра и который, предположительно, знаком наперед образованной аудитории»¹³. Другими словами, предполагается, что концепция всеобъемлющего единства Бога и мира в исламе (*тахид*) может заменить обычные средства структурирования художественных текстов.

В самих наименованиях прозаического (*naṭr* — букв. «рассыпанное») и поэтического (*naẓm* — букв. «порядок») родов литературы на арабском языке, а вслед за ним — на персидском и урду, казалось бы, заключен ответ на вопрос о «рассыпанном» и «собранном» в арабомусульманской культуре. И, на первый взгляд, этим можно было бы и удовлетвориться. Однако на самом деле это только одна из многих ловушек, расставленных на пути читателя, даже самого осмотрительного и проницательного.

На практике обращение к конкретным текстам, которые воспринимаются нами как аморфные, бесструктурные и дезинтегрированные, совершенно не мешает восточному читателю пользоваться ими или получать от них эстетическое наслаждение. Однако это же заставляет исследователя, принадлежащего к другой культуре, пускаться на всевозможные ухищрения, чтобы понять, как устроен текст и как найти методы описания материала, которые позволят реконструировать логику поэтического дискурса.

Огромное значение в персидской литературе имеют интертекстуальные связи, этому современному термину западного литературоведения в арабо-персидских поэтиках можно найти частичное соответствие в теории заимствований, цитирования, литературного воровства, или плагиата¹⁴. Кроме того, можно считать результатом работы

¹³ Skalmowski W. Hafez's Thorns and Roses // Ex Oriente. Collected Papers in Honour of Jiří Bečka. Prague, 1995. P. 153.

¹⁴ См. Куделин А. Б. Средневековая арабская поэтика. Гл. 4: Теория «поэтических заимствований» в средневековой арабской филологической науке. С. 100 и далее. См. также о вкладе Шамс-и Кайса в разработку теории поэти-

литературного самосознания образование целого класса терминов, фиксирующих практику поэтического ответа *nažīra*, разновидностями которого считаются *javāb*, *taṭabbuʿ*, *istiqbāl* и др.¹⁵ Традиционно, желая охарактеризовать стиль того или иного автора, критик приводит цепочку поэтов-предшественников, которым «следует» тот или иной поэт, причем в эту цепочку часто включаются поэты, принадлежащие к разным эпохам и стилям, характерным для той или иной эпохи. Остается только понять, какую функцию выполняют все эти связующие нити, когда стихи XI и XX вв. строятся на одних и тех же приемах, мотивах, темах и образах. Так, например, Амир Хусрав, Навои, Джамии и множество других авторов вступали в переключку с Низами. Как и в чем выразилось их подражание образцу, полемика с ним, как выглядят в «ответных» произведениях стилистические новации, есть ли в них новые идеи и образы?

И тут на помощь приходят «верстовые столбы», знаки, которые авторы предусмотрительно размещают, а проницательный читатель старается отследить, чтобы не сбиться с пути и проникнуть в замысел художника.

Эти знаки можно встретить в названиях произведений. Так, название может указывать а) на интертекстуальные связи, б) на особенности композиции произведения и с) на его идеологию. Причем смыслы, вложенные в название, могут раскрываться не сразу, а по мере прочтения текста произведения, и таким образом способствовать пониманию целей автора. В качестве примера рассмотрим название «Восемь райских садов» (*Hašt bihišt*) — маснави Амира Хусрава Дехлеви (1253—1352). Оно указывает на связь поэмы с произведением предшественника — поэмой Низами (1141—1209) «Семь красавиц» (*Haft paykār*), свидетельствуя о том, что мы имеем дело с поэтическим ответом на поэму предшественника, и методом ответа можно считать *istiqbāl* («выход навстречу с почетом»). Как выясняется при знакомстве с текстом, это число определяет композицию произведения: число 8

ки: Чалисова Н. Ю. Персидская поэзия на весах // Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии (ал-Муʿджам фи маʿайир ашʿар ал-ʿаджам) // Пер. с перс., иссл. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. Ч. I: О науке рифмы и критике поэзии. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра», 1997. С. 55.

¹⁵ Подробнее см. Пригарина Н. И. Индийский стиль; Riccardo Zipoli. The Technique of the Ġawāb. Replies by Navāʿī to Hafiz and Ġamī. Venezia, 1993. Чалисова Н. Ю. Об интертекстуальной технике Хафиза. Газель № 101 «Питие и веселие тайком» // Вестник РГГУ. 20 (100). 2012. С. 41—71. (Сер. «Востоковедение, африканистика».)

в маснави имеет не только семантику, относящуюся к системе расположения небес и раев на них, в композиции оно выступает как $7 + 1$, например, семь основных новелл о семи замках (раях), которые посещает Бахрам Гур, и одна обрамляющая новелла о Бахраме Гуре и его гибели (это отметил и Е. Э. Бертельс¹⁶), но также и семь вступительных частей и одна завершающая. В то же время название полемично по отношению к числу «семь» в названии поэмы Низами и демонстрирует идею превосходства данного произведения над образцом предшественника ($7 + 1$ больше, чем 7), несмотря на имплицитное указание о «почете» в термине *истикбал*. (Это обычное для литературной традиции выражение гордости своим творчеством и его восхвалением — *faxr*, мирно уживающееся с панегириком в чужой адрес). Такая же структурирующая составляющая у Амира Хусрава заключена и слове «рай», в ней подчеркнут астрологический и мистический смысл волшебных историй, заключенных в каждом повествовании, а в обрамляющем дастане о Бахраме Гуре отражена космическая связь бытия и небытия. Сам исторический Бахрам относится к Сасанидской династии доисламского Ирана, а образ Бахрама, которому присущи космические черты, имеет связь с древнеиранской (авестийской) мифологией.

О соревновании с образцом предшественника свидетельствуют и другие знаки, имеющиеся в маснави. Таково, например, значащее расширение семантики цветовой гаммы у Амира Хусрава. У Низами при описании замков используются следующие цвета: черный, желтый, зеленый, красный, голубой, сандаловый/бледно-коричневый, белый. Амир Хосров заявляет, что каждый упоминаемый им цвет соотносится еще и с ароматом: мускусный, шафранный, рейхановый, цветка граната, фиалковый, сандаловый, камфарный.

رنگی آرم که بوی هم باشد وان چنان رنگ و بوی کم باشد

Я приведу цвет, который также является запахом,
А такое великолепие встречается редко¹⁷.

В своей основе цветá у Низами и Амира тождественны, поскольку традиционно цвет соединен с определенным светилом, управляющим одним из дней недели, а соответственно и цветом замка, который посещает царь в определенный день недели. Но помимо всего, слово

¹⁶ Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джами. М.: Наука (глав. ред. вост. лит.-ры), 1965. С. 157.

¹⁷ Амир Хусрау *Дихлави*. Хамса. Пятая поэма. Хашт биhiшт / Сост. текста и предисл. Джафара Эфтихара. М.: ГРВЛ, 1972. С. 34.

bī, аромат имеет значение мистической вести, поэтому цитируемый байт содержит намек на то, что каждое посещение Бахрамом одного из «раев» не просто волшебная сказка. Более того, поэт предвидит, что читатель может пройти мимо этого намека, и предупреждает, что в поэме есть второй план — суфийский:

گر بود ناقد خزانه راز داند اندیشه مرا پرواز
ور ز دانش نباشدش پیوند هم به افسانه ای شود خرسند

Если найдется пробирщик сокровищницы тайн
Он узнает полет моей мысли,
А если он не обладает способностью постижения,
То вполне удовольствуется сказкой¹⁸.

Тайна — как раз то, что должно открыться посвященному.

Маснави «Восемь райских садов» никак нельзя назвать «рассыпанным текстом», именно вследствие того, что название определяет его место в существующей литературной традиции и указывает на членение и организацию маснави, скорее, расставленные в тексте знаки, намеки и аллюзии говорят о таких тонкостях, мимо которых не должен пройти внимательный потребитель литературной продукции. Более того, как единство *lafz* («выговоренного», по А. В. Смирнову) и *ma'nā* (здесь — идейного содержания) произведение показывает пример «собранности» на всех уровнях, зачастую не принимаемых во внимание исследователями¹⁹. Кроме того, можно лишний раз убедиться в связующей роли интертекста, когда общее (литературный контекст) способствует формированию частного.

Теоретическая мысль персидских знатоков литературы в течение многих веков была обращена исключительно к поэзии и вопрос «рассыпанности» как свойства прозы, кажется, никого не волновал. Принципами организации поэтической речи занималось «учение о приемах украшения художественной речи»²⁰ (*'ilm al-badi'*), в трудах по этой науке — нормативных поэтиках — даются определения поэзии (*šī'r*), косвенно затрагивающие и прозу. В них приводится сравнительно стандартный перечень свойств поэтической

¹⁸ *Амир Хусрау Дихлави*. Хашт бихишт. М.: ГРВЛ, 1972. С. 1.

¹⁹ Так, Е. Э. Бертельс при сопоставлении «*Хашт бихишт*» Амира и «*Хафт найкар*» Низами просто не включает в обсуждение вступительные главы. Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джами. М., 1965. С. 157.

²⁰ *Ватват Рашид ад-Дин*. Сады волшебства. С. 9.

речи: «упорядоченная, передающая значение, мерная, повторяющаяся, равновеликая, конечные *харфы* которой подобны друг другу. И сказано ‘мерная’, чтобы различать стихи (*назм*) и *упорядоченную* (курсив мой. — *Н. П.*), передающую значение прозу»²¹. Как мы видим, с точки зрения формальной, разница между стихами и прозой упоминается как разница между «мерной» и «упорядоченной» речью.

Следовательно, в поэтиках есть противопоставление прозы и поэзии. Но оно проводится не на основании их организации — и в стихах, и в прозе имеет место свой порядок и нет беспорядочности, — а на основании формальных признаков мерности и рифмы.

В определении содержательной стороны поэзии целенаправленно трактуются задачи поэтического творчества: «Узнай же, что слово “поэзия” (*ши‘р*) в изначальном языковом [значении] — это знание, а также *уразумение смыслов* (курсив мой. — *Н. П.*) путем правильного предположения, размышления и приведения прямых доказательств»²². Указания на способ уразумения смыслов (путем предположения, размышления и приведения доказательств) в контексте трактата относятся не к смыслам поэтических или прозаических текстов, как может показаться на первый взгляд, а к определенному классу фигур поэтической речи, требующих встречной мыслительной работы читателя²³.

Существенно, что дефиниция поэзии²⁴ основана, хотя и на имплицитном, обращении к логико-грамматическим категориям *lafẓ* (т. е. требованиям к формальным аспектам) и *ta‘nā* (т. е. требованиям к смысловой стороне) и на соотношении их с понятием «поэзия» (*šī‘r*). Данные категории относятся к универсальным и применять их можно к литературе, и более того, к культуре в целом. С таким же успехом можно судить в этих категориях и об одном отдельно взятом произведении, или тексте культуры²⁵. Так, в ряду поэтических форм, опре-

²¹ *Шамс-и Кайс*. ал-Му‘джам. С. 77; *Камал ад-Дин Хусаин Ва‘из Кашифи*. Бада‘и ал-афкар фи сана‘и ал аш‘ар (Новые мысли о поэтическом искусстве) / Изд. текста, предисл., примеч. и указатели Р. Мусульманкулова. М.: Наука (глав. ред. вост. лит.-ры, 1977. С. 7

²² *Шамс-и Кайс*. ал-Му‘джам. С. 76.

²³ См. об этом подробно: *Пригарина Н. И.* Мир поэта — мир поэзии. С. 302.

²⁴ Дефиниция дана здесь в обратном порядке: сначала приводится определение формы, а затем — содержания.

²⁵ Концепция «*lafẓ* — *ta‘nā*» в поэтиках арабских авторов обстоятельно рассмотрена в работах А. Б. Куделина — *Куделин А. Б.* Средневековая арабская поэтика. *Он же.* Арабская литература. Поэтика, стилистика, типологии, взаимосвязи. М.: Языки славянских культур, 2003; персидских — в исследованиях Н. Ю. Чалисовой,

деление которых включалось в нормативные поэтики, бейт²⁶ (стих) упоминается как «наименьшее в поэзии» единство *lafz* и *ma'nā*; он представляет собой также и наименьшую поэтическую форму (в персидской литературе — *ḡapd* (*fard*), в литературе урду и персоязычной литературе Субконтинента чаще используется слово «*šī'r*»²⁷, стих). Но и другие жанровые формы, о которых не всегда упоминают поэтики, и прозаические, о которых они вовсе не упоминают, такие как орнаментальная проза, трактаты (*risāla*), жития святых, травелогии (сочинения о путешествиях), мираклии (повествования о чудесах) и т. п., тоже должны являть собой то же единство *lafz* и *ma'nā*. В обобщенном виде дефиниция *šī'r* может распространяться на все виды словесного искусства, независимо от их размеров и жанровых форм.

На самом деле, поэтики помогают разобраться в устройстве поэтической речи: имеющиеся в них определения тропов и фигур речи вполне пригодны для понимания некоторых основных формальных особенностей стихотворного текста. Так называемые «смысловые фигуры», выделенные поздними поэтиками в отдельные категории, позволяют проникнуть в металогический, образный строй стихотворения, т. е. проанализировать средства создания поэтического образа. Правда, поэт применяет фигуры речи далеко не в каждом бейте²⁸. По сути дела, говоря о форме и смысле (*lafz* — *ma'nā*) в стихах и прозе, сами поэтики, если пользоваться понятиями современ-

предпосланным ее переводам трактатов по поэтике в: *Ватват Рашид ад-Дин*. Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р) / Пер. с перс., иссл. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. М.: Наука (глав. ред. вост. лит-ры), 1985; *Шамс-и Кайс*. ал-Му'джам. В книге В. И. Брагинского «История малайской литературы» дан общий обзор «арабской литературной теории» с отсылкой к персидской, а затем ее приложение к практике малайской литературы — *Брагинский В. И.* История малайской литературы. М.: ГРВЛ, 1983. С. 189—192 и примеч. 31—39 с большим количеством цитаций из арабских поэтик. Семантика и трансформация этих понятий представляет большой интерес, но здесь мы ограничимся самыми общими соображениями.

²⁶ *Шамс-и Кайс*. ал-Му'джам. С. 61.

²⁷ На Субконтиненте произносится как *šer*.

²⁸ Сошлемся на комментарии к Хафизу, принадлежащие Судии, Хирави, Хуррамшахи и другим, которыми авторы издания «Хафиз. Газели в филологическом переводе» пользовались для составления собственных комментариев. Комментируя перевод, авторы добросовестно фиксировали все случаи отсылки в *шархах* к той или иной фигуре речи, и в результате видно, что иногда на всю газель находился один троп, отмеченный в комментарии. Другие наблюдения, например, о метафоре или *ихаме* (амфиболии), как правило, исходили от авторов русского комментария.

ной философской лингвистики, прежде всего обращены к трактовке внешней и внутренней формы. Как пишет А. А. Потебня, «В слове мы различаем: *внешнюю форму*, то есть членораздельный звук, *содержание*, объективируемое посредством звука, и *внутреннюю форму*, или ближайшее этимологическое значение слова, тот способ, каким выражается содержание, при некотором внимании нет возможности смешать содержание с внутреннею формою»²⁹. Поэтому обратим еще раз внимание на дефиницию поэзии: в ней в отношении как поэтической, так и прозаической речи употреблено выражение «передающая значение». Это как раз то «содержание», семантика³⁰ высказывания, которую Потебня отделяет от внутренней и внешней формы. Его концепция внутренней формы распространяется не только на слово, но и на искусство в целом: «Находя, что художественное произведение есть синтез трех моментов (внешней формы, внутренней формы и содержания), результат бессознательного творчества, средство развития мысли и самосознания, то есть видя в нем те же признаки, что и в слове, и, наоборот, открывая в слове идеальность и цельность, свойственные искусству, мы заключаем, что и слово есть искусство, именно поэзия»³¹.

Из этого следует, что с помощью нормативных поэтик можно обратиться во внешней или внутренней форме эвфонического «украшения», тропа, синтагмы, бейта, произведения, но не в *значении*, или, говоря словами Потебни, в *идее*³² тропа, синтагмы, бейта и т. д., в которых они используются. А. Б. Куделин исследовал отношение арабских поэтик к проблеме поэтического содержания. Как ни удивительно, но

²⁹ Потебня А. А. Мысль и язык. Гл. X: Поэзия. Проза. Ступение мысли. С. 176. URL: <http://studybase.cc/preview/460755/page:7/>.

³⁰ См. о «поэтической семантике» персоязычной поэзии: Чалисова Н. Ю. Персидская поэзия на весах поэтики. *Шамс-и Кайс*. ал-Му'джам.

³¹ Потебня А. А. Мысль и язык. С. 177. См. также: Гоготшивили Л. А. Бахтинская имманентно-диалогическая внутренняя форма как альтернатива гумбольдтианскому и потебнианскому подходам. (Тезисы) // Электронный философский журнал Vox / Голос. URL: <http://vox-journal.org>. Вып. 15. Декабрь 2013.

³² «Вместо “содержание” художественного произведения можем употребить более обыкновенное выражение, именно “идея”. Идея и содержание в настоящем случае для нас тождественны, потому, что, например, качество и отношения фигур, изображенных на картине, события и характеры романа и т. п. мы относим не к содержанию, а к образу, представлению содержания, а под содержанием картины, романа разумею ряд мыслей, вызываемых образами в зрителе и читателе или служивших почвою образа в самом художнике во время акта создания». [Потебня А. А. Мысль и язык. С. 177]

поэтики трактуют этот вопрос в почти полном соответствии с лингвофилософскими идеями нашего времени, идеями Гумбольдта³³ — Потевни — Бахтина, о том, что образы изменчивы, а содержание относительно неподвижно. Как бы предвосхищая эти концепции, средневековые арабские философы, различая форму и сущность, видят в их взаимодействии метафору бытия: «Весь мир — совокупность акциденций, а потому он заменяется каждое мгновение. Но неповторимость форм не означает, что в каждое мгновение возникает новый мир: изменяя свою форму, сущности остаются теми же»³⁴. В соответствии с философскими представлениями, арабские поэтики трактуют *ma 'nā* бейта касыды как идею (в семантическом плане как «мотив», по терминологии Куделина³⁵), не выходя за пределы, очерченные терминами «*lafz — ma 'nā*», однако значительно расширяя семантическое поле обоих понятий, особенно *ma 'nā*³⁶. Р. Мусульманкулов отмечает: «А. Н. Болдырев даже считал, что *ma 'nā* (...) иногда следует понимать шире, в смысле “поэтического образа”, он считает, что сочетания типа “*ma 'nī-yi xās*”, “*ma 'nī-yi biki*” и т. п. обозначают “оригинальные образы”, “новые образы”»³⁷.

Текст трактата (*risāla*) Рашид ад-Дина Ватвата по нормативной поэтике — образец средневековой научной прозы³⁸. В отличие от поэзии, устройству которой посвящен трактат, его собственный жанр подчинен другим законам. Анализ этой проблемы уделено много места

³³ См.: Гумбольдтианство. URL: <http://files.school-collection.edu.ru/dlrstore/f1276f63-7081-a79f-546e-3ff13f7e2d2a/1007705A.htm>.

³⁴ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 110.

³⁵ См.: Куделин А. Б. Средневековая арабская поэтика. С. 127—131.

³⁶ В свою очередь персидские поэтики вносят в арабскую науку собственный основательный вклад. См. об этом: Чалисова Н. Ю. Язык описания поэзии в трактате Шамс-и Кайса Рази «Свод правил персидского стихотворства» // Восток. № 1. 1993. С. 78.

³⁷ Мусульманкулов Р. Персидско-таджикская классическая поэтика. X—XV вв. М.: Наука (глав. ред. вост. лит-ры), 1989. С. 16. Это утверждение может показаться дискуссионным, поскольку эти формулы также возможно и отчасти принято трактовать как «новые *ma 'ana*», т. е. новые поэтические идеи.

³⁸ Издание в 1985 г. трактата Рашид ад-Дина Ватвата «Сады волшебства в тонкостях поэзии», (перевод с персидского языка, исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой) стало без преувеличения событием в отечественной иранистике. Этому способствовало также исследование и весь аппарат издания, позволивший вслед за автором перевода получить точные ответы на возникающие вопросы. Н. Ю. Чалисова отметила и те проблемы, которые неизбежно появлялись при столь глубоком проникновении исследователя в доселе практически неизведанную область отечественной науки.

во вступительной статье Н. Ю. Чалисовой к переводу — «Рашид ад-Дин Ватват и его трактат “Сады волшебства в тонкостях поэзии”». В своих трудах Р. Мусульманкулов показал, что авторы поэтик, следовавшие за Ватватом, фактически только расширяли перечни одних фигур и сокращали другие. Классификация фигур, представленная в трактате, воспроизводилось ими без особых изменений до XV в., когда Атааллах Хусайни разделением фигур на *lafzī* (словесные), *ma‘navī* (образные) и *«lafzī va ma‘navī»* (словесно-образные), изменил уже ставшие привычными принципы репрезентации в трактате³⁹. Правда, нет оснований утверждать, что, не меняя подходов Ватвата, эти авторы в полной мере сознательно воспроизводили разработанный им метод представления тропов и фигур речи, т. е. что они не просто шли в русле традиции, но и осознавали логику дискурса Ватвата. В то же время нет оснований утверждать, что воспроизведение этого метода было слепой данью традиции. Для того чтобы вынести определенное суждение по этому вопросу, нужно отдельное исследование: в науке, как говорит Потебня, «подчинение факта закону должно быть доказано. (...) Наука раздробляет мир, чтобы сызнова сложить его в стройную систему понятий; но эта цель удаляется по мере приближения к ней, система рушится от всякого не вошедшего в нее факта, а число фактов не может быть исчерпано»⁴⁰.

Собственно о методе Ватвата и пойдет речь дальше. Насколько можно судить, никто из авторов последующих поэтик не повторил в неизменном виде набор фигур его поэтики, они отказывались от одних фигур и добавляли другие⁴¹. Исследователи также не выявили в полной мере стратегию собирания текста у Ватвата: его «рассыпанность» не поддавалась интерпретации в рамках доступных понятийных категорий, включая категории поэтики и метафизики. Однако, если еще раз вернуться к категориям *lafz* — *ma‘nā*, отслеживая их использование от фигуры к фигуре, можно, как нам показалось, убедиться в том, что автор трактата последовательно и непротиворечиво излагает материал, оперируя всеми возможностями, предоставляемыми этими концептами. Во-первых, он может оперировать ими на разных уровнях, начиная с созвучий и частей слова, т. е. с элементов формы слова и со словом как чистой формой, в этом случае можно говорить

³⁹ Мусульманкулов Р. Персидско-таджикская классическая поэтика. С. 15.

⁴⁰ Потебня. С. 179.

⁴¹ Об этом подробно см.: Мусульманкулов Р. Персидско-таджикская классическая поэтика. Сравнительная таблица фигур. С. 204—227.

об оперировании одним только *lafz*. Во-вторых, когда он переходит на уровень слова, включая также *ta'nā* слова, он имеет три возможности: а) рассматривать слово в его данности как обладающее формой и значением, б) как бы разбирать его на форму и значение и рассматривать их во всех возможных сочетаниях, в) разделять форму и значение и оперировать ими по-отдельности. В случае б) возможных сочетаний *lafz* — *ta'nā* всего четыре. Так, если *lafz* одного слова равен *lafzu* другого слова, а *ta'na* одного слова равно *ta'nā* другого слова, то это — одно и то же слово и в поэзии выступает как *повтор*; если *lafz* одного слова равен *lafzu* другого, а *ta'na* одного слова не равно *ta'na*, другого, мы имеем дело с *омонимией*; если *lafz* одного слова не равен *lafzu* другого слова, а *ta'na* одного слова близко по значению к *ta'nā* другого слова, используется *синонимия*, и если не равны ни *lafz*, ни *ta'nā* обоих слов (но слова в тексте стихотворения противопоставлены друг другу) — это *антонимия*⁴². И, наконец, в) поэт разделяет «слово с его истинным значением и переносит на другое, как бы позаимствовав»⁴³, благодаря чему возникает троп, т. е. переносное значение (в поэтике Ватвата — метафора, которая рассматривается на уровне слова), и этим разрывом знаменуется переход к следующим уровням изложения.

Мимо возможностей сочетания по два концептов *lafz* и *ta'nā* не прошли средневековые ученые. Так, Ибн Кутайба в книге «Поэзия и поэты» (IX в.) указывал, что поэтические тексты бывают четырех видов: «с хорошим *лафзом* и хорошим *маана*, с хорошим *лафзом* и плохим *маана* с плохим *лафзом* и хорошим *маана*, с плохим *лафзом* и плохим *маана*»⁴⁴. Это рассуждение — лишнее доказательство универсальности данных категорий, с одной стороны, и разного наполнения их семантики — с другой. Т. е. *lafz* и *ta'nā* есть, например, и у слова «Шахнаме» (букв. «Книга царей») и у поэмы «Шахнаме» в целом. И разница между ними заключается в уровне, на котором происходит обсуждение.

Следующая операция, проделываемая автором трактата в отношении выстраиваемой последовательности фигур, — работа с явным (*žāhir*) и скрытым (*bāṭin*) смыслом. Тут как раз и понадобятся все

⁴² Подробно об этом см.: Пригарина Н. И. Сады персидской поэтики // Эстетика бытия — эстетика текста. М.: Наука, 1995; в сокращении см.: Поэтическая норма // Пригарина Н. И. «Индийский стиль»; с изменениями перепечатано в кн.: Пригарина Н. И. «Мир поэта — мир поэзии».

⁴³ Ватват Рашид ад-Дин. Сады волшебства. С. 117.

⁴⁴ Куделин А. Б. Средневековая арабская поэтика. М., 1983. С. 59.

ухищрения, направленные на «уразумения смыслов (путем предположения, размышления и приведения доказательств)», о чем читатель узнает из описаний фигур. Начиная с фигуры *ihām*, от читателя требуется встречная работа мысли, характеризующаяся как догадка, встречное размышление, работа воображения. Ихам — один из самых употребительных приемов, упоминая слово в самом простом, явном смысле, поэт на самом деле имеет в виду его отдаленный, скрытый смысл. Причем по мере усложнения фигур повышается уровень суггестии, и от читателя ожидаются встречные догадки и усилия для его осознания.

В названии трактата «Сады волшебства в тонкостях поэзии» нельзя пройти мимо слова «сады». Дело в том, что в отличие от романтических английских садов, которые долго оставались идеалом красоты в современном сознании, восточные сады имели строгую организацию, основанную не только на садово-парковом искусстве, но и на господствующих метафизических представлениях⁴⁵. Иранский сад имеет не только определенный набор растений, что возможно отнести к форме его бытия (*lafẓ*), но и определенные структурирующие идеи (*ma'ānī*). В нем господствует пространственная ориентация, связанная с представлениями мусульманской метафизики (*ĉār 'unṣur* — четыре элемента, *šaṣ jihat* — «шесть причин», т. е. ориентация по четырем странам света, также ориентация по верхней и нижней точкам мироздания — зениту и надиру, и многое другое). Поэтому слово «сад» в заглавии произведения может служить сигналом об определенных принципах организации рассматриваемого текста⁴⁶.

Известный арабист Б. Я. Шидфар сформулировала требования современного подхода к изучению стиховедческих трактатов: «Новая

⁴⁵ В наше время примером чуда садово-парковой архитектуры могут служить так называемые «Бахайские сады» в Хайфе, задуманные как реплика райских садов. В силу того, что происхождение религии бехаизма уходит своими корнями в Иран и ислам, эти сады не могут не отражать эстетики иранского садового искусства.

⁴⁶ Не будем педантами, утверждающими, что всегда и во всех случаях заголовков, имеющий семантику сада, служит только и непременно указанием на строгую четырехчастную организацию, определяемую сочетанием *lafẓ—ma'ānī*. Однако это не исключает, что к категориям названий, указывающих на символическую роль садовой символики, возможно, относится название трактата «Цветник тайн» (*Гулишан-и раз*) шейха Махмуда Шабистари (XIV в.), посвященного трактовке понятий суфизма, «*Бахаристан*» («Весенний сад») Джами, по словам А. Н. Болдырева, созданный как «морально этический кодекс», и многие другие произведения.

задача состоит в их объяснении не с современной точки зрения, а как бы изнутри, исходя из типологических особенностей культуры данного периода, мировоззрения литературных деятелей и системы их философских и эстетических взглядов...»⁴⁷.

Избранный нами подход сочетал «современную точку зрения», так как традиция не дает на этот счет эксплицитных указаний, с опорой на самосознание средневековой науки, одной из составляющих которой является мировоззрение средневекового ученого.

Путеводной звездой в этих поисках служило глубокое убеждение автора в том, что средневековые мусульманские мыслители были прежде всего классификаторами, видели свою задачу в детальной и последовательной рубрикации всего и вся, и, веря в разумное провиденческое устройство мироздания, не могли допустить отсутствия законов миропорядка ни в макро, ни в микрокосме. Более того — основания классификации, ее система, специфика ее применения в том или ином случае как раз оказывалась доступной пониманию, стоило только соотнести ее с основаниями мусульманских представлений о соотношении части и целого, явленного и сокрытого, истинного и метафорического, низведения и восхождения (объясняющего, в частности, использование классификации не от низшего к высшему, а наоборот), формального и содержательного.

Исследования последних десятилетий изменили наше представление о застойном характере восточных литератур и авторской инициативе, доказав, что пребывая в тисках конвенциональности языка, традиционных читательских ожиданий и других известных и малоизвестных ограничений, поэты будут на каждом шагу пытаться найти способы, чтобы, действуя все в тех же рамках, сказать новое слово, избежав обвинений в «*bid'at*» (недопустимых новшествах), создать новый образ, внести новое в полемику с уже существующим. Иначе говоря, литературный процесс находится в движении, возникают неизбежные изменения, но литературный универсум меняется, как сказано, «оставаясь прежним. То же, но другое — это подобие (*мисл*): каждое мгновение исчезает сущность и возникает ее подобие»⁴⁸. Это прекрасно понимали читатели своего времени и комментаторы средневековой литературы. И не только средневековой.

⁴⁷ Цит. по: Мусульманкулов Р. Персидско-таджикская классическая поэтика С. 4.

⁴⁸ Смирнов А. В. Там же.

Все это и многое другое говорит о существовании системы координат, позволяющей обозначить стратегию организации смыслового пространства в персидской литературе и тесно связанной с ней литературе урду.

А образы садов, овеваемых благоуханным ветерком, с их розами и соловьями, лужайками и аллеями, прекрасными возлюбленными и дружескими пирушками, с *мотыльками, перелетающими от цветка к цветку*, образы райских садов у небесного престола и праха могил в земных глубинах скрупулезно воссоздают картину строго и стройно организованного мироздания, в котором «рассыпанное» — всего лишь множественные метафорические свидетельства Единого Истинного бытия.

Часть 5

МОДЕЛЬ *ТАНЗЙХ—ТАШБЙХ* (ОЧИЩЕНИЕ—УПОДОБЛЕНИЕ)

«ОЧИЩЕНИЕ—УПОДОБЛЕНИЕ» (ТАНЗЙ̄Х—ТАШБЙ̄Х) КАК ПАРАДИГМА ОРГАНИЗАЦИИ КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА ИСЛАМСКОГО МИРА (НА ПРИМЕРЕ КОРАНА И СУННЫ)*

(И. Р. Насыров)

Исследование механизма устойчивого воспроизводства и обеспечения преемственности исламской культуры, особенно в духовной сфере, является важной задачей не только историко-философской арабистики и исламоведения, но и философии истории. В научной литературе предлагаются различные подходы в поисках ответа на вопрос — чем является исламский мир как культура (является ли она частью большой средиземноморской цивилизации, или стоит особняком, если так, то чем определяется самобытность исламского мира, его нередуцируемость, или несводимость к другой, более общей культуре, каковы причины этой несводимости и т. д.). Этот вопрос — лишь часть общей проблемы единства/инаковости культур и цивилизаций¹. Для решения этого вопроса вряд ли следует некритически использовать понятия, выработанные в ходе изучения западного мира. Ведь за этими понятиями стоят варианты редукционизма, способа обнаружения «ожидаемого результата», что резко снижает его эвристические возможности².

Выявление способа функционирования культурного механизма ислама возможно на путях анализа мировоззренческих констант важнейших его интеллектуальных отраслей, другими словами, на путях анализа тех исходных мировоззренческих установок, взятых из пер-

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 13-03-00414.

¹ См. Смирнов А. В. О подходе к сравнительному изучению культур. СПб.: СПбГУП, 2009.

² См. Смирнов А. В. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 1998. С. 250—251.

вичного для данной культуры опыта выстраивания картины универсума и его сегментов.

Мы видим решение этой проблемы на путях обоснования ниже-следующей модели для поиска определяющих черт исламской культуры, делающих ее самобытной, а именно, — пары понятий «очищение—уподобление» (*танзīх—таибīх*) как модель функционирования исламской культуры, как парадигма организации культурного пространства мира ислама.

Почему модель *танзīх—таибīх*? Наше решение в пользу этой стратегии было подкреплено мыслью о необходимости искать определяющие характеристики исламской культуры и религии в понятии, лишенном религиозной коннотации, а не в религиозно-заряженных понятиях, как монотеизм, откровение, пророчество или религиозный закон.

Разумеется, библейское («священное») понимание, или видение истории человечества, раскрываемые через монотеизм, откровение, пророчество или религиозный закон, сыграло большую роль в концептуализации исламского знания, в способе выстраивания мусульманами религиозной картины мира и его эволюции. В свою очередь, особенности мусульманской религиозной картины мира повлияли на формирование исламской культуры. Однако стремление усматривать характеристики исламского мира исключительно в религиозных понятиях авраамической традиции ведет к возведению стены между языческим прошлым населения Внутренней Аравии и периодом возникновения и развития собственно ислама, равно как между эпохой доминирования религиозного сознания в исламском мире и современным этапом мусульманских стран. Дело в том, что во многих из этих стран в результате модернизации утвердились светскость и секулярность, но народы этих стран сохраняют исламскую культурную идентичность. Требуется теоретическая модель для описания континуальности этой культуры, с его доисламским периодом, эпохой классического ислама и современным этапом «культурного ислама». Под этапом культурного ислама мы понимаем период в мусульманском мире с конца XIX в. по сегодняшний день, когда во многих его регионах (особенно в постсоветском) фактически утвердились светские начала (отделение религии от государства, развитие светского образования и культуры и т. д.).

Выбор в пользу выявления определяющих характеристик исламской культуры с помощью пары понятий «очищение—уподобление» (*танзīх—таибīх*) оправдан тем, что:

— во-первых, эта пара понятий учитывает исключительное значение интегрированности мировоззренческих систем в исламскую культуру и особое видение человека и его бытия;

— во-вторых, эта пара не содержит прямой коннотации религии, а потому может служить мегапарадигмой или моделью культурных парадигм – не только синхронных, то есть, действующих в одну эпоху, но и диахронных, то есть действующих на стадии секуляризации (пусть не полной) мусульманских стран, утверждения в них светских начал.

Исключительная роль этой пары понятий «очищение—уподобление» (*танзих—ташбих*) как парадигмы, модели организации культурного пространства исламского мира объясняется тем, что уже в Коране, тексте, лежащем в основании исламской культуры, закреплены основополагающие мировоззренческие тезисы. Это тезис о едином Первоначале (Бог) и множественном мире, принципиально отличном от этого Первоначала, но зависимого от него в своем возникновении, и тезис о человеке как разумном существе, поставленном выше всех существ в мире, обладающем способностью морального выбора.

Два ключевых понятия (Бог и множественный мир) формируют базовые предпосылки (мировоззренческих установок) ведущих интеллектуальных направлений арабо-мусульманской культуры. Эти понятия являются универсалиями исламской культуры: отношение между этими двумя противоположностями (Бог и зависимый от него множественный мир) задают горизонт всякого рассуждения. Бог олицетворяет «очищение» (*танзих*), или утверждение, единого Первоначала, тогда как «уподобление» (*ташбих*) — противоположное ему, множественный мир. Беспредпосылочность этой пары восходит к религиозному отношению арабов-язычников к *маниййа* (Судьба/смерть), связующему и организующему началу миропорядка. Языческое представление о Судьбе как всемогущественной силе и одновременно олицетворении бессмысленности смерти, мерно и равнодушно перемалывающей все живое, конечное, и с которой человек может столкнуться в любой момент своего краткого бытия, — в неявном виде содержится в кораническом положении о волюнтаристском аспекте Бога (*фа'ал ли-ма йаша'*). Это представление о неподсудности Бога человеческому разуму в итоге было принято суннитским большинством в качестве одного из важнейших пунктов веры. На вопрос «Откуда у до-исламских арабов возникло такое представление?», наверное, уже дать ответ не представляется возможным, так как оно родилось в сознании арабов доисламской эпохи, мифологически толкующего мир,

а миф — это то, что, пусть и иррациональным способом, способно придавать миру смысл.

Пара понятий «очищение»—«уподобление» (*танз̣их*—*таиб̣их*) содержит как инвариант (неизменная величина) исходные мировоззренческие установки, взятые из первичного для данной культуры опыта выстраивания картины универсума и его сегментов. Поэтому вопрос о трансцендентности-имманентности Бога миру превратится в постоянный источник развития для главных областей интеллектуального пространства ислама (коранические дисциплины, калам, фальсафа, суфизм, исмаилизм, ишракизм, историография и пр.). Это находит свое выражение в постоянном напряженном отношении между противоположностями: в коранической экзегетике (попытки корректного решения вопроса об «уподобляющих» аятах-стихах Корана (*мушаббих̣āt*)); в спекулятивной исламской теологии (калам) — выработка стратегии утверждения трансцендентности Бога через аллегорическое толкование антропоморфных мест в Коране и хадисах, что послужило причиной собственно тематизации дилеммы «очищения [Бога от свойств мира] — уподобления [Его миру]» (*танз̣их*—*таиб̣их*) как реальной проблемы; в фальсафе («восточном перипатетизме») — привлечение неоплатонической концепции эманации для решения проблемы установления непротиворечивой связи между единым и самодостаточным Первоначалом и миром и т. д.

По нашему мнению, с точки зрения способа организации культурного пространства исламского мира, пара понятий *таиб̣их*—*танз̣их* выступает как исходная модель для выстраивания общих принципов конкретных областей исламской культуры, причем эта модель обладает инвариантным характером (то есть, как сказали бы математики и физики об инварианте как некоей величине, остающейся неизменной при любых изменениях).

И действительно, фундаментальные категории и понятия многих религиозных дисциплин и философских направлений исламского мира явно или неявно построены по образцу соотношения пары понятий «очищение—уподобление» (*танз̣их*—*таиб̣их*). Например, это пары категорий «основа/ветвь» (*‘асл*—*фар’*), «явное/скрытое» (*з̣āхир*—*б̣āтин*), пары категорий «субстанция/акциденция» (*джавхар*—*‘арад*), «Первое/возможное» (*‘аввал*—*мумкинāt*), «необходимое благодаря самому себе/возможное» (*в̣ādжиб би-з̣āti-хи/мумкин*) и т. д.

Организацию мыслительной деятельности в соответствии с парадигмой пары понятий «очищение—уподобление» (*танз̣их*—*таиб̣их*) можно увидеть в области мусульманской историографии — утвержде-

ние теологической установки при интерпретации исторического процесса как реализации замысла единственного агента действия, Бога (истинного действателя). Не составляет труда выявить действие этой парадигмы в теоретической процедуре «очищения» (*тазкийа*) по выработке идеи совершенства (восстановление истинной веры (салафизм)), разработка теории об идеальном государстве (политическая мысль в суннизме, в фальсафе, или восточном перипатетизме, с его учением о «благородном городе/дурном городе» (*мадйна фадйла—мадйна разйла*)), нравственное совершенствование — мусульманская этика (*ахлйк*), суфизм (*тасавуф*) и т. д.). Более того, функции этих категорий по упорядочиванию мыслительных процедур в своих областях применения сохраняют черты сходства с изначальной моделью в виде пары «очищение—уподобление» (*танзйх—ташбйх*).

В начале следует немного сказать о буквальном и традиционном значениях понятий *танзйх* и *ташбйх*. *Танзйх* (букв. «очищение» [Бога от свойств сотворенного мира]) и *ташбйх* (букв. «уподобление» [Бога миру]) — два ключевых термина калама. Термин *танзйх* («очищение», «отрешение от всего дурного и недостойного») обозначает отрицание применения к Богу каких бы то ни было характеристик (*авсайф*) и определений (*худуд*) ввиду отсутствия среди его творений чего-либо, подобного ему (ср. Коран, 42:11/9)³. Термин *танзйх* использовался исламскими религиозными учеными для утверждения, что Бог абсолютно лишен любых недостатков, или, иначе говоря, к нему неприменимы для описания свойства и качества тварного мира. (Те, кто утверждает, что Бог — трансцендентен, естественно, заключают, что он также непознаваем). И, соответственно, в рамках исламского богословия понятие *ташбйх* («уподобление») означает «уподобить Бога тварным вещам» и выражает позицию тех, кто признает схожесть Бога с тварными вещами в некоторых отношениях, апеллируя к кораническим выражениям, типа «рука Аллаха (*йад 'Аллйх*), Его лик (*ваджху-ху*)» и т. п.⁴ «Ат-ташбйх (от глагола *шаббаха* — “сравнивать”, “уподоблять”) — сравнение, уподобление; в узком значении — представление божества в человекоподобном виде. В западном исламоведении ат-Т. понимается как антропоморфизм. Однако в мусульманской богословской и доксографической литера-

³ См. *Ибрагим Т., Сагадеев А. В.* Ат-Танзйх // ИЭС. С. 224.

⁴ См. *Chittick W. C.* The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). Р. XXI. См. также: *Ибрагим Т., Сагадеев А. В.* Ат-Танзйх // ИЭС. С. 224; *Прозоров С. М.* Ат-Ташбйх // ИЭС. С. 235—236.

туре этот термин употребляется и в более широком значении — как любое сравнение Аллаха с чем-либо»⁵.

Обратимся к рассмотрению действия этой пары понятий как парадигмы организации культурного пространства исламского мира с раннего периода интеллектуальной жизни исламского мира. Коран и сунна (мусульманское предание о словах и поступках пророка Мухаммада) демонстрируют, что механизм модели «очищения—уподобления» (*танзих—ташбих*) используется для утверждения нового религиозного мировоззрения и обоснования новых социальных отношений.

В основе мусульманской религиозной картины мира, закреплённой Кораном и сунной, лежит представление о разделении универсума на две принципиально противоположные стороны — Бог и множественный мир. Бог есть единое и единственное Первоначало, существующее само по себе, Он — творец этого мира. В Коране неоднократно утверждается, что Бог является трансцендентным миру (например, «нет ничего, подобного Ему»⁶ и т. д.). Стержневой линией в Коране является критика политеизма. Принцип единобожия (*тавхид*), отстаиваемый в священной книге мусульман, выдерживается с большей строгостью и последовательностью. В Коране содержится совершенно новое понимание Бога в отличие от понимания божественного в иудаизме и христианстве. В нём последовательно отстаивается тезис о единственности и внутреннем единстве Бога (*тавхид*): «Бог только есть единый, кому подобаёт поклонение»⁷. В Коране от имени Бога Мухаммаду предписывается говорить: «Скажи: истинно, моя молитва и мое жертвоприношение, моя жизнь и моя смерть во власти Бога, Господа миров, у которого нет соучастника: это заповедано мне, и я первый из покорных Богу»⁸.

Таким образом, как и христианство и иудаизм, ислам является одним из религий авраамической традиции, отличающихся монотеизмом — верой в единого и единственного Бога. Но исламское единобожие (*тавхид*) претендует на большую строгость и последовательность. Мусульманское понимание единственности и единства Бога противопоставляется как многобожию, так и христианской Троице. Согласно Корану, Бог (Аллах) — один и единственен, никого не рождал и сам

⁵ Прозоров С. М. Ат-Ташбих // ИЭС. С. 235.

⁶ Коран 42:11, К. Цитаты из Корана приводятся в переводах Г. С. Саблукова (С.), И. Ю. Крачковского (К.).

⁷ Коран, 4:171, С.

⁸ Коран, 6:163, С.

не рожден: «Он — Аллах — един, Аллах вечный, не родил и не был рожден, не был Ему равным ни один»⁹, «Неверны те, которые говорят, что Бог есть третий в трех; тогда как нет никакого бога, кроме единого Бога»¹⁰. В свете более строго утверждаемого Кораном единобожия христианские догматы о Троице и боговоплощении рассматриваются как отступление от истинного единобожия. Новое понимание божественного в виде строгого единобожия ведет к выстраиванию в исламской религиозной картине принципиально иной системы отношений «Бог — человек — мир».

Разумеется, Коран и сунна содержат много антропоморфных описаний Бога, в том числе в продолжении приведенного аята: «[Нет ничего, подобного Ему]. Он — *слышающий, видящий* (курсив наш. — *И. Н.*)»¹¹. Бог оказывается одновременно трансцендентным и имманентным миру («Мы к нему ближе его шейной жилы»¹²) благодаря своему знанию о сущем («Ты знаешь, что во Мне, но я не знаю, что в Тебе»¹³) и акту творения сущего («Сотворил все существа»¹⁴).

Сунна (мусульманское предание) также содержит материал с противоречивым описанием Бога. Есть хадисы, в которых подчеркивается инаковость Бога миру, его трансцендентность («Поклоняйся Богу так, словно ты видишь Его, и хотя ты не видишь Его, Он видит тебя»¹⁵), («Кто расскажет тебе, что [пророк] Мухаммад, да ниспошлет Бог ему благословение и благодать, видел своего Господа, тот солгал, [ибо Бог] говорит: “Взоры не постигают Его”»¹⁶). Но есть хадисы, в которых подразумевается имманентность Бога миру. Например, в некоторых хадисах говорится о возможности лицезрения Бога («Пророк [Мухаммад] посмотрел на лунный диск в полнолуние и сказал: “Вы увидите вашего Господа так, как видите эту луну”»¹⁷), о нисхождении Бога на земное небо («Бог спускается на земное небо»¹⁸,

⁹ Коран, 112:3, К.

¹⁰ Коран, 5:73, С.

¹¹ Коран 42:11, С.

¹² Коран, 50:16, С.

¹³ Коран, 5:116, С.

¹⁴ Коран, 25:2, С.

¹⁵ *Муслим*. Сахйх Муслим би-шарх имам Мухйй ад-Дйн 'Абй Закарийа Йахйй ибн Шараф ан-Нававий. Т. 1—18. Бейрут: Дар ал-хайр, 1996. С. 131; *ал-Бухарй*. Сахйх ал-Бухарй. Т. 1. Бейрут; Сайда: Ал-Мактаба ал-'асриййа, 1997. С. 41.

¹⁶ Коран, 6:103, С.

¹⁷ *Ал-Бухарй*. Сахйх ал-Бухарй. Китаб ат-тавхйд (7434). Т. 4. С. 2319.

¹⁸ *Ан-Насā'й*. ас-Сунан ли-л-Насā'й ал-кубрā. Т. 6. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1991. С. 125. 10318).

о сотворении человека по образу Бога («Бог сотворил Адама по образу Своему»¹⁹) и т. д.

Еще одним антропоморфным описанием Бога в Коране могут служить сюжеты о его явлении пророку Мусе, в результате чего гора обратилась «в мелкий прах»: «Когда Моисей пришел в назначенное место и время: тогда Господь его говорил с ним. Он сказал: Господи мой! Дай мне видеть Тебя, я взгляну на Тебя! Он сказал: не можешь видеть Меня! Взгляни на эту гору; если устоит она на месте своем, то увидишь Меня. И когда Господь его явил свет своей горе сей, то превратил ее в мелкий прах, и Моисей пал ниц, в обморок»²⁰, о предстоянии людей в Судный день перед Богом: «В тот день, когда земля заменится другою землею, а также и небеса другими небесами, они явятся пред Богом, единым, все покоряющим»²¹, о ночном вознесении пророка Мухаммада (Коран, 17:1) и т. д. Также, например, в Коране говорится, что в Судный день люди будут удостоены блаженного видения (*пу'йа*) Бога воочию: «В тот [Судный] день у некоторых лица будут сияющие, вззирающие на Господа их» (Коран 75:22—23, С.). Хотя эти идеи о явлении Бога в мире найдут концептуальное выражение гораздо позже в учениях исламских богословов, суфиев и т. д., но уже на раннем этапе новой религии у верующих возникали вопросы: как увидят люди трансцендентного Бога, каково это видение и каков характер эпифании (*таджаллин*) Бога в чувственном мире?

В ряде ранних мусульманских произведениях эта тема получила освещение в свете хадисов о видении Бога в Судный день. Мухаммад ибн Йахйя ибн 'Абй 'Умар ал-'Аданй (ум. в 856 г.) приводит хадис от 'Адй ибн Хатима: «Посланник Аллаха сказал: “Нет среди вас никого, с которым бы 'Аллāх не поговорил [в Судный день] — не будет между Ним и человеком переводчика (посредника) и тогда [человек]

¹⁹ Хадис: «Бог создал Адама по Своему образу» (*халақа 'Аллāх 'Адам 'ала с̣урати-хи* (см. *ал-Бухārй. Сахйх ал-Бухārй. Китаб ал-исти'зан* (6227). Т. 4. Бейрут; Сайда: Ал-Мактаба ал-'асриййа, 1997. С. 1959; *Муслим. Сахйх Муслим* (2841). Т. 4. С. 2183). Согласно мнению многих исламских религиозных ученых, такая интерпретация является добавлением к хадису. Например, согласно ан-Нававий, личное местоимение «его» (*хи*) в последнем слове хадиса «с̣урати-хи», то есть «в его образе», относится не к Богу, а к Адаму, и что этим подразумевается то, что последний был сотворен в своем первоначальном строении в той форме, в которой пробыл на земле и умер. См. *ан-Нававий. Сахйх Муслим би-шарх имām Мухйй ад-Дйн 'Абй Закарийа Йахйй ибн Шараф ан-Нававий*. Т. 17. С. 307.

²⁰ Коран, 7:143, С.

²¹ Коран, 14:48, С.

увидит [Его]»²². В сборнике хадисов под названием «Ру'йат 'Аллāх» (Лицеизрение Аллаха), составленном 'Али ибн 'Умар ибн Аҳмадом ад-Дарақутнй, (ум. в 995 г.), приводится хадис от 'Абу Хурайры: «Пророк Мухаммад сказал: “Вы увидите в Судный день 'Аллāха так, как вы видите луну в полнолуние, и как видите солнце, не скрытое облаком»²³. Он же приводит этот хадис в нескольких передачах, в котором сообщается, что пророк видел во сне Бога «в наилучшем виде», а в некоторых передачах этого хадиса приводятся уточнение: «[Пророк] видел Бога в образе юноши в золотых сандалиях, лицо которого было прикрыто вуалью из золота (золотых цепочек. — *И. Н.*)»²⁴. ад-Дарақутнй приводит также различные мнения сподвижников пророка Мухаммада о характере видения пророком Бога — непосредственном видении, то есть, воочию, или опосредованно, сердцем. Согласно ад-Дарақутнй, 'Абу Зарр, видный сподвижник пророка, сказал: «Он (пророк Мухаммад. — *И. Н.*), видел Его, [Бога], сердцем, а не глазами», и уточнил, что на его вопрос о том, каков Бог, пророк Мухаммад ответил: «[Бог] — свет, я вижу Его»²⁵. Ибн 'Аббас (619—686), ранний ученый ислама и двоюродный брат пророка Мухаммада, высказал другое мнение, утверждая, что «Бог выделил пророка 'Ибрāхйма (Авраама) [среди прочих пророков] подарком, пророка Мўсу (Моисея) — речью [с Ним], а Пророка Мухаммада — лицеизрением [Себя]»²⁶.

Два самых авторитетных сборника хадисов («Саҳйх» ал-Бухārй и «Саҳйх» Муслима) содежат главы, где приводятся высказывания пророка Мухаммада о предстоящем видении людьми воочию Бога в будущей жизни в свете вышеприведенного аята Корана, где говорится о лицеизрении людьми Бога в Судный день. В хадисе от Джарйра сообщается: «Пророк [Мухаммад] посмотрел на лунный диск в полнолуние и сказал: “Вы увидите вашего Господа так, как видите эту луну»²⁷. В другом хадисе от Джарйра сообщается: «Пророк сказал: “Вы увидите вашего Господа воочию»²⁸. В хадисе от 'Абу Хурайры сообщается: «Вы увидите его (Бога. — *И. Н.*) так же, [как видите лунный

²² *Ал-‘Аданй*. Ал-‘Иман. Кувейт: Дар ас-салафиййа, 1986. С. 89.

²³ *Ад-Дарақутнй*. Ру'йат 'Аллāх. Каир: Мактабат ал-қур'ан, б. г. С. 64.

²⁴ Там же. С. 190.

²⁵ Там же. С. 183—184.

²⁶ Там же. С. 184.

²⁷ *Ал-Бухārй*. Саҳйх ал-Бухārй. Китāб ат-тавхйд (7434). Т. 4. С. 2319.

²⁸ Там же. С. 2320.

диск в полнолуние или солнце в безоблачный день]»²⁹. В дальнейшем в мусульманской религиозной литературе сложилась устойчивая традиция обращения к данной теме. Например, см. хадис от 'Адй ибн Х̣атима: «Посланник Аллаха сказал: “Нет среди вас никого, с которым бы Аллах не поговорил [в Судный день] — не будет между Ним и человеком переводчика (посредника. — *И. Н.*), и тогда [человек] увидит [Его]”»³⁰. См. также: «Законодатель (*ш̣āри'*) (Мухаммад. — *И. Н.*) сообщил, что мы увидим нашего Господа в Судный день так, как видим луну в ночь полнолуния»³¹. Что же касается грешников, обреченных на адское наказание, то они, как утверждает Коран, будут лишены видения Бога воочию. В комментариях к аяту Корана «Истинно, в тот [Судный] день они завесою будут закрыты от Господа своего»³² отмечается, что люди, подвергнутые наказанию в Судный день (в отличие от спасенных людей), не узрят Бога³³.

Таким образом, Коран, утверждая одновременную трансценденность и имманентность Бога миру, то есть, требуя его «очищения» (*танзйх*) от свойств множественного мира, одновременно самым недвусмысленным образом говорит о сходстве, или «уподоблении» (*ташбйх*) его миру в так называемых «уподобляющих» (антропоморфных) аятах-стихах (*мушаббихāt*). Сказанное применительно и к сунне. Уже в раннем исламе сложатся две позиции в отношении антропоморфных свойств Бога, которыми он описывается в Коране и сунне. Буквалисты-захириты, особенно из числа традиционалистов, «сторонники предания» (*'ахл ал-х̣адйс*), понимали в прямом смысле «уподобляющие» аяты Корана и соответствующие места в хадисах. Их оппоненты в лице представителей зарождающегося калама отставивали право на метафорическое, аллегорическое толкование антропоморфных характеристик Бога в Коране и сунне.

Это порождает неизбежные вопросы: как совместить две противостоящие стороны, Бога и мир, как понять характер их отношения?

²⁹ *Муслим*. *Ҷаҳйх* Муслим (182). Т. 1. С. 164. О толкование мусульманскими религиозными учеными этого хадиса от 'Абу Хурайры см. *ан-Нававй*. *Ҷаҳйх* Муслим би-шарх имām Мухйй ад-Дйн 'Абй Закарийā Йахйй ибн Шараф ан-Нававй. Т. 3. С. 393—394.

³⁰ *Ал-'Аданй*, *Мухаммад*. Ал-'Иман. Кувейт: ад-Дар ас-салафиййа, 1986. С. 89.

³¹ *Ибн Халдун*. Муқаддима. Сайда; Бейрут: Ал-Мактаба ал-'асриййа, 1996. С. 444.

³² Коран, 83:15, С.

³³ См. *Ал-Махаллй*. *Ас-Суйутй*. Тафсйр ал-Джалāлайн. Бейрут: Дар ал-ма'рифа, б. г. С. 797.

Какова связь между двумя противоположными сторонами — Богом и миром? Как непротиворечивым образом объяснить соотношение божественного и множественного мира? В дальнейшем стремление получить приемлемый ответ на эти вопросы станет источником развития мусульманской религиозной и философской мысли.

Впоследствии противоречивый тезис об одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру, утверждаемый Кораном и подкрепляемый сунной, будет тематизирован в ходе споров в раннем исламе в виде пары сопряженных терминов «очищение [Бога от свойств мира]—уподобление [Его миру]» (*танзїх—ташбїх*) и превратится в парадигму организации фундаментальных понятий ведущих интеллектуальных отраслей исламской культуры. Некоторые специалисты отмечают, что в построениях мутакаллимов, равно как и других мусульманских мыслителей, «учение Корана, разъясненное и дополненное Сунной, служило если не нормативной парадигмой, то, по крайней мере, тем обязательным фоном, на которых они развивали свои теолого-философские системы»³⁴.

Тем не менее, при рассмотрении механизма деятельности модели *ташбїх—танзїх* в самом тексте Корана (тем более в корпусе хадисов) не следует некритически опираться на интерпретацию Корана и сунны сторонниками буквалистского, прямого понимания смыслов Корана текста, особенно традиционалистами и их противниками, сторонников метафорического, аллегорического толкования Корана. Это требование объяснимо тем, что различные подходы традиционалистов и мутакаллимов в толковании антропоморфных («уподобляющих») мест в Коране и корпусе хадисов складывались в условиях противоборства различных религиозно-политических группировок. Каждая из последних обращалась к содержанию Корана и сунны, двух источников ислама, в поисках легитимизации своих идейных и политический амбиций, что не могло не наложить отпечаток на их спор.

Борьба за строгое единобожие против антропоморфистской интерпретации Бога в Коране и сунне в целом укладывается в парадигму механизма «очищение—уподобление» (*танзїх—ташбїх*). В тексте Корана и корпусе хадисов можно указать на те процедуры, посредством которых реализуется действие пары понятий «очищение—уподобление» в кораническом тексте и в хадисах. В них используются не только риторика, красноречие, но и некоторые рациональные методы, например,

³⁴ *Ибрагим Т.* Религиозная философия ислама. Калам. Казань: Казанский ун-т, 2013. С. 34.

различные формы умозаключений по аналогиям (физическая и т. д.), делаются ссылки на библейские истории и события доисламского прошлого Аравии и т. д. Вот некоторые из них:

— Апелляция к вере язычников-арабов и представителей других верований в верховного Бога (’Аллах) как творца и дарителя благ («Истинно, и верующим, и иудействующим, и назарянам, и сабеям, тем, которые веруют в Бога, в последний день и делают доброе, — им награда у Господа их: им не будет страха, они не останутся в печали»³⁵; «Да, если ты спросишь их: кто низводит с неба воду и ею оживляет землю после ее омертвления? Они скажут: Бог»³⁶). Следует отметить, что имя отца пророка Мухаммада — ‘Абд ’Аллах («раб ’Аллаха»).

— Апелляция к врожденному знанию. В Коране непризнание существования Бога расценивается как нарушение человеком предвечного Договора (*йаум ал-миṣāқ*) с Богом, согласно которому люди еще до своего земного существования признали Бога («Разве не Господь ваш Я?» Они сказали: “Да, мы свидетельствуем...”» (Коран, 7:171 (172), К.)).

— Апелляция к уму. В Коране часто подчеркивается, что размышляющий человек не может не отказаться от многобожия в пользу признания единого Бога («Так ужели будете поклоняться, опричь Бога, таким, которые не могут сделать вам ни пользы ни вреда?»³⁷; «Таковы знамения свои проявляет вам Бог, предполагая, что вы будете поступать разумно»³⁸; «Когда встречаются они с верующими, то говорят: “мы веруем”; но когда остаются наедине одни с другими, тогда говорят: “перескажите им то, что открыл вам Бог, чтобы представили они вам на то доказательства пред Господом вашим”. Не понимаете ли вы этого?»³⁹).

— Апелляция к гармонии и целесообразности. В Коране в обоснование наличия мудрого и справедливого единого творца делаются ссылки на царящие в природе гармонию и порядок («Истинно, в устройстве небес и земли, в смене ночи и дня; в кораблях, перевозящих по морю полезное людям; в воде, которую низводит Бог с неба и оживляет ею землю после ее омертвления; во всех животных, какие расселял Он по ней; в движении ветров и облаков, принужденных носиться

³⁵ Коран, 2:64, С.

³⁶ Коран, 29:61, С.

³⁷ Коран, 21:66, С.

³⁸ Коран, 2:242, С.

³⁹ Коран, 2:76, С.

между небом и землею, есть знамения для людей рассудительных»⁴⁰; «Истинно, Господь наш есть Бог, который сотворил небеса и землю в шесть дней и потом воссел на престол. Он закрывает ночью день, а этот опять за ней гонится быстро. Солнце, луна, звезды подчинены Его управлению. Не Его ли это тварь и управление ею? Благословен Бог, Господь миров!»⁴¹; «Он сотворил небеса и землю с благою целью. Он день обвивает ночью, а ночь обвивает днем; покорными делает солнце и луну: то и другая движутся до назначенного срока. Смотри, как силен, снисходителен Он!»⁴²).

— Апелляция к авраамическому представлению о пророках как людях, избранных Богом для доведения людям его Закона. В Коране говорится, что подлинной миссией всех пророков было утверждение на земле религии единобожия («Скажите: мы веруем в Бога и в то, что свыше ниспослано нам, в то, что было ниспослано Аврааму, Исааку, Иакову и коленам израильским; в то, что было дано Моисею и Иисусу, что было дано пророкам от Господа их; не делаем различия между всеми ими, и Ему покорны мы»⁴³; «Люди были одной религиозной общиной; потом, когда Бог стал воздвигать пророков благовестниками и угрожателями, и с ними ниспосылал Писание и в нем истину, чтобы решить между людьми то, в чем они разногласили между собою: тогда те, которым дано было оно (Писание), после того как доставлены им ясные указания, стали разногласить в нем по ненависти друг к другу. Но Бог, по своему изволению, руководствовал верующих к истинному знанию о том, в чем они разногласят между собою. Бог ведет кого хочет, на прямой путь»⁴⁴; «Некогда Бог поставил с пророками завет: это даю Я вам из Писания и мудрости, потом придет к вам посланник, подтверждающий истину того, что у вас; вы должны верить в него и помогать ему. Исповедуете ли и принимаете ли на этом условии союз со Мною? Они сказали: исповедуем. Он сказал: так будьте свидетелями, и Я с вами в числе свидетельствующих»⁴⁵; «Скажи: истинно, Господь мой привел меня на прямой путь, к правильному вероуставу, к вероучению Авраама, который был истинно благочестивым, не был в числе многобожников»⁴⁶).

⁴⁰ Коран, 2:164, С.

⁴¹ Коран, 7:54, С.

⁴² Коран, 39:5, С.

⁴³ Коран, 2:136, С.

⁴⁴ Коран, 2:213, С.

⁴⁵ Коран, 3:81, С.

⁴⁶ Коран, 6:161, С.

Использование в Коране рациональных методов в виде умозаключений по аналогии для доказательства единства и единственности Первоначала, Бога, — факт неоспоримый. Достаточно посмотреть, как в исламской экзегетике знатоки толкования Корана (*тафсир*) определяют каждую из частей этой пары понятий.

Обратимся к примерам определения понятия «очищение» (*танзих*), используемое для утверждения, что к Богу неприменимы для описания свойства сотворенного мира. Данное понятие разъясняется отсылками к вещам из нерелигиозной сферы (природные явления, то есть физические примеры), языковая практика употребления понятия «очищение» (*ат-танзих фи-л-луға*). Например, возьмем рассмотрение Ибн ас-Салāмом хадиса, где упоминается чтение пророком Мухаммадом коранических аятов с «очищением Бога» (*танзих 'Аллāх*) [от свойств тварного мира]. Комментатор пишет, что *танзих* — это очищение Бога от всего того, что могло повлечь утверждение о том, что у Него есть сотоварищ, дитя и тому подобное, и поясняет что слово *танзих* происходит от значения «отдаленность», то есть, удаленность от чего-либо, что содержит грязь, и направление к тому, в чем есть чистота и непричастность. Он добавляет, что ‘Умар ибн ал-Хаттāб (ум. 644), второй халиф, также употреблял однокоренное слово *нузха* («отдаленность») с тем же значением — в смысле чистоты, отстранения от всего грязного. В итоге Ибн ас-Салām приходит к утверждению, что с тех пор слово *танзих* стало обозначать требование возвращения к основе (*'асл*), то есть к чему-то изначальному, незамутненному и чистому⁴⁷.

Есть и другие примеры, когда комментаторы Корана и хадисов определяют понятие *танзих*, взятого в терминологическом значении, с помощью отсылки к языковой практике его употребления. Вот как, например, комментатор ан-Нуḥās разъясняет хадис от Ṭалḫи «Я спросил [пророка] Мухаммада, да ниспошлет Бог ему благословение и благодать, про выражение *субḫāна* [“Пречист Бог!”], и он ответил, что это — очищение (*танзих*) Бога». Ан-Нуḥās поясняет, что слово *танзих* «в языке — это отдаленность, а значит, отдаленность (*танзих*) Бога от идолов и детей»⁴⁸.

⁴⁷ Ибн ас-Салām. Ḡарīb ал-ḫадīs. Т. 3. Бейрут: Дар ал-китāб ал-‘арабī, 1975. С. 80—81.

⁴⁸ Ан-Нуḥās. Ма‘анī ал-Қур‘ан. Мекка: Джāми‘ат ‘умм ал-қурā. Т. 1. 1988. С. 525—526.

Однако в корне неправильно сводить модель пары понятий «очищение—уподобление» (*танзїх—ташбїх*) Корана и Сунны как нормативную парадигму к перечисленным процедурам, к различным приемам риторики и к некоторым рациональным методам. Данная модель стала парадигмой для организации исламской культуры благодаря тому, что она определяет горизонт всякого (не только теоретического) рассуждения. Она задает — 1. предельные основания бытия; 2. сферу допустимости в познании; и 3. конечную инстанцию моральных суждений. Таким образом, эта парадигма имеет три аспекта — метафизический, или онтологический (Бог, Первоначало есть принцип организации бытия), гносеологический (знание носит строго иерархизированный характер) и этический (без человека творение мира не может считаться завершенным, даже жизнь и смерть конкретного человека получают оценку в абсолютном измерении — в свете Судного дня после гибели этого мира).

Другими словами, пара понятий «очищение»—«уподобление» (*танзїх—ташбїх*) в качестве парадигмы служит способом выстраивания в Коране и сунне картины универсума и его частей. Всякий способ предельного осмысления мира возможно лишь в контексте отношения абсолюта (Первоначала) к множественному миру (Единое—многое; необходимое—возможное) и его роли в организации множественного мира (в качестве Первой причины всего сущего). В этом отношении эта модель организации картины мира такая же философская, как и варианты организации картины универсума, бытия, предложенные античными философами (на основе одного принципа, начала (огонь Гераклита, бытие Парменида, число (пропорция) Пифагора); нескольких начал (стихии Эмпедокла) и т. д.).

Действие парадигмы по модели пары понятий «очищение—уподобление» (*танзїх—ташбїх*) ведет к перестройке прежней религиозной картины и к закреплению ее в Коране и сунне. Можно выделить три аспекта действия этой парадигмы в Коране и сунне: метафизический, гносеологический и этический.

1. В аспекте метафизическом в Коране и сунне закрепляется тезис о Боге как принципе организации бытия, мироустройства. Конечно, в Коране и сунне не выдерживается до конца линия по «очищению» (*танзїх*), отрицанию применения к Богу каких-либо характеристик тварного мира. Бог в Коране все еще сохраняет антропоморфные, зачастую жестокие черты древнесемитских божеств (подобные черты имеет и Судьба (*манийя*), значимая фигура языческого пантеона арабов-язычников, — всемогущая сила, бессмысленно и мерно

перемалывающая все в мире). Поэтому коранический Бог все также мстителен и неподсуден («Господь твой есть полновластный совершитель того, что хочет»⁴⁹). Но он уже ограничен требованиями разума, а потому он и справедливый, располагающий все сущее на свои места и воздающий всему должное («Господь наш тот, кто дал каждой вещи ее строй, а потом вел ее по пути»⁵⁰). Таким образом, Богу, Первоначалу, принципу мироустройства предидируются разумность и справедливость. Это Первоначало — прямая противоположность Судьбе арабов-язычников с ее иррациональным характером и имморализмом.

2. В гносеологическом аспекте разумность Бога следует понимать как избавление его (пусть и неполное) от иррационального начала. Хотя знание Бога неизмеримо больше знания человека, тем не менее оно служит для выполнения действий, направленных на благо человека. В этом отношении божественное знание уже допустимо оценивать согласно критериям на соответствие рациональному знанию, поскольку знание Бога в какой-то мере становится подсудным человеческому суждению.

Такое особое благоволение Бога к человеку в Коране объясняется тем, что Он ему, а не ангелам даровал право давать вещам имена⁵¹. Человек превосходит своим знанием ангелов. Соответственно, кораническое учение о человеке получает еще одно измерение — человеческий разум (*'ақл*) объявляется высшей ценностью. Слово «разум» и производные от него слова, а также «знание» (*'илм*) с однокоренными словами часто встречаются в Коране.

Человек занимает высшее место в мироздании благодаря тому, что на него изначально Бог возложил завет, или «доверенность» (*'амāна*), которая последовательно была предложена небесам, горам, но те отказались, боясь нести это бремя, и лишь человек взялся ее нести⁵². В Коране говорится о человеке как высшем творении Бога. Бог создал его «Своими руками», сотворил человека «лучшим сложением», «вдул в него от Своего духа»⁵³. Человек не только является высшим творением Бога, но и преемником (*халифа*) Его на земле: «И вот, сказал Господь твой ангелам: “Я установлю на земле наместника”»⁵⁴.

⁴⁹ Коран, 11:107, С.

⁵⁰ Коран, 20:50, К.

⁵¹ Коран, 2:33.

⁵² Коран, 33:72.

⁵³ Коран, 38:75, К.; 95:4, К.; 32:9, К.

⁵⁴ Коран, 2:30, К.

3. Этический аспект выражается в том, что утверждение в Коране и сунне новой надплеменной морали также укладывается в парадигму действия пары понятий «очищение—уподобление» (*танзїх—ташбїх*) — через «очищение» от всего локального, племенного, или сведение морали каждого племени к единой, универсальной морали всего человечества. Это делается по образцу «очищения» (*танзїх*), в первую очередь «очищения» Бога от свойств множественного мира, в том числе от отношений субординации верховного божества (ʿАллāх) арабов-язычников к многочисленным их племенным богам.

В исламе человек в моральном и правовом плане становится субъектом, несущего личную ответственность за свои нравственные поступки и действия правового характера в отношении других людей. Коран утверждает индивидуализацию человека: человек полностью ответственен за свои поступки и не подсуден по принципу круговой поруки «Будь вместе со своим братом [по клану], невзирая на то — является ли он притесняющим или притесняемым», что было характерно для языческой Аравии, когда человек не был вычленен из клана, а потому представлял существо безответственное за свои поступки. В моральном и правовом отношении в клане он был клоном, двойником (*шабїх*) любого другого члена клана. Ислам, напротив, вычленил человека из множества (племя), полностью «очистил» его в смысле признания как субъекта, лично несущего ответственность за свои поступки. Эта процедура индивидуализации человека также была сделана по образцу «очищения» (*танзїх*), или освобождения, его от требований круговой поруки и племенной морали.

В Коране утверждается совершенно иное, чем в язычестве, понимание жизни и смерти и ответственности человека за свои действия. И в языческой религии есть вера в жизнь на том свете, но у язычников вера в нее не доведена до четкого ощущения, что на том свете за все содеянное на этом свете человек будет нести ответственность: «Разве думает человек, что он оставлен без призора?» (75:36, К.). По этой причине язычество не способно оказать влияние на развитие внутреннего мира человека и не ведет к осознанию человеком самого себя как индивида, в первую очередь как существа, целиком несущего ответственность за свои поступки, как это утверждает ислам. В Коране последовательно говорится, что вершителем подлинного суда является только Бог, который восстанавливает установленный им Закон (*шариʿа*) путем наказания человека за грехи в том случае, когда Он решает не прощать и лишить его возможности спасительной благодати, обязательно даруемой, в свою очередь, тем людям, которые соблюдают религиозный

Закон. Божий суд выводит человека из под власти людского суда, несвободного от произвола и ошибок. Человек предстает перед Богом, полностью отвечая за свое поведение перед Ним. Человек вновь оказывается в рабской зависимости, теперь от Бога, но это рабствование делает его независимым от всех людей, даже тиранов.

Кораническая идея о посмертном воздаянии в потустороннем мире (*‘ахир*) является исходной точкой развития в исламе идеи личности. Наличие у человека внутренней свободы есть основание, на котором становится возможным развитие самосознания и формирование личности.

С кораническим учением о внутренней свободе человека тесно связаны идеи о свободе воли человека и предопределенности всего сущего. С одной стороны, в Коране постоянно звучит призыв к человеку совершать добро и избегать зла, ибо Бог в равной мере (то есть, справедливо) воздаст как за добро, так и за зло. Этим подразумевается наличие у человека свободы выбора между добром и злом, иначе не было бы в Коране постоянной отсылки к участи неверных, которые нарушают справедливое устройство Бога на земле и в результате обрекают себя на вечное наказание. «Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они не переменят того, что с ними» (Коран, 13:11, К.). С другой стороны, в Коране и в высказываниях Пророка Мухаммада утверждается, что все в мире, в том числе все действия человека, как злые, так и добрые, предопределены Богом с извечности: «И завершились слова Господа твоего по истине и справедливости. Слова Божиих не переменить» (Коран, 6:115, К.). Божественное предопределение (*кадā’*) как общее знание Бога о вещах с извечности исключает любые попытки человека изменить предопределенный ему удел на этом и том свете, не оставляет за ним свободу выбора.

В данном случае также можно видеть действие механизма модели «очищение—уподобление» (*танзīх—ташбīх*). Выработка самой идеи свободы человека, представления о нем как свободном агенте своих поступков, предполагает формирование представления о человеке как существе, независимом от иных сил, то есть предполагает ту же процедуру «очищения» (*танзīх*) человека от зависимости от воли иного субъекта, рока, действия явлений этого и сверхъестественного мира и т. д. Ведь вера в предопределенность всего сущего основывается на представлении об отсутствии у человека воли и способности выйти из-под власти иных явлений и существ, то есть на представлении, что он есть «как все», на полном уподоблении (*ташбīх*) его всем явлениям физического мира. Другими словами, в полном

соответствии с парадигмой действия пары понятий «очищение—уподобление» (*танзīх—ташбīх*) в Коране идея о свободе человека противопоставляется представлению о предопределенности всего сущего.

В дальнейшем, действие парадигмы «очищение—уподобление» (*танзīх—ташбīх*), (с момента начала споров в раннем исламе по вопросу о природе божественных атрибутов), надолго определит вектор развития основных интеллектуальных направлений исламского мира, — даже тех, модель философствования которых опиралась на античную философию (фальсафа). Все попытки решения проблемы соотношения Бога и мира, предпринятые в каламе, фальсафе, историографии, суфизме, исмаилизме, ишракизме и т. д. — это частные варианты (более или менее успешные) решения проблемы «очищения—уподобления» (*танзīх—ташбīх*), или трансцендентности/имманентности Бога миру. Во всех этих вариантах Бог рассматривается как абсолют и принцип организации бытия (природного, социального и индивидуального).

Противоречивый тезис об одновременной трансцендентности и имманентности единого Бога множественному миру, утверждаемый Кораном и впервые тематизированный ранними исламскими религиозными учеными и мыслителями в виде пары сопряженных терминов «очищение [Бога от свойств мира]—уподобление [Его миру]» (*танзīх—ташбīх*), почти сразу превратился в парадигму организации фундаментальных понятий ведущих интеллектуальных отраслей исламской культуры — коранических дисциплин, философии, мусульманской историографии, социально-политической мысли, морали и т. д. — как в классическую эпоху этой культуры, так и на современном этапе развития мусульманского мира. Это находит выражение в напряженном отношении между религиозным фундаментализмом и светской идеологией, в проблеме соотношения «нормативного ислама» и локальных форм бытования ислама, в конфликте исламской морали (и шире — образа поведения) и норм секуляризованного/светского общества и т. д.

УПОДОБЛЕНИЕ (ТАШБИХ) И НЕСРАВНЕННОСТЬ (ТАНЗИХ) СОГЛАСНО ИБН 'АРАБИ

(*'Али Ширвани*)

Постановка проблемы

Слово «уподобление» используется в значении «уподоблять», «находить сходным», а также употребляется в случае убежденности в тождественности двух вещей, а понятие «несравненность» является производным от глагола со значением «очищать», «освобождать», «находить очищенным и освобожденным», а также в случае убежденности в отсутствии изъяна и недостатка в чем-либо. Значение этих слов в богословии полностью соотносится с их словарным значением, представляя собой случай их особого применения. В богословии термин «уподобление» (*ташбих*) употребляется в значении отождествления или сходства Бога с творениями и убежденности в их тождественности, которая делает обязательным приписывание возможных качеств и атрибутов, а «несравненность» (*танзих*) понимается как свобода Бога от качеств и свойств творений и убежденность в том, что Он не имеет сходства с этими творениями, которые ведут к отниманию возможных качеств и атрибутов от обязательных.

В исламских религиозных текстах и в главном сакральном тексте Ислама — Священном Коране — имеется много прецедентов приписывания качеств творений Богу, к примеру:

«Милостивый вознесся на Трон (или утвердился на Троне)» [Коран, 20:5];

«Куда бы вы ни повернулись, там будет Лик Аллаха» [Коран, 2:115];

«Рука Аллаха — над их руками» [Коран, 48:10];

«И тебя взрастил у Меня на глазах» [Коран, 20:39].

Подобные аятаы увели немногочисленную группу мутакаллимов, излишне восприимчивых к буквальному, внешнему смыслу религиозных текстов, в сторону уподобления настолько, что даже некоторые из них представляют Бога в качестве света светов, другие — юноши, иные — в образе старца, наделив Его такими частями тела, как руки, ноги, глаза, уши, а также формой, весом и местом. Подобные взгляды считаются неприемлемыми с точки зрения исламских философов и большинства приверженцев калама.

В противовес этим текстам, существует также множество книг, в которых говорится, что Всевышний Бог лишен какого бы то ни было сходства и подобия с творениями, ибо: «Нет никого, подобного Ему» [Коран, 42:11]. У всех исламских философов и большинства последователей калама прослеживается идея о несравненности Всевышнего, они считают неверным толкование текстов, указывающих на Его уподобление чему-либо. А некоторые из них даже доходят до того, что лишают Бога каких-либо качеств, тем самым создавая апофатическую богословскую доктрину.

Основной вызов установкам этой группы исходит от большого количества текстов, которые, на первый взгляд, внешне свидетельствуют в пользу доктрины уподобления. Толкование путем абстрагирования от первичного внешнего смысла этих всех текстов является трудным делом.

Ибн ‘Араби и соединение уподобления и несравненности

На фоне всех этих текстов, внешне противоречивых, в рамках доктрины Ибн ‘Араби можно найти компромиссное решение, ибо в ней есть место как текстам, свидетельствующим в пользу уподобления (*ташбих*), так и преданиям, содержащие указания на несравненность (*танзих*). Их первичный внешний смысл принимается без толкования, без того, чтобы вывести Господа из Его положения Всевышнего Бога и утвердить Его в статусе творения, и без исчезновения трансцендентности Творца по отношению к творениям, или же без покидания своего места творением и восхождения им в ранг Творца.

Ибн ‘Араби принадлежит к числу тех философов, которые выступают за соединение уподобления и несравненности, считая истинной лишь такое понимание Единобожия. Все же следует иметь в виду, что определение понятий «уподобление» и «несравненность» у Ибн ‘Араби отличается от того, какое давали ему последователи *калама*

и *фалсафы*. Согласно их трактовке, уподобление — это утверждение о наличии качеств творений и в особенности телесных деяний у Господа, а несравненность — отрицание этих качеств у Бога, тогда как у Ибн ‘Араби уподобление означает скованность, связанность [ограничение Бога какими-либо рамками], а несравненность — освобождение [Бога от ограниченности чем бы то ни было]. Согласно доктрине Ибн ‘Араби, несравненность олицетворяет проявление Всевышнего Бога для Себя и Себе, и в этом состоянии данный акт проявления является и превосходящим какое бы то ни было отношение и качество. Уподобление же означает проявление Господа в образе внешних живых существ в мире бытия.

Чтобы постигнуть суть теории Ибн ‘Араби относительно соединения уподобления и несравненности, нужно ознакомиться с его учением о мире бытия. Ибн ‘Араби считает бытие единым, абсолютным и бесконечным. Это Абсолютное Бытие, которое он называет Абсолютно Скрытым, находится на уровне сущего и проявляется в Именах и Атрибутах, нисходя на все миры — «мир явного и осязаемого» (*‘алам ал-мулк ва ш-шахада*), «мир царствования» (*‘алам ал-малакут*), «мир могущества» (*‘алам ал-джабарут*) — является очищенным от каких-либо качеств, отношений, имен и месторасположения. Господь на этом уровне (уровень Существа) не постижим ни одним мыслящим умом. Он является той самой желанной жемчужиной, путь к которой скрыт ото всех. Это свойство Всевышнего сокровенно, неведомо и неопознано, и, согласно Ибн ‘Араби, несравненность относится именно к этому Его качеству.

Но Бог проявляет себя непрерывно, и в этих теофаниях Он являет Свои Имена и Атрибуты. Имена и Атрибуты также имеют свои проявления («прообраз», «неизменный Архетип» — *а’йан сабита*) во внешнем мире, обладая внешними характеристиками. Поэтому в мире отобразилась множественность. Согласно Ибн ‘Араби, все эти множественности суть проявления истины Существа, то есть Бога. Если не будет этого Существа, абсолютно исчезнет множественность. Поскольку бытие принадлежит только Богу, и помимо Него во всей Вселенной, в прямом смысле слова, нет ничего другого, а всё, что есть, является Его проявлением и теофанией, — поэтому всё, что мы видим и всё, что есть в мирах бытия, суть Его Имена и Атрибуты (уподобление). Конечно, это происходит на уровне проявления и теофании, но на уровне Сущности Он свободен от всякого рода описаний и определений (несравненность).

Недостатки доктрины несравненности (*танзих*)

Священный Коран гласит, что в те времена, когда идолопоклонничество достигло своего пика, пророк Нух (Ной) силой и мощью вызвал к себе свой народ и призвал их к поклонению одному Богу и монотеизму. С точки зрения Ибн ‘Араби, это не что иное, как приглашение к принятию концепции несравненности (*танзих*). Тенденция к многобожию (политеизм) настолько была распространена среди его народа, что только односторонний акцент на Единобожие (монотеизм) давал возможность возврата на путь истинный (соединение уподобления и несравненности). «Положение и состояние тех идолопоклонников требовало их призыва к принятию идеи о несравненности Господа, к Единобожию, отдалению от греха и вере в наказание, с тем чтобы они вспомнили о духовности и уверовали в загробный мир. Поэтому Всевышний ниспослал пророку Нуху (Ною) мудрость, чтобы он призвал уверовать в несравненность Бога и развенчал идею Его уподобления творению. Следовательно, призыв пророка Ноя был внутренним и его соответствие призыву Сифа¹ подобно сравнению призыва пророка ‘Исы (Иисуса) с призывом пророка Мусы (Моисея)»².

Но Ибн ‘Араби полагал, что богословие, основанное сугубо на доктрине несравненности, является неполным учением — точно так же, как и учение, основанное на чистом уподоблении. Подобно тому как чистое уподобление означает ограничение Бога в Его проявлениях и, тем самым, противоречит совершенно свободной Божественной Сущности, исключительная несравненность также равноценна разрыву связи Господа с Его проявлениями и отключению Этой Сущности от проявлений. В конечном итоге, это провоцирует скованность Этой чистой и освобожденной Сущности во всем:

Знай — да укрепит тебя Господь Своим Духом — что несравненность согласно учению приверженцев истины подобна определению размеров и условий (для Истинного Бога). Поэтому последователи доктрины несравненности либо невежды, либо им чужда культура³.

Как отмечают комментаторы «Фусус аль-хикам», Ибн ‘Араби объясняет это следующим образом: несравненность (*танзих*) либо является одним из возможных недостатков, либо относится к числу

¹ Третий сын Пророка Адама и Евы, соответствует кораническому Шиту. [Прим. пер.]

² Абд ал-Раззак Кашани Шархи Фусус аль-хикам. С. 55.

³ Ибн Араби, Фусус аль-хикам. С. 68.

как возможных недостатков, так и совершенных качеств человека, которые, согласно сторонникам доктрины «единства свидетельства» (*вахдат аш-шухуд*), провоцируют лимитацию и ограничение Бога. Ибо всякий, кто говорит о несравненности Господа, отделив Его ото всех живущих творений, ограничивает Его проявление в некоторых формах, связанных с несравненностью, и лишает Его других проявлений, сопряженных с уподоблением, как то: жизнь, знание, сила воли, власть, слух и зрение. Тогда как все живые существа во всех своих качествах суть проявления Истинного Бога, и Господь являет Себя в них и через них. Это значит, что именно Бог проявил Себя в формах всех живых существ и проявил Себя в скрытом подобии творений⁴.

В заключение скажем, что несравненность применительно к «А» и «Б» означает их отличие друг от друга, обусловленное особыми качествами, которые свойственны каждому из них. Следовательно, несравненность «А» (что бы это ни было) с «Б» (что бы это ни было) делает необходимым обладание «А» особым качеством или качествами. Говоря о том, что у «А» наличествуют эти качества, мы, тем самым, ограничиваем его. Тот, кто считает Бога очищенным и освобожденным от каких бы то ни было ограничений и лишает Его каких-либо ограничений, на самом деле связывает Его условием избавления, таким образом делая Его ограниченным⁵. Именно поэтому учение о несравненности, согласно сторонникам истины, заключает в себе лимитацию и ограничение Господа.

Согласно Ибн ‘Араби, размышления о Боге — путь философов — ведут человека к пропасти доктрины несравненности. Он считает, что философы, которые сторонятся Шариата и Откровения, и, тем самым, отрицают явное свойство и параметр уподобления, не ведают об истине бытия⁶. А мутакаллимы, которые претендуют на следование пророкам и на то, что опираются на Божественное Откровение, и все же занимают позицию чистой несравненности, подобны невежественному отступнику. Ибо они, невзирая на многочисленность Божественных аятов, которые свидетельствуют в пользу характера уподобления Господа, все же отрицают уподобление и отвергают Бога и Его пророков:

⁴ Хусейн Хорезми, Шархи Фусус аль-хикам, исследование Наджиб Маела Херави. С. 163—164; Дауд Кейсари, Шархи Фусус аль-хикам. С. 498.

⁵ Абд ал-Раззак Кашани, Шархи Фусус аль-хикам. С. 55.

⁶ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам. С. 68.

«Поэтому тот, кто следует Шариату и верует в него, всякий раз, приписывая несравненность Господу и удовлетворяя только ею одной, является необразованным человеком, который отрицает Господа и Его посланников (Мир Им всем!), не ведая об этом»⁷.

Ибо Бог описывает Себя посредством Своих Пророков такими эпитетами как Живой, Вечный, Слышащий и Видящий.

Недостатки доктрины уподобления (*ташбих*)

Подобно тому как чистая несравненность порождает ущербное познание, так и сугубое уподобление приводит к неполному познанию Всевышнего. Тот, кто в отношении Бога применяет лишь принцип уподобления (*ташбих*), игнорируя Его несравненность (*танзих*), делает Господа ограниченным и лимитированным, не познав Его⁸. Ибо сторонники доктрины уподобления ограждают Бога чертогами определенностей образов Истинного, а все, что ограничено рамками и не выходит за их пределы, есть творение, а не Творец.

Следует сделать акцент на том, что, согласно Ибн ‘Араби, Бог не приравнивается всему миру (определенностям). Как говорит Кашани, совокупность ограничений хоть и не является чем-то, кроме Бога, но и не является полностью Им Самим, ибо истина единицы, которая внешне присуща всем определенностям, отлична от комплекса этих же определенностей⁹. Поэтому те, кто приравнивает концепцию «Единства Бытия» Ибн ‘Араби к пантеизму — религиозному учению или философской теории, согласно которым Бог и Вселенная суть одно и то же — сильно ошибаются. Вера в пантеизм в его вышеупомянутом смысле представляет собой то самое падение в бездну чистого уподобления, в которую опускаются Всевышний и Его несравненность. Согласно этому учению, Вселенная не только является Богом, но и подобна Ему, и Бог тождественен Вселенной.

Совершенное познание

Как уже было сказано, совершенное познание Всевышнего нуждается в соединении уподобления и несравненности. На этом пути, основанном на мистическом опыте совершенного человека (*ал-инсан*

⁷ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам. С. 68.

⁸ Там же. С. 69.

⁹ Абд ал-Раззак Кашани, Шархи Фусус аль-хикам. С. 57—58.

ал-камил), ‘ариф (мистик) наблюдает Сущность Всевышнего в зеркале вещей и событий, видя единичность в множественности. И как говорит Мауляна Руми в своей «Поэме о скрытом смысле»:

То ты, солнце, становишься морем,
 То — горой Каф¹⁰, то [птицей] Анка.
 Ты не то и не другое по своей сущности,
 О, Ты, Кто выше всякого воображения и больше наибольшего!
 Из-за Тебя, Тот, у кого нет телесного воплощения, но столько форм,
 И мушаббихи¹¹, и муваххиды¹² пребывают в недоумении¹³.

С точки зрения такого человека вся Вселенная представляет собой проявление Атрибутов Величественного Бога. Тем самым, она и является Им, и в то же время не тождественна Ему:

И ты — не Он, но [в тоже время] ты — Он, и ты видишь Его
 В самих вещах, неограниченным и ограниченным¹⁴.

Согласно комментариям Кейсари, смысл этого бейта сводится к следующему: ты не Бог по причине твоей явной привязанности к Нему и нужды в Нём, ты являешься Им, ибо ты, на самом деле, подобен Ему и Его Сущности, Которая проявила Себя в одном качестве из ряда качеств, на одном уровне из уровней Его Сущности. И ты наблюдаешь Истину в самих вещах, тогда как они ограничены Его Абсолютной Сущностью и Его проявлением в одном Атрибуте из Его Атрибутов¹⁵.

Но если дело обстоит именно так, тогда почему такие пророки, как Нух (Ной), призывали только лишь к вере в несравненность Господа, обходя стороной тему уподобления? В трактате «Фусус аль-хикам» Ибн ‘Араби содержится детальный анализ этого вопроса, итог кото-

¹⁰ Каф — мифологическая горная цепь, опоясывающая землю. На этой горе обитает вещая птица Анка. В терминологии суфиев гора Каф означает познание Божественной истины; Анка — совершенный человек, который является воплощением Божественных атрибутов. [Прим. пер.]

¹¹ Странники учения об уподоблении Аллаха творениям. [Прим. пер.]

¹² Истинные мусульмане-монотеисты. [Прим. пер.]

¹³ Джалал ад-дин Мухаммад Руми (Мауляна), Поэма о скрытом смысле, дафтар 2, бейты 54, 55, 57. Перевод стихов Мауляны взят из его поэтического произведения «Поэма о скрытом смысле», 1—6 дафтары — Пер. с перс. О. Ф. Акимовкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой; СПб.: Петербургское Востоковедение. [Прим. пер.]

¹⁴ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам. С. 70.

¹⁵ *Давуд Кейсари*. Шархи Фусус аль-хикам. С. 512.

рого сводится к следующему: обычай Пророков был таковым, что они прямо высказывались лишь о несравненности, а тему уподобления покрывали завесой, ибо она предназначалась лишь для сторонников тайны и властелинов сердец. Конечно, его слова относительно призыва Нуха (Ноя) порицаемы: «Народ не принял призыв Ноя, потому что он приглашал к чистой несравненности, они бы послушались его, если бы он соединил несравненность с уподоблением»¹⁶.

Согласно Ибн ‘Араби, соединение несравненности и уподобления наилучшим образом представлено в самом Священном Коране. И даже *айат* «Нет никого подобного Ему»¹⁷, свидетельствующий в пользу несравненности, заключает в себе уподобление, ибо, если считать букву “*ك*” в слове “*كَمِثْلِهِ*” лишней, это станет доказательством подобия Господа. А это и является уподоблением, сторонники которого относят атрибуты «Слышащий» и «Видящий» исключительно к Богу: «И Он — Слышащий, Видящий»¹⁸, в чем одновременно заключена и идея несравненности. А если эту букву не считать лишней, тогда в начале *айата* будет идти утверждение о несравненности Бога, а в продолжении пойдет речь о Его уподоблении творению:

«Всевышний Бог сказал: “Нет ничего подобного Ему” — значит, Он приписал Себе несравненность, и продолжил: “...и Он — Слышащий, Видящий” — значит, Он уподобил Себя [творению]. И Бог сказал: “Нет ничего подобного Ему”, значит, уподобил Себя [то есть признал существование подобного Себе, кроме Себя], потом добавил: “И Он — Слышащий и Видящий”, значит, приписал себе несравненность и единство [то есть ограничил в Себе слышащее и видящее существо]»¹⁹.

Источник удивления

Соединение качеств, согласно учению Ибн Араби, происходит подобно модели таких парных прилагательных, как «внешний» (явный) и «внутренний» (скрытый), «первый» и «последний», «старый» и «новый», «Творец» и «творение». Если богоявление, обладая особым смыслом, к которому Он стремится, заменит понятие творения и созидания, тогда мы поймем, что весь мир является Им и не является Им.

¹⁶ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам. С. 70.

¹⁷ Коран, 42:11.

¹⁸ Там же.

¹⁹ *Ибн Араби* Фусус аль-хикам. С. 70.

Это и есть соединение уподобления и несравненности, и именно это изумляет и удивляет. Ибн ‘Араби полагал, что правильной стоянкой, соединяющей несравненность и уподобление в себе, является та стоянка, которая позволяет увидеть единичность в множественности и множественность в единичности. Ибн ‘Араби называет это постижение посредством такого меняющегося соединения удивительным. Таким образом, это удивление является метафизическим, ибо человек, постигая природу всего, что он видит в мире, находится в угнетенном состоянии от того, что не знает, считать ли бытие единичным или множественным²⁰.

Ибн ‘Араби считает, что истину в ее рафинированном виде невозможно осмыслить и вообразить, ее познание тождественно изумлению ею. Подобно тому, как говорится в хадисе: «Неспособность постижения познания сама по себе является видом познания». Разумеется, Ибн ‘Араби описывает это удивление на разных уровнях.

Удивление мыслителей является ущербным этапом изумления, в отличие от удивления совершенных мистиков, которые очистили свои сердца от всех мирских интересов и желаний, чтобы в них отобразилась Вселенная и чтобы постичь единство во множественности, несравненность в уподоблении. На этой ступени удивление сопряжено с преображением сердца и созвучно с разнообразием истины в различных формах, то есть оборачивается познанием устойчивости [единства] в многообразии и многообразия в устойчивости [единстве].

С точки зрения Ибн ‘Араби, только сердце мистика способно постичь это многообразие, разум же смотрит на истину в свете своих выработанных понятий. Следовательно, разум, ограничивая и лимитируя Господа, не выходит за рамки придуманных и созданных собою понятий:

«Совершенный мистик познает Бога в каждой форме, в которой Он проявляет Себя, и в каждом образе, в который Он входит, и никто, кроме *‘арифа*, не способен познать Его, разве что в рамках своей системы взглядов. И поскольку Истинный Бог проявляет Себя вне этой системы взглядов, он отрицает Его. Этот вопрос и является самым трудным вопросом в богословии. Чему открывается противоречие форм, не Ему ли в Нем Самом?»²¹

²⁰ *Изуцу Т.* Суфизм и таоизм. С. 89.

²¹ *Ибн Араби.* Мекканские откровения. Т. 4. С. 197.

В этом месте Ибн ‘Араби говорит об эволюции теологии и о ее перемене в формах убеждений и познаний. Но следует иметь в виду, что эта эволюция относится к познающему, а не к Познанному. Ибо Познанный — Бог — является устойчивым и неизменным Существом. Эта истина в мире подобия, который служит промежутком между телесными истинами и не телесными, надевает на себя разнообразные формы, воплощаясь во множественных ликах. Именно Сущность Господа обладает этими богоявлениями, «посредством которых значение и смысл неразрывно связываются с формами»²².

Разнообразные формы богоявлений в сердце мистика

Одним из основных элементов мысли Ибн ‘Араби является вопрос о богоявлении. Проявления Господни происходят как во внешнем мире, так и в сердцах мистиков. Для разъяснения своей позиции относительно «Бога, сотворенного в верованиях» Ибн ‘Араби привязывает феномен богоявления к сердцам ‘арифов.

Согласно его концепции, Бога возможно постичь только в промежутке синхронной противоположности — иначе, упав в бездну ограничений и особого верования, мы войдем в число отвергающих и отрицающих явившего Себя Господа²³. Именно это собрание противоположностей становится причиной удивления и изумления человека, который зрит Бога скрытым, когда Он открыт, считает Его множественным, в то время как Он един, полагает, что Бог — обладатель красоты, тогда как Он — Властелин Величия, хотя Его величие порождает Его великолепие и красоту. Неисчисляемое количество вещей, которые отчетливо и ясно превосходят друг друга и отличаются друг от друга, некоторые открыто противопоставляются иным, на самом же деле составляют суть одного целого. Осознание этого заставляет мозг человека блуждать в пропасти удивления.

Освобождение от удивления

С точки зрения Ибн ‘Араби, это удивление проходит тогда, когда мистик, влияя в своем значительном гностическом опыте на глубины бытия, созерцает Единство Бытия, ибо причина удивления заключается в разъединенности взгляда. Значит, там ничего нет, помимо

²² *Ибн Араби*. Трактат Ибн Араби, Книга вопросов. С. 18.

²³ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам. С. 77.

удивления, которое спровоцировано разъединенностью взгляда [который, с одной стороны, видит единство, с другой стороны, наблюдает множественность]. И каждый, кто постигнет то, что было сказано нами, не познает удивления.

Вышесказанное объясняется следующим: когда мистик, устранив завесы мрака и света, проходя стоянки бытия одну за другой, найдет путь к безбрежному морю Божества, узрит единичность и познает ее отделенность от внешних множественностей, то узнает он во всем, что увидит он на пути возврата в мир множественностей, знакомую форму той единичности красоты и величия. К примеру, человек, который созерцал чье-то лицо вблизи, изучил его и установил связь с его обладателем. Когда это лицо предстанет перед всевозможными зеркалами, которые, в соответствии со своей спецификой, будут отображать его: маленькое зеркало – маленькое отображение, большое зеркало — большое отображение, желтое зеркало — желтое отображение, красное зеркало – красное отображение, выпуклое зеркало — растянутый образ, вогнутое зеркало — кривое изображение, и т. п., тогда перед ним предстанут тысячи различных и противоречивых лиц. Но поскольку перед этим он лицезрел образ своей возлюбленной, то он с легкостью отыщет знакомый лик среди этого многообразия, он распознает все лица, и во всех них узрит Его.

Мистик, идущий по пути духовного усовершенствования, на этапе *‘ирфанического* опыта (стоянка Единобожия) видит Божественную Сущность в облике зеркала, а мир природы — разнородных образов, которые отображены в этом зеркале, не привнося в эту Сущность ни единичности, ни множественности, так как зеркало едино, а образов много. Но на другом этапе (стоянка истины)²⁴ каждая внешняя вещь воспринимается в качестве зеркала, которое отображает Сущность Бога, ибо зеркал много, но все они показывают один и тот же лик: «Поэтому мир природы — это не формы в одном зеркале, а единая форма в различных зеркалах»²⁵.

²⁴ Под «стоянкой истины» подразумевается созерцание Всевышнего в Его Именных формах, то есть в живых существах. Созерцание Творца не скрыто от творений самим Богом.

²⁵ *Ибн Араби*. Фусус аль-хикам. С. 77.

Выводы

«Единство Бытия» — это стержень учения Ибн ‘Араби. Он находит истину исламского единобожия именно в этой концепции, выстраивает ход своих мыслей в соответствии с ней и приступает к комментариям и объяснениям религиозных текстов. Соединение уподобления и несравненности в особом понимании Ибн ‘Араби было заложено именно на этой основе и получило распространение среди последователей концепции «единства бытия» (*вахдат ал-вуджуд*). На основе этого учения не только свойства и качества творений приписываются Богу, но и Сам Бог является этими творениями — правда, только в статусе богоявления и теофании (уподобление). Наряду с этим, Сущность Господа не только очищена и освобождена от качеств и свойств творений, но и — от каких-либо описаний и определений, и в результате остается всегда непознанной и неопознанной (и в этом проявляется Его несравненность). По мнению Ибн ‘Араби, именно это и есть истинное единобожие.

Несмотря на то что комментарии и объяснения Ибн ‘Араби к некоторым религиозным текстам являются предметом споров, критики и исследований, все же существует множество интеллектуальных доказательств и логических свидетельств в пользу концепции «единства Бытия» (*вахдат ал-вуджуд*).

Литература

- Ибн ‘Араби, Мухйи ад-Дин.* Мекканские откровения. Бейрут: Дар СаDIR, б. г.
- Ибн ‘Араби, Мухйи ад-Дин.* Трактаты Ибн ‘Араби. Бейрут: Дар Ихйа ат-турас ал-‘арабийй, б. г.
- Ибн ‘Араби, Мухйи ад-Дин.* Фусус аль-хикам / Ред. Абу ал-‘Ала ‘Афифи. Тегеран: Аз-Захра, 1987.
- Изуцу Т.* Суфизм и даосизм / Пер. Мухаммада Джавада Гоухари. Тегеран: Рузане, 1999.
- Кашани, ‘Абд ар-Раззак.* Шарх-е Фусус ал-хикам. Кум: Бидар, 1991.
- Кайсари, Дауд.* Шарх-е Фусус ал-хикам / Сост. Джалал ад-дин Аштиани. Тегеран: Научно-культурное изд-во, 1996.
- Руми, Джалал ад-дин Мухаммад.* Поэма о скрытом смысле / Отв. ред. и сост. Р. Николсон. 10-е изд. Тегеран: Амир Кабир, 1987.
- Хорезми, Хусейн.* Шарх-е Фусус ал-хикам / Сост. Наджиб Маил Хирави. 2-е изд. Тегеран: Изд. дом «Маула», 1989.

(перевод с персидского под ред. А. Ежовой)

Часть 6

**«РАССЫПАННОЕ» И «СОБРАННОЕ»
В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ
КУЛЬТУРЕ**

ФИЛОСОФИЯ МУСУЛЬМАНСКОГО КУЛЬТУРНОГО ДУХА*

(*М. М. Аль-Джанаби*)

Оставаясь в рамках собственного культурного духа как источника самоинтерпретации и озарения, мусульманская культура оставила глубокий след во всемирной истории. Ее цивилизованность — это импульс ее постоянного творчества. Отсюда — ценность того, что мусульманская культура назвала «аль-гайб» (сокровенное таинство) в бытии и метафизике. Сакральное таинство для культуры не выходит за рамки исторического бытия, а является источником перманентной самоинтерпретации. Вместе с тем, мусульманская культура находила в нем смысл всякого возникновения и исчезновения, придавая метафизический, онтологический и моральный характер всему, что она говорит и делает.

Основные теоретические науки ислама, такие как юриспруденция (фикх), теология (калам) и мистицизм (суфизм), рассматривали сущее в качестве «написанной книги». Следовательно, мусульманская цивилизация достигла уровня, при котором она рассматривает себя и все в ней имеющееся в качестве слов на «Скрижали бытия», являющейся историческим воплощением «божественной скрижали,» т. е. она воспринимает собственное развитие в качестве главы в книге всемирной истории. Это восприятие вытекало из доминирующего в мусульманской цивилизации культурного духа. Именно поэтому она является единственной цивилизацией, название которой не связано с пространством, временем, национальностью или личностью. Поклонение (ислам) абсолюту, Единому трансцендентному Богу стало именем ее исторического бытия. Она идентифицировала свое видение со своим абсолютом, т. е. превратила свои чувства, разум и интуицию в части целого и через него прикладывала усилие ко всем областям жизни. Мусульманская культура усматривала во всем, что говорится и делается, свободное искание истины. Усомнившись в своих оценках, она не впала в бездну скепсиса, точно так же, как, превратив свое мнение

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 13-03-00414.

в рациональное усердие, она не впала в софистику. Это уравнение слагалось в процессе расцвета монотеистического кредо как формула справедливого порядка.

Сущностное значение порядка и справедливости в мусульманской культуре представляет собой единство логического и исторического в монотеистическом мировоззрении ислама. Следовательно, единство справедливости и порядка есть не что иное, как конкретная форма реального соотношения физического и метафизического, уравнение материального и духовного в бытии индивидуума, нации и цивилизации.

С самого начала своего существования мусульманская культура исходила из того, что источником всего сущего является Единый, справедливый Бог. Таким образом, все многообразие сущего есть благо, будь-то живое или неживое, природа или человек. Отсюда идея о необходимости наличия разных народов и языков. При этом Истина — одна, и Истинный — Один. Эта идея была воспринята исламом и в практическом плане. Он впитал ее в себя в качестве истинного представления монотеистического мировоззрения. На этом базируются выводы ислама о равенстве всех пророков монотеизма, ибо он видел в них представителей Истины и Истинного.

Идея о представительстве Истины и Истинного в мусульманской культуре содержала в себе единство истории и самобытности. Этим было обусловлено формирование культуры ислама и дальнейшее превращение мусульманской цивилизации в Империю культуры, в которой главенствующее место заняла история Истины, а не религиозные, этнические или национальные составляющие. История бесконечна и не имеет ни начала, ни конца, будучи историей Истины и Истинного. Мусульманская культура не видела во Христе христианина точно так же, как не видела в Моисее иудея, а изобразила их истинными представителями Бога (Единого). Все мусульмане «преданы Истине» и лишь отход от Истины приводит к разобщению. Пророки призывают не к разным религиям, а к Единому Богу. Бог един и Бог справедлив, история же не театр, а книга, прочтение которой и есть ее написание.

Этот вывод обусловил цивилизационную открытость и культурную самобытность ислама, и определил общий позиционный подход к усердному поиску во всем (независимо от непосредственного результата). Если поиск успешен, то вознагражден (ищущий) будет дважды, если нет — единожды, ибо «над каждым знающим есть всезнающий». Другими словами, достижение человека или культуры имеет

относительную ценность в силу того, что оно отражает опыт конкретного знания и действия. Отсюда идея самой культуры о «науках первых и последних». В «науки первые (или древние)» она включила все, что предшествовало исламу, рассматривая в них усердие поиска истины, ибо они — предтечи всех наук. В этом смысле эти науки есть усердие, содержащее истину и ложь, верное и ошибочное. Опыт народов и культур мусульманская культура переработала в собственных критериях оценок и действий. Это отражено в хадисе, гласящем: «мудрость — желанная цель правоверного». Мудрость есть истинное творчество и истина в любом творчестве. Отсюда вхождение мудрости Китая, Индии, Персии, Греции, Рима и других культур в искусство, литературу, теологию, философию, политику мусульманского мира, позже в качестве фрагментов или самих по себе сущих мудростей и в качестве разумных и приемлемых элементов самосознания. Не случайно поэтому книга «Калила и Димка» — не только изящный образец словесности, но и практическое руководство по этике и эстетике. То же можно сказать и о греческих философах, чьими идеями пронизано мусульманское творчество. Аристотель становится не просто философом, но и первоучителем, ал-Фараби — вторым, а Ибн-Рушд — первым Толкователем.

Другими словами, мусульманская культура в критериях собственного культурного духа превратила опыт предыдущих культур в собственный опыт, вводя их мудрецов в пантеон собственных мудрецов и учителей. Подобный подход мы находим и в отношении естествознания. Когда Ибн Аби Усайбиа (ум. 668 г. Х.) написал свою книгу «Око знаний», он исходил из того, что «все, к чему мы стремимся, делится либо на добро, либо на удовольствие. И то, и другое возможно лишь при наличии здоровья». Это привело его к выводу о том, что «несмотря на то что времена многих мудрецов-лекарей давно прошли, все знания о лекарствах, собранные ими и записанные в книгах, не теряют своей полезности, как не теряет добродетели труд учителя перед его учениками». Эта позиция характерна для мусульманской культуры по отношению ко всем видам опыта древних. Таким образом, включение совокупных достижений предыдущих цивилизаций в мусульманскую культуру было не механическим актом, либо одним из слоев, каким бы он не был «толстым», в здании мусульманской цивилизации, а культурным растворением в системе основных парадигм исламского монотеистического мировоззрения.

Мусульманский монотеизм формировал подобное себе государство, общество и цивилизацию. Халифат — не просто власть, но и

бытие, в котором реализуется мусульманское видение единства физического и метафизического. С исторической точки зрения первым мусульманам не было чуждо понимание царских, шахских, королевских типов государственности. Следовательно, халифат в первоначальном и идеальном типе представляет собой новое понимание политического преемства (хилафа) исторической миссии. В этом смысле халифат содержит в себе единство материальной и духовной истории. Все его функции заложены в перманентном следовании пророческой миссии как выражении Истинного (Бога). Оно выступает как фундаментальная парадигма общины в Коране и Сунне, которые являются источником законопроизводства и правового статуса халифа. Политика и правовой статус единства в халифате показывает, что данное единство имеет свою парадигму в Коране и Сунне как начале его возвышенной истории и свое продолжение в усердии осознания единства парадигмы разума и иджмы (согласование решение признанных юристов общины). Все это оставило свою печать на жизни и деятельности государства, общества и человека как частей единого целого.

Идеальный тип государства, общества и человека предполагает их объединение на основе фундаментальных принципов ислама. Синтез разума и иджмы наряду с Кораном и Сунной образует фундамент мусульманской культуры, являясь культурной формой физического и метафизического. Этим обусловлено становление системы материальной и духовной жизни мусульманской культуры. Коран и Сунны есть единство «божественного» (надисторического) и исторического. Оно осознано общиной в процессе ее восприятия возникающих нужд и интересов, который, как всякий культурный процесс, не мог проходить вне идейных и политических столкновений. Отсюда столько разнообразия в школах и направлениях, в том числе — и в фикхе. Дело в том, что господство так называемых основных суннитских толков фикха (шафиизм, маликизм, ханифизм и ханбализм), шиитских (джафаризм) и захиритских (эзотеризм) отражает лишь факт заострения состояния мусульманской цивилизации и затухания ее культурного духа. Никто из корифеев фикха не стремился превратить собственные разработки в государственную систему, в правила регуляции общественной жизни. Наоборот, все они без исключения были против того, чтобы служить властям и властителям. Они служили государству посредством юридического обоснования (иджмы) правил, регулирующих общественные и частные интересы.

Мусульманское право (фикх), исходя из общих мировоззренческих принципов ислама, не могло абстрагироваться от государствен-

ных и общественных дел, так как именно Коран и Сунна представляли собой источники судопроизводства. Интеллектуальное усердие в неподвластных государству областях общественной и духовной жизни стало импульсом, способствующим рациональному поиску решения разных жизненных проблем. Следствием этого является разветвление и многообразие охвата тончайших сторон общественной жизни при сохранении единства материального и морального подхода к ним. Ат-Табари (ум. 310 г. Х), например, приводит 27 различных юридических подходов к проблемам гарантий и доверенности, в которых он затрагивает реальные и вероятные варианты сделок и решений. Нечто подобное можно найти по отношению к сотням и тысячам проблем и сторон общественной жизни. Это естественно для всякой юриспруденции, однако особенность ислама в том, что она обусловлена парадигмами порядка и справедливости с присущими им онтологическими и метафизическими параметрами. Этим определяется статус фикха как науки об изменяющихся нуждах в системе справедливости. Фикх, таким образом, наука, которая не просто осознает и обосновывает ценности права в соответствии с изменяющимся нуждами, но и утверждает право и порядок. Т. е. свобода в нем — это усердие поиска, подчиненное осознанной необходимости, а утверждение в ней (свободе) есть подчинение порядку и справедливости. Отсюда — доминанта таких понятий, как наилучшее, наиболее полезное, дозволенное, желательное, должное и обязательное.

Единство порядка и свободы, или истины, и усердие поиска привело, путем борьбы фикхских, каламских и политических школ и направлений, к образованию «института» иджма и дальнейшей его трансформации в институт регуляции общественных и государственных отношений. Самым существенным в нем является то, что он выражает на юридическом уровне монотеистическое мировоззрение ислама. Исторически иджма есть соборность решений, аккумулированных в юридическом преодолении преград, встающих на пути противоборства разных вариантов подхода к тем или иным проблемам. Таким образом, она содержит в себе способ превращения первичных парадоксов во всеобщие аксиомы. Следовательно, всякий шаг по пути свободы есть шаг в сторону порядка. Когда мусульманская цивилизация в процессе своего развития включила в свою структуру права человека, она говорила о «правах мусульманина», а не о правах человека вообще. Т. е. она говорила не об абстрактном, стандартизированном «среднем» человеке, а о человеке, существующем и действующем в собственных рамках. Отсюда формирование основных прав человека путем

утверждения приоритета трех прав: право чести, личного достоинства; право неприкосновенности жизни; право неприкосновенности личного имущества. К ним присоединяется целая система правил морально-го поведения.

Мусульманская культура разрабатывала в основном коллективные право, а не государственное, охватывая отношения человека к человеку, индивидуума к общине. Ал-Газали (ум. 505 г. Х), собирая все то, что названо им «правами мусульманина», включил в эти права обязательное приветствие при встрече, непреременный отклик на просьбу, посещение болеющих знакомых и соседей и участие в их похоронах. Эти права, по сути своей, есть морально-практическая форма отношения общины к самой себе от момента рождения до момента смерти ее члена. В их перманентности отражена система морального видения, которая лаконично изложена в хадисах: «правоверный в своей взаимной любви и взаимном милосердии как единое тело. Если в нем страдает один орган, то отвечает все тело потом и бессонницей» и «правоверный для правоверного как камни одного здания — друг друга держат». Истинный правоверный ни словом, ни делом не причинит ущерба другому правоверному. Это обуславливает такие моральные требования, «как скромность, незлопамятность, обязательность добрых поступков, запрет долгих преднамеренных разлук, порицание возмездия и реванша, соблюдение такта и деликатность, уважение к старшим, милосердие к младшим, отношение к людям в соответствии с их достоинством, запрет на использование недостатков правоверного, запрет на шпионство и доносительство, защита чести, достоинства, жизни и имущества мусульманина от посягательств, поддержка и помощь и др.». Затем ал-Газали дополнил эти права «правами соседства», в которые наряду с вышеназванными общими правами входят еще и права соседа, которые, независимо от его вероисповедания, предполагают не только не причинение ему обид, но и претерпевание от него неудобств (если таковые имеются), проявление милосердия к нему и разделение с ним радости и печали, прощение ему его ошибок. Далее идут «права родственников» и, прежде всего, «права родителей». Права эти предполагают доброе отношение к ним во всем при жизни и просьбу у них о прощении после смерти, выполнение их обещаний и заветов, уважение их друзей, точно так же как мягкое и сердечное отношение к детям. Тщательное их воспитание является правом родителей. Из изложенного выше явствует, что права человека это не просто констатация его интересов в религиозной и светской жизни, но и их моральное оформление по отношению ко всему

окружающему миру — от общего (правоверного, мусульманина) к частному (соседям) и к самому себе (родственникам). Это — моральная цепочка, которая дополняет правовые нормы и законы, разработанные разными школами фикха и регулирующие социальные, экономические и политические отношения.

Эту тенденцию мы можем наблюдать и в отношении к обществу. Основанием этого отношения является приоритет общины верующих и присущий ей дух коллективности. Общество представляет собой динамичное единство община-коллектив (Умма — Джамаа). Соотношение религиозной общины и коллектива соответствуют соотношению формы и содержания. Состояние общины зависит от духа коллективизма, который является разумной мерой, пропорцией, выработанной в процессе решения самой общиной основных материальных и духовных проблем своего существования. Соотношение община-коллектив и их пропорция обуславливают пределы свободы, определенные справедливостью. Отсюда действенность «правил» во всех областях и на всех уровнях жизни от мировоззрения до интимного поведения человека.

В мировоззрении были разработаны «основы догматики» по числу школ Калама. Мутазилиты, например, обосновывали свое учение пятью принципами: справедливость, монотеизм, посмертное воздаяние, промежуточное состояние, необходимость добрых деяний и сопротивление деяниям злым. На основании этих принципов они разработали разные варианты идеальных основ вероучения, призванных объединить общину, закрепить дух коллективности. У «людей хадисов и Сунны» также имеются разные варианты «основ вероучения», где детально собраны согласованные взгляды на различные проблемы — от метафизики до конкретных проблем политической истории халифата. Ашариты, более чем кто-либо, систематизировали различные варианты «основ вероучения». Так ал-Джувайни (ум. 478 г. Х.) написал труд «Проблески основ вероучения», где в популярной форме изложил принципы своей теологической философии. Это признание того, что мир — это все сущее, кроме Бога; мир разделяется на сотворенные субстанции и акциденции; Бог — это Творец, Вечный, Единый, Знающий, Могущий, Живой, Обладающий вечной волей; все происходящее, будь то полезное или вредное, угодно Богу; Бог виден, ибо он существует; Всякая вещь сотворена Богом; человек не принужден в своих делах, ибо он обладает волей, которая им присвоена; о Боге нельзя говорить, что он обязан или должен; Он посылает в мир пророков в качестве проповедников и вестников; чудо — это

нечто, не соответствующее естественному положению вещей; доказательство пророчества Мухаммада — Коран; праведных халифов было лишь четверо; халифат продолжался всего тридцать лет, а после него образовалась королевство; имам (властитель общины) должен обладать определенными качествами, т. е. он должен быть курейшитом, свободным в своем поиске, способным творить фетву, смелым, полноценным, быть свободным (не рабом) и благочестивым.

Существенный вклад в дело разработки основ вероучения внес ал-Газали. Он выделил четыре основных принципа, каждый из которых содержит десять основных правил. Первый принцип имеет отношение к различным аспектам божественной субстанции, второй — к атрибутам Бога, третий — к деяниям Бога, четвертый — к различным проблемам сунны («предания»). Что касается остальных направлений ислама (таких, как шииты, хариджиты) и различных социально-политических группировок (таких, как Братья Чистоты), то они также способствовали развитию общей тенденции свободного поиска, формированию общих забот и укреплению единства общины, ее коллективного духа.

Этот дух проявился в создании жанра назиданий. Назидания — это не менторско-высокомерная и снисходительная, а рационально-эмоциональная форма культурного опыта. Они содержат в себе совокупность разума и эмоций, их воспроизведение в воспитании индивидуумов и общества с помощью общих возвышенных ценностей. Этим объясняется наличие теологических, философских, мистических, литературных типов назиданий, каждый из которых имеет собственное видение, формулировки, конкретные задачи и цели.

Мусульманская культура в кораническом аяте «призывай к Господу твоему с помощью мудрости и доброго совета» увидела идеальный прототип назиданий, которые в дальнейшем нашли отражение в идее, гласящей: «совет есть воин из воинов Бога. Он подобен глине на стене — если затвердеет, то укрепит стену, если нет — то оставит след». «Мусульманская культура вырабатывала разные критерии, правила и назидания, такие как: «назидание людям предпочтительнее делами, а не словами», «у кого в душе назидатель, того Бог хранитель», «назидание столь же трудно, сколь труден путь старика в гору». Само назидание становится занятием, привлекательным для всех слоев общества: халифов, ученых, политиков, мужчин, женщин, старых и молодых. Это захватывающее занятие имеет своим истоком в превознесении ценности слова, его значения и последствий для морального духа общин. Отсюда — практическая мудрость, которая

гласит: «Не разочаруется тот, кто советуется», «Совет — ключ удачи», «Самомнение — путь заблуждения». Подобная оценка места и роли совета и назидания нашло свое отражение в похвале одного литератора в адрес визиря: «В его лице — тысяча глаз, в его рту — тысячи языков, в его груди — тысяча сердец». Эти тысячи выражают разнообразие видения, ощущения и интуиции, их единство в мудрости и добром слове.

Мусульманская культура поднимала значение совета и назидания до уровня пророческой сунны. Отсюда — хадис, гласящий, что «вера — это назидание во имя Бога, во имя Писания, во имя пророка для правителей общины и для масс». Назидание во имя Бога — это описание присущих Ему качеств, подчинение Ему внутренне и внешне. Назидание во имя Писания — это чтение и понимание его, защита его от нападок противников и обучение всех истинному его смыслу. Назидание во имя пророка — это воплощение в жизнь его Сунны практическими делами и моральными поступками. Назидание для правителей — это помощь им в выполнении того, что они призваны совершить, предупреждение их о тех, кто вредит интересам общины. Назидание для масс — это благосклонное отношение к ним, уважение к старшим и милосердие к младшим, а также помощь тем, кто в помощи нуждается.

Конкретизация этого общего подхода к назиданию нашла отражение в специализациях самой культуры. Они отражали, с одной стороны, характерные особенности разных дисциплин и направлений, с другой стороны — общие тенденции культуры, возвышающие значение целей назидания. Ведь назидание — это эмоциональная ткань разума самой культуры. Отсюда — его ценность для морального и эмоционального воспитания, правил хорошего тона. Оно содержит в себе воспитание принадлежности к своей культуре и разумных поступков. Не случайно его проникновение в разного вида знания и действия. Оно олицетворяет собой единство разума и эмоций как одну из важнейших парадигм мусульманской культуры. Поэтому оно имеет место в Коране, хадисах, им пользовались халифы, мутакаллимы, факихи, философы, судьи, политики, литераторы, поэты, историки.

Мусульманское назидание представляет собой выражение души и тела культуры в их попытках определения ценности возвышенных принципов. Оно включает единство физики и метафизики в «вечной формуле», каковой является история и природа, а вечное в ней — интуиция, дух и метафизика самой культуры. Отсюда — факт присвоения шиизмом и суфизмом назидания путем его персонификации в имаме

и шейхе с помощью выработки определенных правил поведения, призванных утверждать и воспроизводить сознательную причастность последователей к их духовным опорам. Шиизм, например, акцентировал в назидании принцип преемственности имамов как воплощения «вечной мудрости» ибо назидание само по себе есть воплощенный выбор мудрости. Истинный имам, как и шейх, воплощение выбора вечной мудрости, или божественного света. Крайняя шиитская секта хаттабитов, например, видела в имаме назидание Бога. Сам имам, в данном случае, есть ничто иное, как олицетворение мусульманского Абсолюта, в котором некоторые шииты — экстремисты видели мерило истины, добра, красоты, а в своих противниках они видели воплощение заблуждения, зла, уродства (как хариситов). Когда кисаниты (шиитская секта) говорят, что у них нет имама, что они ждут только мертвых, они подразумевают под этим ожидание «спасителей». В действительности их грядущие спасители есть образцы тех, кто не умирает во времени и не живет в пространстве. Этот парадокс дал шиизму возможность обосновать единство явного и сокрытого, говорящего и молчащего (у карматов), отсутствия и возвращения (у нумейритов). Имам персонифицирует в себе живое воплощение вечного назидания порядка и справедливости в их многообразии. Таким образом, доказательства и знамения превращаются в «доказательство времени» и «владыку времени». Это обуславливает ограниченность числа имамов во всех без исключениях сектах шиизма и неограниченность возможностей их «возвращения». Шиизм воплощает в себе невидимую мудрость, а именно — мысль, что все начинается с одного и «кончается» бесконечностью. Исмаилизм и имамаизм, как самые крупные шиитские направления, являются наиболее обоснованным тому доказательством.

Шестому имаму ас-Садыку приписывается такой ответ на вопрос о том, кто будет седьмым имамом: «Я есмь суббота суббот, солнце времен и свет месяцев». Это значит, что седьмой имам воплощает бесконечный цикл постоянства и изменения. Цикл имамаитов «заканчивается» в двенадцатом имаме. Последний — он же ожидаемый, последний — постоянно существующий, так как он воплощает в себе бесконечную возможность божественного назидания через персонификацию самого назидания в перманентное доказательство, превращающееся в возвышенный авторитет, нашедший свое отражение в именах и прозвищах самих имамов, подражающих 99-ти прекрасным именам Бога.

Суфизм пришел к тому же результату через воплощение назиданий в Путь, как единства постоянного и переменного, Стадии и Состоянии

(макам — халь), Истины и Пути (тарикат — хакикат), учителя и ученика (шейха и мюрида). Суфии разделялись в разработке и уточнении универсальных суфийских систем назидания для мюридов. У каждого шейха имеется собственное назидание мюридам в знании и деятельности. Можно сказать, что суфизм сам по себе является назиданием. Ибн-Араби (ум. В 638 г. Х.), например, видел в назидании «вечное Божественное Суждение». Если без назидания люди жили бы слепыми, то благодаря ему существуют и здравствуют люди, народы, государства и цивилизации. Такое осознание ценности назидания нашло свое отражение в ста девяти назиданиях «Мекканских откровений», охватывающих все стороны жизни человека в его стремлении к совершенству.

Таковую же форму правил поведения вырабатывала мусульманская цивилизация для исполнения религиозных обрядов, этикета. Она детально и объемно разработала тончайшие движения тела и души не только по отношению к таким обязанностям мусульманина как молитва, пост, паломничество и закят, но и по отношению к его питанию, сну, умыванию, беседе, и т. п. Различные направления мысли и дисциплины, исходя из профессиональных традиций и интересов, искусно оттачивали эти правила, придавая им новые смыслы. Все это в совокупности привело к созданию некой системы одновременно и консервативной, и восприимчивой к изменению. Эта способность к самовоспроизведению является следствием содержания в ней единства материального и духовного, чувственного и рационального, полезного и морального начал.

На основании данных разработанных правил поведения человека мусульманская культура выработала разные варианты социальной этики. Ею был охвачен весь комплекс внешнего и внутреннего поведения человека дабы упорядочить компоненты человеческого бытия в мусульманском его понимании. Культура не обошла вниманием ни одну часть человеческого тела, ни одно движение души. Она заменила плоть и кровь мусульманина на культурную плоть и кровь, представив ему различные варианты реального и должного, явного и скрытого, массового и элитарного во всех плоскостях существования. Культура определила параметры принадлежности человека к исламу в категориях «мусульманин» и «верующий (правоверный)». Каждая из этих категорий имеет внешнюю и внутреннюю, общую и особенную характеристики. Мусульманин являет собой необходимый минимум принадлежности к общине. Нечто подобное встречается во всем, что относится к телу и душе, во всех отраслях догматики, этики,

политики, из-за субстанциональности порядка в подходах культуры. Мусульманская культура — это культура порядка. Он основан на соразмерном единстве рационального (разум) и передаваемого (вера), накопленном в опыте мусульманской общины. Отсюда невозможность ее расчленения.

Мусульманская культура в процессе развития вырабатывала пропорции, эквивалентные основным компонентам собственного существования. Результатом этого явилось преодоление «духа противоречивости» между религиозной и светской жизнью, наукой и верой, индивидуумом и общиной, человеком и Богом, государством и обществом. Она превратила идеальный прообраз этих бинарностей в источник и критерии собственного поиска. Завершением этого упорядочивания духа стало образование культурной целостности.

Культурный монолит ислама означает не стандартизацию культуры, а скорее, разумные пропорции основных ее компонентов. Ведь самым существенным в мусульманской культуре является дух порядка. Порядок есть умеренность, основанная на справедливости. Это превращает справедливость в призму, в которой преломились социально-политические и этические ценности общины.

Приоритет идеи справедливости и порядка во всех теоретических и практических науках мусульманской цивилизации отражает прежде всего осознание самой культурной ценности пропорции. Ведь справедливость и порядок — это прежде всего пропорция. Это не просто необходимое и осознанное количество существования вещей, но и способ их взаимодействия и влияния. Она возникает и развивается соразмерно с тем, каким образом раскрывается соотношение физического и метафизического в культуре.

Многообразие форм мусульманской культуры и единая принадлежность к ней выражает, прежде всего, поиск разумной пропорции идеального порядка. Результатом этого поиска явилось создание собственных универсальных парадигм, господства духа пропорции и порядка, вследствие чего во всем утвердились основополагающие бинарности, способствовавшие построению «механизма» реализации умеренности (справедливости) и организации (порядка). В методологии познания мусульманская культура утвердила бинарность разумного и передаваемого, в образе жизни — бинарность религиозного и светского, в способе отношения с Кораном — бинарность объяснения и интерпретации, эзотерического и экзотерического, в фикхе — бинарность фундаментального источника и свободного поиска, свободного усердия и общего согласия признанных факихов. Эти и многие

другие бинарности способствовали созданию уникальной системы знания и действия мусульманского культурного духа.

Превращение основополагающих бинарностей мусульманской культуры в субстанциональные элементы творчества культурного духа представляет собой результат специфического решения исламом соотношения физического и метафизического в социально-историческом бытии индивидуума, общества и государства. Дело в том, что не каждая бинарность и парадигма или система бинарностей и парадигм способна творить чистый культурный дух. Под ним здесь подразумевается дух, который преодолевает и способен постоянно преодолевать этническое «начало», переплетая их в системе возвышенных принципов последовательного мировоззрения.

Основополагающие бинарности мусульманского духа исторически формировались как составляющая часть монотеистической системы, которая в свою очередь привела к созданию культурного монолита ислама. Через систему основополагающих бинарностей мусульманский культурный монолит постоянно корректировал дух умеренности в догматике, знании и действии, что привело к динамике единства и многообразия. Многообразие (в том числе, разногласие и противоборство), в силу присущего ему синхронного действия бинарностей, способствовало обоснованию идеальной пропорции наилучшего порядка.

Постижение культурной субстанциальности пропорции для идеального порядка приводит с необходимостью к возвышению знания, к единству средств и цели в знании и действии. Отражение этого единства мы находим в многообразии творческих усилий мусульманской цивилизации, ведь самобытное творчество это то, которое производится в критериях собственной культуры.

Таким образом, единство, стоящее за многообразием творчества различных направлений и дисциплин, вытекает из утвердившейся в самой мусульманской культуре системы умеренных пропорций. Другими словами, культура перерабатывает в своем движении элементы бунтарства и организованности, свободы и скованности, революционности и консерватизма как естественных и необходимых пропорций творчества — в поэзии, музыке, изобразительном искусстве и архитектуре. В поэзии мы находим типичные образцы светской жизни со всеми ее элементами, как у Абу Нуваса, благочестия и аскетизма, как у Абу ал-Атахийа, рыцарства и героизма, как у ал-Мутанабби, мудрости и скепсиса, как у ал-Маарри (ум. 449 г. Х.), или совмещение всего этого, как у Омара Хайяма.

В сказках «Тысячи и одной ночи» мы обнаруживаем единство противоположных проявлений жизни в ее исламско-культурном измерении.

В изобразительном искусстве отражается та же самая модель поиска идеального тождества физического и метафизического. Это особенно отчетливо видно в той роли, которую играют в нем точка, линия, буква. Точка и линия представляют собой начало и конец, конечное и бесконечное. Отсюда господство абстракции в мусульманской живописи.

Из вышесказанного следует, что претворение основных парадигм ислама в мусульманское бытие привело к образованию культурной целостности с характерной для нее свободой творческого поиска. Упорядочивание ее внешнего и внутреннего бытия показывает наличие пропорций, соответствующих имеющимся в этом бытии основным культурным парадигмам. Это привело к становлению творческого культурного духа, который создал подобный себе реальный и должный образец общины. Мусульманская община в ее должном варианте — «община середины». Эта срединность проявляется в стремлении к умеренности. Если «община середины» внешне представляет собой попытку преодоления крайностей в противоборстве с иудаизмом и христианством, то по-существу она преодолевает все типы крайностей по отношению к самой себе и Богу.

Мусульманское видение общины призвано было объединить всех во имя возвышенного принципа. Противостояние иудаизма и христианства считалось отходом от Истины и Истинного. Бог с точки зрения ислама есть Бог, Его посланники есть Его посланники, а не иудеи, не христиане, к кому бы они себя не причисляли. Следовательно, нет превосходства у одного над другим, точно так же как и нет разницы между ними. Не может быть превосходства у кого бы то ни было по принадлежности к религии и роду над другим иначе, как по степени его благочестия. Это и есть тот принцип, который ислам заложил в своем практическом монотеизме.

Таким образом мусульманская культура пришла к осознанию и обоснованию духовного единства религиозных общин. Наиболее полное воплощение этого подхода можно найти у Ибн-Араби и Абд-ал-Карима ал-Джили (ум. 832 г. Х.). Постигание культурной ценности духовного единства общины отражает прежде всего ее внутреннюю открытость. Она обусловлена в основном монотеистической системой ислама. С тех пор как объектом исследования стала нерелигиозная община, мусульманская культура искала в ней то, что является

разумным с точки зрения ее собственных критериев разума и морали. Когда ал-Бируни (ум. 440 г. X.) суммировал собственные наблюдения о жизни и знаниях индийской культуры во всех ее областях, он искал в ней то, что является приемлемым или противным для разума. Отсюда и название его труда — «Удостоверение индийских идей как приемлемых, так и неприемлемых для разума». Он представил достижения индийской цивилизации в философии, религии и естествознании как крупнейшие достижения человечества, критикуя в ней то, что неприемлемо для разума. Разум, который возведен ал-Бируни в ранг высочайшего критерия оценки, является несомненно мусульманским культурным разумом. Дело в том, что культурный разум — это не чистый логический разум, а совокупность теоретического и практического опыта самой культуры. Следовательно, открытость опыту других культур предполагает культурную оценку их достижений. Разумеется, этот осознанный подход вырабатывался в течение многих веков развития исламского самосознания. Если опыт его светского отношения к другим цивилизациям — к выработке подхода, в котором критерием их оценки является наличие или отсутствие в них науки вообще и философии — в частности.

Мусульманская культура выработала в этом контексте пять основных подходов в оценке наций и народов. Первый — географический, второй характеризует особенности творчества, третий — определяет тип менталитета, четвертый — мировоззренческий, пятый — научно-философский. В первый она включила два типа. Один основан на разделении мира на семь регионов, в которых выделялось влияние географического фактора на формирование разнообразных национальных характеров, духа наций и их отражение в цвете кожи и языке. Другой основан на разделении мира на четыре стороны света: Восток, Запад, Север и Юг. Нации в нем разделяются по характеру и образу жизни. Что касается второго основного подхода, критерием оценки в котором является характеристика особенностей творчества, то он исходит из того, какой вклад внесла нация в общечеловеческую цивилизацию. Например, Ибн-Мукаффа (ум. 142 г. X.) выделил четыре основных нации: арабская — люди ораторства и красноречия, персидская — люди этикета и политики, римская — люди архитектуры и геометрии, индийская — люди разума и колдовства. Ал-Джахиз разделял эту классификацию, добавив к четырем нациям пятую — китайскую (люди ручного ремесла и искусства), а римскую разделил на латинскую (люди высокого ремесла) и греческую (люди науки).

Другую классификацию ввел ат-Таухиди. Он выделил шесть наций: персы — люди политики и этикета, римляне — люди науки и мудрости, индусы — люди спекулятивного мышления и колдовства, тюрки — люди храбрости и воинственности, африканцы — люди терпения, труда и развелечения, арабы — люди верности, красноречия и ораторства. Третий подход разделяет нации по менталитету и основывается на признании двух его типов. Для первого характерно определение субстанциональных свойств вещей, суждение по критериям самости и истины и использование духовных ценностей. К нему принадлежат арабы и индусы. Для другого типа характерно определение природы вещей, суждение по критериям качества и количества и использование материальных ценностей. К этому типу принадлежат персы и римляне. Четвертый подход, критерием которого является мировоззрение, как у аш-Шахрастани, исходит из того, что каждая община по своему решает проблемы метафизики, социального и морального бытия. И, следовательно, есть религиозные и нерелигиозные общины. Что касается пятого подхода, то он нашел свое классическое отражение у Ибн Саида ал-Андалуси (ум. 462 г. Х.) в его труде «Разряды народов». Он исходил из того, что нации по своему человеческому началу едины, но различаются между собой в трех позициях, а именно: морали, облике и языке. Наиболее важными народами в истории, по мнению ал-Андалуси, были персы, халдеи (среди них — сирийцы, вавилоняне, евреи и арабы), греки (римляне, франки, джалалики, саклабы, русские, болгары), копты (древние египтяне, суданцы, эфиопы и нубийцы), турки (кимаки, хазары), индусы, китайцы. Все эти народы различались друг от друга степенью овладения науками и философией — в частности. Ученых наций, по мнению ал-Андалуси, было восемь: индусы, персы, халдеи, евреи, греки, римляне, египтяне и арабы. Другие нации не являются учеными, ибо не увлекались философией. Китайцы, например, являются величественным по количеству людей и занимаемых территорий, но их умение носит характер ремесла. Они до блеска оттачивают художественные и производственные навыки. Тюрки также представляют собой огромный народ, распространенный по всей Азии, однако для них характерно оттачивание физических данных и военного искусства. Причиной того, что нельзя причислять эти народы к ученым народам, является то, что они не используют свои мыслительные способности ради обретения мудрости и не обременяют себя изучением философии. Ал-Андалуси строил свой общий вывод о том, является ли данный народ ученым (культурным), или нет, в зависимости от соответствия трем

требованиям. Первое — необходимость постижения уровня говорящей души (теоретический разум) Второе — аскетизм и преодоление гневливой души. Третье — существенное место философии и естественных наук в самовоспитании и обучении.

Все это показывает, что общий ход развития исторического представления о народе (общине) все более сближается и в конечном счете идентифицируется с культурными элементами миропонимания, отвечающим основным принципам монотеизма. Дело в том, что исламский монотеизм в историческом и социальном смысле подразумевает также и единство человеческого рода. Единый Бог — истина, единая по сути, многообразная по воплощению. Многообразие есть благо, если оно подчинено добру и общему благу. Эта идея вытекает из принципа Корана, который гласит: «Мы создали вас разными народами, дабы вы познакомились между собой. Наиболее почитаем у Бога среди вас тот, кто наиболее благочестив». Другими словами, у многообразия своя естественная и историческая логика — как данное, а у возвышенного ее типа своя сверхъестественная и идеальная логика — как должное. Переплетение этих двух типов логики в исламском мировоззрении (т. е. в системе культурных парадигм) привело к выработке адекватного подхода к пониманию религиозных и светских общин.

Мусульманская культура допустила возможность гармоничного сосуществования двух подходов и оценок к себе и к другим, в которых нет места высокомерию и диктату. Это отчетливо видно на примере вышеизложенной классификации цивилизованных наций того времени. В этих подходах и оценках отсутствуют какие-либо иррациональные элементы. Скорее наоборот, в них подчеркивается, особенно у ал-Андалуси, что «неученость» отдельных народов является результатом слабости и неразвитости говорящей души (теоретического разума) и господства в них гневливой души. При этом подчеркивается способность всех народов преодолеть данный «естественный» недостаток — для этого им надо подняться до «сверхъестественного» уровня.

Этот гуманный пафос мусульманской культуры определил ее открытость, признание ею многообразия как блага. Когда она отождествляла одну нацию с каким-либо качеством, как, например, греков — с мудростью, персов — с политикой, китайцев — с ремеслом, тюрков — с храбростью, индусов — с разумом и колдовством, арабов — с красноречием, она пыталась оценить их по достоинству. Другими словами, она пыталась показать многообразие их достоинств, тем самым, обосновывая ценность многообразия для человеческой истории.

Естественным поэтому является вывод ат-Таухиди о том, что у каждой нации имеются как добродетели, так и пороки, прекрасное и безобразное, совершенство и недостатки. Этот вывод отражает готовность мусульманской культуры допустить многообразие народов в ней самой, многообразие их качеств и достоинств. Открытость мусульманской культуры равнозначна осознанию ценности достоинств и добродетелей народов. Так она выработала и реализовала признание многообразия культур как блага и равноценности культур как всеобщего достояния.

Признавая многообразие в самой себе, мусульманская культура, тем самым, допускала его возможность вне себя. Следовательно, она допускает возможность общечеловеческой цивилизации с разными культурами. Истинная культура — это та, которая способна оценивать «других» в критериях разума и морали, та, в которой господствуют, как писал ал-Андалуси, добродетели теоретического и практического разума, а не сила гневной и животной души. Последние могут строить собственные «политические города и системы», подобно тому, что мы наблюдаем у муравьев. Однако это не цивилизации морального разума, который единственно выражает сущность рода человеческого как такового.

«РАССЕЯНИЕ» В ГАЗЕЛЯХ ХАФИЗА: ПОЭТИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ*

(Н. Ю. Чалисова)

Тема статьи принадлежит к более широкой теме исследования образных конвенций классической персидской поэзии. Они уже достаточно давно попали в поле зрения специалистов, изучающих персидский поэтический канон, который регламентирует не только форму стиха (метрика *аруза*, система рифмовки, фигуры украшения), но и репертуар фондовых «идей» и «терминов поэтов» (*ma'ānī, iṣṭilāḥāt al-ṣu'arā*). Воссоздание традиционной поэтической картины мира как развивающегося целого и изучение динамики ее составных частей — прежде всего задача литературоведов. Однако не менее интересна более широкая, «культурологическая» перспектива, позволяющая увидеть конвенциональную образность как особое вычлененное смысловое пространство, некую совокупность когнитивных моделей, закрепленных в каноне и предписанных поэтам для создания авторских образов.

Каждая когнитивная модель, соединяющая некие базовые концепты в поэтическую идею (*ma'nā*), представала на протяжении веков в многочисленных авторских реализациях, заключающих в себе опыт поэтической гносеологии определенного аспекта мира, созданного творческим воображением поэтов и укорененного в литературной традиции.

Изучение поэтической образности в очерченной перспективе может пополнить наши представления о стратегиях организации смыслового пространства, а также о когнитивных интуициях, специфичных для культуры средневекового мусульманского Ирана и зачастую не проговоренных в философских сочинениях.

К числу универсальных в рамках классического канона моделей выстраивания поэтического смысла принадлежит со- и противопоставление состояний «рассыпанности» и «собранности» объекта описания.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 13-03-00414.

Персидская поэзия содержит богатый материал, касающийся указанной оппозиции. С одной стороны, эта оппозиция уходит корнями в парадигматику староиранской культуры, которая хранится в культурно-языковой памяти иранцев. С другой стороны, она связана с представлениями о множестве и «приведении к единству», выработанными в лоне арабо-мусульманской интеллектуальной традиции.

Она представлена уже в самом арабском и персидском обозначении двух разделов «прекрасного слова»: *naṭr*, букв. «рассыпание», сочинение в прозе, и *naẓm*, букв. «приведение в порядок, нанизывание», стихотворство, т. е. упорядочивание или нанизывание перлов «рассыпанных» речей на нить метра и рифмы, подобное изготовлению жемчужного ожерелья. Та же оппозиция действует «внутри» системы жанровых форм поэзии, например — при описании типов газели. Газель именуется «рассыпанной» (*parīšān*, *parākanda*), когда в одном из ее бейтов воспевается красота друга, в другом дано описание весеннего сада, одни бейты посвящены назиданию, а другие — описанию вина. Соответственно, меняет маски и лирический персонаж, говоря то голосом влюбленного, то — умудренного наставника, то — участника пирушки. В «собранной» или «связной» (*musalsal*) газели, наоборот, все бейты нанизаны на нить одной темы (любовь, вино, пейзаж и т. д.), а лирические переживания принадлежат одному персонажу, хотя использованные поэтические идеи могут быть сколь угодно разнообразны.

Переходя к разговору о поэтических образах указанного класса, отметим прежде всего их необычайную распространенность в корпусе классической поэзии. Концепты *parīšānī* «рассыпанность, рассеяние» и *parīšān* («рассыпанный», «рассеянный», также синонимичные *parākanda*, *āšufta*) принадлежат к числу ключевых для поэтической системы в целом. Они присутствуют непосредственно или в составе композитов в большинстве лирических текстов. В образах «рассыпанности» поэты описывают некое особое состояние мыслей, чувств, слов, дел, судьбы человека, общины, государства, мира. Концепт *parīšānī* представляет большие трудности для перевода, поскольку ни один из русских аналогов не передает в совокупности специфичных для него компонентов значения. Переводы настолько различаются, что, просматривая издания персидской классики на русском языке, *parīšānī* часто невозможно даже опознать.

Лексема *parīšānī* имеет широкий круг словарных значений²:

² См. [Диххуда, сл. ст. *Parīšānī*], URL: <http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-2c1fa47214d644d2b8c7fd9592c5ff07-fa.html>.

а) физическое состояние вещей, соответствует арабскому *tafriqa*: разбросанность, рассеяние, разобщение; беспорядочность;

б) психическое состояние человека, соответствует арабскому *ixtilāf, idtirāb*: беспокойство, волнение, замешательство, тревога, расстройство; разлад в душе, бессвязная речь; *parišānī-yi havās* «расстройство чувств» при этом толкуется как *nā-jam 'ī va tafriqa-i havās, parākandagī-yi fikr* «несобранность и разобщение чувств, разбросанность мысли»;

в) социальная характеристика человека: бедность, нищета; несчастье, злосчастье; беспорядок в жизни.

За примерами употребления образов «рассыпанного» можно обратиться к стихам любого классического персидского поэта. В задачу данной статьи входит анализ типовых поэтических идей, включающих концепт *parišānī*, в персидской газели; в качестве материала выбран Диван Шамс ад-Дина Мухаммада Хафиза (ум. 1389), газели которого по праву считаются высшим достижением жанра (как уже сказано, и сами его газели прозваны в традиции «бессвязными» — *parišān*). Цель статьи — соотнести представленные у Хафиза образы «рассеяния» с ситуациями «основного сюжета»³ газели и наметить горизонт подразумеваемых оппозиций «рассеяния» (соединение, покой, счастье).

Тематическим ядром газелей Хафиза, при всей их политематичности, все-таки остается любовное чувство, и главные действующие лица в ней — это поэт-влюбленный (*'āšiq*) или, метонимически, его сердце (*dil*), возлюбленный друг (*ma 'šūq*) и Любовь (*'iṣq*)⁴, нередко

3 «Основной сюжет» газели — обобщенный лирический сюжет (basic fiction), с которым соотносятся образные «события» конкретной газели, канонизированная в литературной традиции совокупность взаимообусловленных ситуаций, тем и мотивов; основной пружиной развития поэтических событий в метасюжете газели является стремление влюбленного к встрече и единению с возлюбленным, см. подробнее [Хафиз 2012: 57—60]. Представление о наличии метасюжета существовало в самой поэтической традиции, о чем свидетельствует его последовательное изложение, например, в произведениях поэта Фаттахы (ум. 1448). В его поэме «Правила для влюбленных» (*Dastūr-i 'uṣṣāq*) или «Красота и Сердце» (*Husn va Dil*), а также в краткой прозаической версии, рассказывается о перипетиях любви юноши по имени Сердце (*Dil*) к девушке по имени Красота (*Husn*). История любви разыгрывается с участием таких второстепенных «актеров» газели, как Страж (*hājib*) и Соперник (*raqīb*), а также персонафицированных концептов (*naẓar* «Созерцание») и феноменов красоты (*muṣā* «Ресница», *zulf* «Локон» и т. д.).

4 Поэтическое представление любви связано с теоретической разработкой темы, которая велась как в арабской, так и персидской традиции по трем направлениям: в светских книгах описывалась «естественная» любовь, влекущая

персонифицированная и диктующая влюбленному правила поведения. В образах, принадлежащих этой теме, концепту *parīṣānī* отведено важное место, поскольку он используется в описаниях как аспектов красоты любимого, так и состояния любящего.

Согласно метасюжету, которому следует и Хафиз, влюбленный жаждет удостоиться встречи и узреть возлюбленного. Любовь возникает в его сердце под воздействием красоты, которую Бог манифестировал в этом мире «становления и гибели», наделив ею свои создания. Прелесть тех, кто призван свидетельствовать о божественной красоте, принципиально неопишима и невыразима словом, при этом поэт-влюбленный нуждается в ее познании и описании. Соответственно, чем лучше и изобретательней описана красота объекта любви, тем более мотивированным предстает поведение безутешного и обезумевшего влюбленного. Описания феноменов красоты не просто «украшают» текст газели или иного лирического фрагмента, но являются в функциональном отношении главной «причиной» всех поэтических событий. Газель — это чаще всего стихи, написанные в ситуации разлуки, красота Друга скрыта от взора влюбленного по определению, ее нельзя увидеть, а можно лишь помыслить, используя силу воображения (*ḥayāl*). Более того, поскольку конвенция не допускала прямого привнесения в газель личного эмоционального опыта, но предписывала поэтам выражать его в парадигме идеальной любви, то и красота Друга концептуализировалась как идеальная, райская, принадлежащая тому миру, что стоит над материальным (*'alam al-mulk*) и именуется миром чистых форм (*'alam al-miṭāl*) или, иначе, миром воображения (*'alam al-ḥayāl*). Проникновение с помощью воображения в райский мир идеальной красоты, являющийся вратами к высшим ступеням бытия, и является целью поэта, ведущего речь об атрибутах красоты.

мужчину к женщине (ср. «Ожерелье голубки» Ибн Хазма), в философских сочинениях обсуждалась «интеллектуальная» любовь, движущая сила, влекущая каждую сотворенную вещь ввысь, на следующую ступень бытия (ср. «Трактат о любви» Ибн Сины), а в трактатах философов-мистиков преимущественно рассматривалась «божественная» любовь как стремление души человека, разлученной с предвечным Возлюбленным и заточенной в темницу плоти, к единению с Ним. Такие сочинения, как «События» (*Саваних*) Ахмада Газали, «Жасмин влюбленных» (*Абхар ал-'ашикин*) Рузбихана Бакли или «Геммы мудростей» (*Фусус ал-хикам*) Ибн 'Араби, оказали непосредственное влияние на формирование семантики мотивов любовно-мистической газели; известно, например, что 'Ираки лично посещал лекции зятя Ибн 'Араби, Садр ад-Дина Кунави, по «Геммам мудростей» и написал свои *Лама 'at*, вдохновленный идеями «единства бытия».

Красота возлюбленного друга в ее непостижимой «самодостаточности» пропорциональна страданиям, которые она причиняет влюбленным. Драматический контрапункт между райской, благой красотой и причиняемыми ею разрушениями в мире феноменального составляет одну из семантических доминант газельной образности. Райский аспект красоты воплощен в сияющем лике, а к числу ее наиболее опасных для влюбленного аспектов принадлежат скрывающие лик локоны, которые пребывают в состоянии *parīšānī* — разметанности, беспорядочного движения и, пленяя сердца, заставляют их трепетать.

Любовные мотивы жажды лицезрения объекта страсти и мысленного созерцания его красоты получили основательную разработку в мистической суфийской газели, а лирические «термины поэтов» (*iṣṭilāḥāt al-šū‘arā*) получили дополнительные, символические истолкования в «терминах суфизма» (*iṣṭilāḥāt al-šūfiyya*). В частности, локоны, о которых далее пойдет речь, считались «указанием» на множественность феноменального мира. Так, Шабистари (ум. 1320) в своем трактате «Цветник тайны» писал:

Каждая вещь, видимая воочию в [этом] мире,
 Подобна отражению солнца того мира.
 Мир подобен локону, пушку, родинке и брови,
 Ведь каждая вещь на своем месте прекрасна.
 Порой [бывает] проявление Красоты, а порой — Могущества,
 Лик и локон суть примеры (*miṭāl*) тех смыслов.
 Атрибуты Всевышней Истины — милость (*lutf*) и гнев (*qahr*),
 В лике и локоне кумиров — доля от тех двух⁵.

Возвращаясь к Хафизу, отметим, что среди традиционных, да и современных комментаторов его Дивана есть сторонники однозначно лирического и приверженцы только мистического модуса понимания. Сама эта проблема находится за рамками статьи, здесь стоит лишь заметить, что Хафиз обращал особое внимание на ресурсы создания «полимерного» поэтического смысла, многозначность принадлежит к характерным чертам его поэтики, и он, безусловно, использовал специальные суфийские коннотации слов в своей поэтической игре.

Практически в каждой газели Дивана Хафиза один-два бейта отведены воспеванию феноменов красоты друга. Во многих случаях речь ведется о локонах, с непременным обыгрыванием их беспокойного движения. Такие описания можно подразделить на несколько классов.

⁵ Шабистари 1880, с. 42 перс. текста, бб. 719—722.

1. В ряде контекстов *parīšān* только упоминается как постоянный и общеизвестный атрибут локона:

75:1⁶

تاب آن زلف پریشان تو بی چیزی نیست
خواب آن نرگس فتن تو بی چیزی نیست

Сон твоих нарциссов-смутьянов — неспроста,
Извив твоих беспокойных (*parīšān*) локонов — неспроста!

Здесь в описании кудрей возлюбленного, готовящегося к охоте на сердца, соединены два канонических свойства локонов — извив и беспокойство или «разметанность»: локоны изгибаются и приходят в беспорядочное движение (причиной чему служит дуновение ветерка) не просто так, а чтобы поймать как можно больше сердец. Подразумеваемая оппозиция «беспокойным локонам» — локоны в состоянии покоя.

359:2

گر چه دائم که به جایی نبرد راه غریب
من به بوی سر آن زلف پریشان بروم

Хоть и знаю, что чужестранец не найдет дороги до места,
Все равно я иду в надежде на кончик того беспокойного
(*parīšān*) локона.

Лирический персонаж описывает себя как «чужого», еще не допущенного в круг «своих», не принятого в число истинных влюбленных, но уповающего на то, что «кончик беспокойного локона» снизойдет до его сердца.

70:8

روز اول که سر زلف تو دیدم گفتم
که پریشانی این سلسله را آخر نیست

В тот Первый день, когда я увидел кончик твоего локона, я сказал,
Что не будет конца метаниям (*parīšānī*) этой цепи.

Газель, которой принадлежит этот бейт⁷, написана в ответ на газель Са‘ди «Есть ли такой, у кого в душе нет стремления к единению с тобой» (*kī-st ān k-aš sar-i payvand-i tu dar xātir nīst*)⁸.

⁶ Здесь и далее даны отсылки к изданию [Хафиз, Рахбар 1995], через двоеточие приведены номер газели и номер бейта.

⁷ Подробный комментарий к газели см. в [Хафиз 2012: 443—446].

⁸ См. [Са‘ди, Куллийат 1996: 458, газель № 115].

В бейте 8 сила любви лирического персонажа описана в терминах суфиев. «В тот первый день» — намек на первый день Творения, когда предвечная влюбленность и предвечное пьянство были вложены в сердце лирического персонажа. «Цепь» — стандартная метафора локона, также — черед, непрерывная традиция преемственности (в частности — в орденском суфизме). «Метания» — *parīšānī*, зд. также «запутанность» цепи, спутанность цепочек локонов, а также, во втором смысле — смятение череды приходящих на смену друг другу поколений влюбленных и — шире — бесконечная множественность феноменального мира. Бейт построен в горизонте суфийской оппозиции «единого», предшествовавшего дню творения, и множественного, рассыпанного тварного мира.

2. Более многочисленны в Диване контексты, в которых обыгрывается многозначность *parīšān*, за счет которой этот атрибут предстает как соединяющий физическое состояние локона и духовное состояние влюбленного:

273:2

شکنج زلف پریشان به دست باد مده
مگو که خاطر عشاق گو پریشان باش

Не отдавай завитки разметанных (*parīšān*) локонов в руки ветра,
Не говори — пусть будут огорченными (*parīšān*) сердца влюбленных.

276:2

ای دل اندر بند زلفش از پریشانی منال
مرغ زیرک چون به دام افتد تحمل بایدش

О сердце, в плену его локонов не стнай из-за смятения (*parīšānī*),
Коли попала в силки премудрая птица — ей нужно терпеть!

59:8

حافظ بد است حال پریشان تو ولی
بر بوی زلف یار پریشانیست نکوست

О Хафиз, плохо твоё смятенное состояние (*ḥāl-i parīšān*), однако
В надежде на локон друга — смятение (*parīšānī*) тебе во благо!

«Смятенное состояние» — *ḥāl-i parīšān*, душевное состояние потерявшего разум влюбленного. «В надежде на локон» — *bar bīy-i zulf*, букв. «перед ароматом локона»; значение «в надежде ...» для *bar*

bāy-i ... отмечено в [Диххуда, сл. ст. *Bāy*, рубрика *Bar bāy*] и проиллюстрировано двумя примерами из Хафиза.

В комментарии Суди идея бейта передана так: тягостное состояние смятения из-за воспоминаний о локоне друга во благо тебе, Хафиз, ибо ты сам уподобляешься локону, а подобное стремится к подобному, и разлука закончится встречей⁹.

3. Еще один тип контекстов, связывающих локон друга и состояние влюбленного — бейты, в которых *parīšān* стоит в оппозиции к *tajmū* '«соединенный, собранный».

12:8

کی دهد دست این غرض یارب که همدستان شوند
خاطر مجموع ما زلف پریشان شما

О Боже, случится ли такое, что достигнут согласия
Моя сосредоточенная душа (*xāṭir-i tajmū* ') и Ваши рассыпанные
локоны (*zulf-i parīšān*)?

Газель написана Хафизом по поводу разлуки с покровителем, предстающим в образе прекрасного возлюбленного друга.

«Сосредоточенная душа» (*xāṭir-i tajmū* ') — душа, «собранная во едино», полностью предавшаяся любви и потому оставившая метания. Влюбленность в газели обычно изображается как состояние смятения (*parīšānī*), а не спокойствия, хорошо разработан мотив схожести души или сердца влюбленного и локонов возлюбленного по признаку смятения. Представление «мятущейся души» как сосредоточенной на любви или «соединенной» любовью — это новация Хафиза, но для нашего разбора важна сама выстроенная оппозиция: «рассыпанные», т. е. находящиеся в хаотическом движении, кудри и душа, «соединенная» чувством любви и тем самым обретшая сосредоточение и покой.

319:5

در خلاف آمدِ عادت بطلب کام که من
کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

Ищи желанное, [следуя] наперекор обыкновению,
Ведь я обрел сосредоточение (*jam 'iyyat*) от того мятущегося
(*parīšān*) локона.

⁹ См. [Суди: 385].

347:4

با سر زلف تو مجموع پریشانی خود
کو مجالی که سراسر همه تقریر کنم

Свое средоточие смятения (*majmū‘-i parīšānī*) пред кончиками
твоих локонов
Разве мне под силу изъяснить с начала до конца?

Средоточие смятения — *majmū‘-i parīšānī*, т. е. (1) вся совокупность смятения и (2) «соединение рассыпанного», т. е. восстановление сосредоточенности. В образе представлена оппозиция «сосредоточенного» и «рассыпанного» как двух состояний влюбленного: полное сосредоточение на объекте любви и полное смятение чувств. Смысл образа: 1) мое смятение настолько превосходит «смятение» самих локонов, что я не смогу даже описать его для них в полной мере; 2) мое преодоление смятения и сосредоточение/успокоение на истинной любви я не смогу объяснить беспокойным локонам.

473:12

جمع کن به احسانی حافظ پریشان را
ای شکنج گیسویت مجمع پریشانی

Исцели милостью (*jam‘ kun*) смятенного (*parīšān*) Хафиза,
О, извивы твоих локонов — целокупность смятения
(*majma‘-i parīšānī*)!

Согласно толкованию Х. Х. Рахбара, смысл бейта таков: «О друг, твои локоны — место скопления смятения сердец или совокупность смятенных сердец влюбленных, даруй смятенному Хафизу при помощи какого-нибудь доброго дела состояние сосредоточения и сердечного покоя!»¹⁰

474:6

چراغ افروز چشم ما نسیم زلف جانان است
مباد این جمع را یا رب غم از باد پریشانی

Дуновение от локонов друга зажигает светильник наших глаз,
О Боже, да не будет этой совокупности [сердец] (*jam‘*) горя
от ветра рассеяния (*parīšānī*)!

¹⁰ См. [Хафиз, Рахбар 1995: 646].

Смысл бейта: дуновение от волос друга, в отличие от других ветров, гасящих светильники, зажигает светильник наших взоров (обостряет наше зрение), О Боже, пусть локоны друга, которые являются местом сосредоточения сердец влюбленных, не будут разметаны холодным ветром разделения и разлуки!¹¹

166:5

آن پریشانی شب های دراز و غم دل
همه در سایه گیسوی نگار آخر شد

Это смятение в долгие ночи и печаль сердца —
Все пришло к концу под сенью кос прекрасного друга!

Смысл бейта: смятение сердца окончилось, т. е. оно обрело сосредоточение (намек на *jam*'), оказавшись в «разметанных» локонах друга.

«Рассеяние» представлено у Хафиза и в поэтических идеях, не связанных непосредственно с описаниями волос. Лирическим персонажем, от лица которого слагается газель, преимущественно бывает поэт-влюбленный; он изливает в стихах боль неразделенной любви и разлуки с другом.

212:8

حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می نوشت
طایر فکرش به دام اشتیاق افتاده بود

В тот час, когда Хафиз писал эти рассыпанные стихи,
Птица его мысли уже попала в силок страсти.

«Рассыпанные стихи» — *nazm-i parīšān*, намек одновременно на состояние «смятения», в котором влюбленный поэт слагает стихи, и на поэтическую рефлекссию относительно своей творческой манеры — именно Хафиза упрекали за то, что он пишет в основном «рассыпанные» газели с разнотемными бейтами¹². Здесь второй член оппозиции — упорядоченность, нанизанность бейтов на нить одной темы и одного лирического голоса.

Конвенциональным собеседником поэта-влюбленного, приносящим весть (аромат, благоухание локонов) друга, является утренний ветер.

¹¹ См. [Хафиз, Рахбар 1995: 648].

¹² По легенде, покровитель Хафиза Шах Шуджа' однажды упрекнул поэта за его манеру писать «рассыпанные газели». В ответ Хафиз указал на то, что они рассыпались по всему Ирану, а «собранные» строки соперников остаются «собранными» в пределах Шираза.

88:3

نشان یار سفرکرده از که پرسم باز
که هر چه گفت برید صبا پریشان گفت

Кого спрошу о следах уехавшего друга?

Ведь все, что рассказал ветер-вестник, он рассказал «рассыпанно».

«Ветер-вестник» — это персонаж, наделенный способностью не только передавать вести, но и проникать туда, куда остальным доступ закрыт, поэтому он — единственный, кто может что-то знать о местопребывании друга. «Рассказал рассыпанно» — *parīšān guft*, т. е. рассказал сбивчиво, в переносном смысле также — «наговорил чепухи, бессмыслицы». Здесь наш концепт характеризует «дискурс ветерка», который говорит сбивчиво, так как несет весть о «беспорядочных локонах» друга; подразумеваемая оппозиция для «говорить неорганизованно» — «упорядочивать речь», нанизывать слова на нить смысла.

Целый ряд примеров демонстрирует использование атрибута *parīšān* в описаниях злой судьбы, связанной с несчастной любовью (и тогда — метонимически — обусловленной беспокойными локонами друга) или постигшей лирического персонажа от других причин.

23:4

اگر به زلف دراز تو دست ما نرسد
گناه بخت پریشان و دست کوتاه ماست

Если до твоего длинного локона не достает наша рука,

Виной тому — наша расстроенная (*parīšān*) судьба да короткие руки.

«Расстроенная судьба» — *baxt-i parīšān*, т. е. несчастливая судьба, злосчастье; определение *parīšān*, привычное для разметанных локонов, конечно, содержит намек на причину несчастий влюбленного (его сердце — в плену локонов друга), но подразумеваемой оппозицией для *baxt-i parīšān* как судьбы «расстроенной, находящейся в беспорядке», является уже не «соединенная», а «приведенная в порядок», счастливая судьба, без невзгод и несчастий — *baxt-i nīk*.

227:7

حسن خلقی ز خدا می طلبم خوی تو را
تا دگر خاطر ما از تو پریشان نشود

Я молю Бога [придать] твоему характеру благонравие,

Чтобы наши помыслы (*xāfir*) не приходили из-за тебя в смятение

(*parīšān našavad*).

Здесь персонаж обращается к адресату газели (другу, под маской которого может быть скрыт покровитель поэта) с наставлением: прояви доброту к влюбленному в тебя и избавь его от тревоги и беспокойства (обыгран смысл композита *parīšān-xāṭir* «обеспокоенный, встревоженный»).

134:1

بلیلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد
باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد

Соловей страдал — и обрел розу,
Ветер ревности сотней шипов превратил его в горемыку
(*parīšān-dil kard*).

Бейт — зачин газели-элегии, написанной поэтом на смерть сына. «Страдал» — *xūn-i dil-ī x^oard*, букв. «выпил кровь сердца». «Ревность» — *gayrat*, ревность Бога. Кушайри так определяет концепт *gayrat*: «Обычай обращения Истинного, велик Он и славен, со своими друзьями таков, что, когда они заняты чем-то кроме Него или занимают сердце чем-то, кроме Него, он приводит это в расстройство для них, до тех пор, пока они не начнут поклоняться ему искренне»¹³. «Превратил в горемыку» — *parīšān-dil kard*, букв. «сделал его [наделенным] расстроенным сердцем», сделал его несчастным. Описывая свою скорбь из-за кончины сына, поэт прибегает к сложному образу, содержащему аллюзию к кораническому рассказу об Ибрагиме и приказе принести в жертву сына: соловей-отец со многими трудами вырастил сына, подобного весенней розе, любя его всем сердцем; осенний ветер ревности Бога шипами (порывами) разорвал в клочья его сердце, обрек его на несчастье.

470:3

زیرکی را گفتم این احوال بین خندید و گفت
صعب روزی بوالعجب کاری پریشان عالمی

Я сказал искушенному мужу: «Смотри, что делается!»,
он усмехнулся и сказал:
«Тяжкие дни, странные дела, расстроенный (*parīšān*) мир!»

В контексте газели бейт может быть прочитан как жалоба влюбленного на разлуку. При этом использованный мотив принадлежит теме философской рефлексии — поэтических размышлений о мире и судьбе человека в нем. Атрибут *parīšān* служит здесь определением состояния

¹³ Цит. по [Хуррамшахи: 551].

мира, полного бедствий и невзгод, мира, находящегося, в зороастрийских терминах, в состоянии смещения и нарушенной гармонии¹⁴.

Многочисленные намеки на *parišānī* как нарушение гармонии (при том, что само слово не упоминается, а лишь «загадывается») представлены в Диване Хафиза также в образах, противопоставляющих осень весне и старость — молодости, а намеки на *parišānī* как потерю единства — в образах окружности и точки, циркуля и точки, однако их разбор — тема дальнейшего исследования¹⁵.

В заключение вернемся к вопросу о культурных парадигмах, в горизонте которых могли возникнуть и получить распространение приведенные выше поэтические идеи¹⁶. Само описание состояния мира как «рассыпанного» или «смешанного» получило распространение в иранской культуре задолго до прихода ислама, в зороастрийскую эпоху.

Согласно Авесте, история мира делится на несколько эр. Эра совершенного Творения сменяется эрой «Смещения» (*Гумезишн*), на протяжении которой мироздание теряет полноту блага и становится несовершенным, поскольку к благу и добру Ахуры примешивается зло, принесенное вторжением Ангра-Маинью. Злой дух и его воинство (девы) нанесли ущерб всему миру, а также породили все нравственные пороки и духовное зло, причиняя страдание людям и навлекая на них состояние «смещения». Общее предназначение людей и всех благих божеств состоит в победе над злом Ангры и восстановлении мира в его первоначальном совершенстве. По достижении этой цели

¹⁴ Именно такое значение концепта стало остро востребованным много позже, в гражданской лирике на рубеже XIX—XX вв. Поэт Шейбани (1825—1890) писал:

Друг в смятении и локоны в смятении,
Город в смятении и шах в смятении.
Поскольку дела времени все перепутались,
Люди иногда совершают мятежные поступки.
Все дела люди делали по принуждению, —
Вот и стали все сердца смятенными из-за принуждения!
Если трон не пришел в колебание, почему
Шах, сидящий на троне, оказался в смятении?..

(Пер. Р. Г. Левковской [Литература Востока в новое время, М., 1975. С. 216]).

¹⁵ Данная статья является первой частью работы «Оппозиция “рассыпанное — собранное” в персидской поэтической картине мира».

¹⁶ Проблема соотношения хафизовских образов «рассеяния» с образами, предложенными в стихах его предшественников, остается за рамками данной статьи.

наступит эра «Разделения», отделения добра от зла. Зло будет уничтожено окончательно, поэтому последняя эра будет длиться вечно. Ахура-Мазда, язата (благие божества), мужчины и женщины заживут в мире и спокойствии. В эру «Разделения» происходит возобновление эры «Творения»: «все язата и люди будут вместе... повсеместно будет, **как весной в саду**, в котором всевозможные деревья и цветы... и это все будет творением Ормазда» (Дадестани-Диниг. Ривайат XLVIII, 99, 100, 107)¹⁷.

Таким образом, в иранской парадигме «смешение» в мире и в человеке как плохое, «рассыпанное» состояние противопоставлено приведению в порядок, отделению зла и восстановлению идеального райского состояния — вечной весны мира без холода осени и зимы и молодости человека без болезней, старости и смерти.

В мусульманской истории творения мироздание предстает как разворачивающееся из точки абсолютного единства («капли божественных чернил») во множественность феноменального мира. «Понимание способа связи первоначала и мира, единства и множественности [...] составило основное содержание онтологии. Человек занимает “промежуточное” положение между первоначалом и миром и в этом смысле соединяет их [Смирнов 2013: 67]». В мусульманской эсхатологии также есть раздел о «новом творении», «пересотворении тел всех людей после конца времен» и грядущей жизни праведников в раю. Однако в поэтической образности, которая формировалась в большой степени под влиянием идей мусульманской эзотерики — суфизма, получили повсеместное распространение идеи о пути человека в жизни как пути искателя истины, конечная цель которого — не усладырая, а как раз «приведение себя к единству», состоянию обретения «непосредственного присутствия Истины» и полному растворению или исчезновению собственного «я» в Единственном, в Боге. Таким образом, множественность, «рассыпанность» и здесь — состояние «плохое», человек преодолевает его, стремясь к единению с Единным.

Материалом для данной статьи послужили только бейты Хафиза, однако в завершение приведу перевод газели Саиба Табризи¹⁸, написавшего несчетное число стихов и представившего каждый из фондовых образов во всей полноте его возможных реализаций. Конечно

¹⁷ См. [Бойс 1988: 39].

¹⁸ Саиб Табризи (1601—1677), прославленный представитель «индийского стиля» в поэзии, провел наиболее активные творческие годы в Исфахане, при дворе шаха Аббаса II (1648—1666).

же, он отдал дань «рассыпанности», развивая, в частности, идеи, предложенные Хафизом. У него есть газели, в которых слово *parīšān* использовано как радиф, т. е. стоит на конце каждого бейта после рифмы (имеются и газели с радифом *jam* — «объединение»). Вот одна газель-*parīšān*¹⁹, посвященная переживаниям героя в ожидании вести о некоем благополучном или, наоборот, печальном исходе «противоборства со злодеями» (возможно — соперниками в любви). Она демонстрирует, что при помощи этого атрибута можно описать буквально все, происходящее с человеком в мире. Чтобы сделать понятными авторские образы, приходится в каждом из семи бейтов переводить *parīšān* разными словами:

سیلاب حواس است نظرهای پریشان
تخم نگرانی است خبرهای پریشان

Бурный поток чувств — вот что такое **блуждающие** взоры,
Зерно тревоги — вот что такое **бессвязные** вести.

چون دانه تسبیح بود رشته الفت
شیرازه جمعیت سرهای پریشان

Как для бусин в четках, бывает нить дружбы
Тесьмой для объединения **рассеянных** голов.

داغی است به هر پاره دل من ز نگاری
چون سکه هر شهر به زرهای پریشان

Клеймо в каждом лоскуте — таково мое сердце из-за некоего красавца,
Оно — как монета во всех городах, из-за **рассыпавшегося** золота [слез]

دارم ز خیال سر زلف تو دماغی
آشفته تر از زلف خبرهای پریشان

Из образа кончика твоего локона — мое состояние духа,
Смятеннее твоего локона — **беспорядочные** вести.

چون ناوک بازچه اطفال درین دشت
تا چند توان کرد سفرهای پریشان؟

Подобно игрушечной детской стреле, в этой степи
Доколе можно совершать **бесцельные** путешествия?

¹⁹ См. [Doğ-3], Диван Са‘иба; газели, ч. 9, № 19.

افسوس که چون آینه از بی خبری، شد
 بینایی ما صرف نظرهای پریشان

Жаль, что из-за отсутствия вестей превратилась, словно зеркало,
 Наша прозорливость — в расход **блуждающих** взглядов.

صائب مشو آشفته ز جمعیت اشرار
 یک لحظه بود عمر شررهای پریشان

Са‘иб, не приходи в смятение из-за объединения злодеев,
 Один миг длится жизнь **взметнувшихся** искр.

Анализ использования поэтического концепта *parīšānī* в Диване Хафиза как элемента традиционной поэтической картины мира позволяет сделать ряд наблюдений, как литературоведческого, так и культурологического характера. Концепт *parīšānī* оказывается устойчивым и универсальным выразителем смыслов как утерянного единства, так и «нарушенной гармонии» мыслях, словах и делах, замешательства в мире, судьбе человека, его разуме, сердце и речи.

В поэтических образах, основанных на концепте «рассеянного», проявляет себя ирано-арабский (и зороастрийско-исламский) литературный и культурный синтез (это проявлено даже на лексическом уровне, ведь парным оппозиционным термином для персидского *parīšān* регулярно оказывается арабский *tajmū‘*). Поэтическая картина мира в этом фрагменте не полностью совпадает с религиозной картиной мира. В смысловом пространстве бейта «рассыпанное» может соотноситься с соединением или единством, но также — и с восстановлением порядка, гармонии. Прекрасной иллюстрацией ирано-арабского синтеза в этой области служит материал, приведенный в статье М. Л. Рейснер²⁰. Важный для меня и доказанный коллегой тезис состоит в том, что тема *наурузийа*, т. е. описание весны как напоминания о сотворении Ахурой совершенного мира, в иранских касыдах могла выступать постоянным субститутом темы *таухид*, т. е. восхваления единства Божия.

«Фиксация» поэтов мусульманского Ирана на образности, связанной с «рассеянием», продемонстрированная в данном случае лишь стихами Хафиза, может свидетельствовать, в частности, о том, что иранская культура травматически переживает последствия арабского завоевания, установление эры ислама и переход от одного способа функционирования к другому.

²⁰ См. [Рейснер 2010].

Литература

- Бойс 1988 — *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и примеч. И. М. Стеблин-Каменского. М., 1988.
- Диххуда — *‘Alī Akbar Dihxudā.* Luġat-nāma (čāp-i avval az dawra-i jadīd, jild-i 1-14. Tihrān, 1372/1993. URL: <http://www.loghatnaameh.org>.
- Рейснер 2010 — *Рейснер М. Л.* «Утверждение единобожия» (*таухид*) в персидской классической литературе: от религиозного концепта к поэтической теме // Вестник Московского Университета. № 4. 2010. С. 3—16. (Сер. 13. Востоковедение.)
- Са‘ди, Куллийат 1996 — *Kulliyūāt-i Sa‘dī.* Muṭābiq-i nusxa-i tašhīḥ-šuda-i Miḥammad ‘Alī Furūġī. Tihrān, 1375.
- Смирнов 2013 — История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А. В. Смирнова. М., 2013.
- Суди — *Muḥammad Sūdī Busnavī.* Šarḥ-i sūdī bar ḥāfiẓ. Tarjuma-i duktur ‘Iṣmat-zāda. Tihrān.
- Хафиз 2012 — *Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А.* Хафиз. Газели в филологическом переводе. Ч. 1. М., 2012.
- Хафиз, Рахбар 1995 — *Dīvān-i ġazaliyyāt-i mawlānā Šams al-Dīn Muḥammad xāja Ḥāfiẓ-i Šīrāzī.* Ba kūšiš-i duktur Xalīl Xaṭīb Rahbar. Tihrān, 1373.
- Хуррамшахи год — *Bahā al-dīn Xurramšāhī.* Ḥāfiẓ-nāma. Šarḥ-i alfāẓ, a‘lam-i mafahīm-i kilīdī va abyāt-i dušvār-i ḥāfiẓ. Bazš-i avval va duvvum. Tihrān, 1378.
- Шабистари 1880 — *Sa‘d ud-Din Mahmud Shabistari.* Gulshan-i raz: the Mystic Rose Garden / The Persian text, with an English transl. and notes, chiefly from the comment. of Muhammad bin Yahya Lahiji, by E. H. Whinfield, M. A. London.
- Dorj-3 — Dorj-3 CD. Electronic Library of Persian Poetry and Prose. Mehr Argham Rayaneh Co. Tehran [2007].

РАННЯЯ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ И ИУДЕО-ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ*

(В. А. Кузнецов)

Формирование мусульманской историографической традиции, происходившее на основе взаимодействия традиций более ранних, осуществлялось, с одной стороны, в рамках широкого процесса формирования общей ближневосточной арабо-мусульманской культуры, а с другой — в рамках процесса становления мусульманской государственности и связанных с ним политических перипетий.

Традиционное исламоведение и арабистика (отчасти, испытывая очарование собственно мусульманского историописания, отчасти из-за специфики профессионального образования) на протяжении очень долгого времени рассматривали мусульманские завоевания и образование халифата как некий Рубикон, перейдя который ближневосточные общества едва ли не полностью и одновременно порвали с традиционным эллинистическим культурным наследием, и обрели его снова лишь несколько веков спустя, сознательно обратившись к переводам на арабский греческих памятников.

Однако на протяжении уже некоторого времени это мнение подвергается вполне обоснованной критике, и несостоятельность его была показана в целом ряде работ¹. В самом деле, даже обычная логика подсказывает, что ни о каком внезапном разрыве традиций речи быть не могло — численность завоевателей была слишком мала, да и не было тогда еще никакой специфической мусульманской культуры, которую эти завоеватели бы могли с собой принести. Более

* Работа выполнена при поддержке РФНФ, проект № 13-03-00414.

¹ См. об этом: *Cheddadi A.* Les arabes et l'appropriation de l'histoire. Arles, Sindbad, 2004; *Khalidi T.* Arabic Historical Thought in the Classical Period, Cambridge University Press, 1994; *Noth A.* The Early Arabic Historical Tradition. A Source Critical Study. Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 1994; *Donner F. M.* Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing. Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 1998 etc.

того — по большому счету, несмотря на новую религию и арабский язык, как показывают исследования, сами аравитяне вовсе не были чужды позднеллинистической культуре, аккумулировавшей в себе античное наследие и иудео-христианскую традицию.

Так, Глен Уоррен Бауэрсок в «Hellenism in Late Antiquity» показал всю глубину укорененности эллинизма не только среди элит, но и среди широких масс сирийских обывателей в момент мусульманского завоевания, в том числе — и среди арабских племен, переселившихся на сирийские земли².

Вместе с тем раскопки, проводившиеся в 1970-е гг. ‘Абд ар-Рахманом ал-Ансари в городище *Кариаат ал-фав* в Южной Аравии, дали представление о жизни киндитского государства, ранее известного только по нарративным источникам. Одна из обнаруженных в ходе этих раскопок фресок изображает коронацию горожанина Заки (судя по имени, араба) — церемониал, очевидно, греческого происхождения — *εὐεργεσία* (благодетельство). Неподдалеку от этой фрески были обнаружены свидетельства распространения культа греческо-египетского бога Гарпократа (одна из ипостасей Гора)³.

Все это — частные свидетельства того, что в доисламский период эллинистическая культурная традиция создавала матрицу, через которую оказывалось возможным единение ближневосточных культурных традиций, включая иудео-христианские и доисламские арабские.

В дальнейшем — в период правления Омейядов и арабских завоеваний — именно вписанность арабской культуры эпохи Джахилии в общий ближневосточный ареал облегчила взаимодействие завоевателей с завоеванным населением. При этом можно выделить несколько главных доминант, определивших характер развития *Дар ал-ислам* в конце VII в. и, особенно, в первой половине VIII в. Во-первых, это поиск и отстаивание собственной идентичности завоевателей на завоеванных территориях. Во-вторых, шедший с этим параллельно поиск универсальной идентичности, которая бы могла объединить если не все завоеванные земли, то все покоренные элиты в рамках единого культурно-политического пространства. Наконец, в-третьих, осуществившийся с определенного момента поиск моделей управления (своеобразного *good governance* — «хорошего управления»).

² Bowersock G. W. Hellenism in Late Antiquity. University of Michigan Press. 1990. P. 198.

³ Ibid. P. 73.

В развитии этих трех процессов, проявившихся как в политической, так и (последние два) в культурной сфере, «исторический аргумент», пространства исторического сознания и социальной памяти занимали едва ли не центральное место, несмотря даже на то, что сама идея «истории» как особого направления человеческой деятельности (литературного или научного жанра⁴) в собственно арабо-мусульманской культуре еще не существовала⁵.

Обращение к иудео-христианской традиции в политическом пространстве

Политическая модель Омейядов, несколько аморфная при Суфйанидах и чуть более выраженная при Марванидах, может быть охарактеризована как ксенократическая монархия, эволюционировавшая в сторону автократии и базировавшаяся на сочетании этно-племенных традиций и религиозной идеологии.

Конечно, нельзя доверять аббасидским историкам, описывавшим Омейядов как арабских царей, пренебрегавших религиозными обязанностями — в конце концов, они ими пренебрегали не в большей степени, чем сами Аббасиды. Тем не менее, как в образе жизни, так и в административной системе, омейядские правители широчайшим образом использовали арабские племенные традиции, сочетая их с традициями местными. Так, например Патриция Кроун в своей некогда нашумевшей работе «Slaves on horses: the evolution of the Islamic polity», анализируя систему управления в государстве Суфйанидов, отмечает, что ее принципиальным отличием от кочевых империй (напр. Монгольской) было широкое использование местных органов власти в условиях, когда у завоевателей уже была сформирована собственная идентичность, но отсутствовали представления о государственности. В то время как монгольская аристократия сама выполняла административные функции, арабское племя представляло собой инструмент непрямого управления, которое можно сравнить с системой, принятой в британской империи в XIX в. Обе они характеризовались сочетанием культурной толерантности

⁴ Понятие «жанр» в этой статье используется вполне условно, как некий вид литературы, но не в строгом литературоведческом смысле.

⁵ См. по этому поводу: *Кузнецов В. А.* Жизнь до рождения: история в средневековой арабо-мусульманской системе знаний // *Одиссей. Человек в истории.* М.: Наука, 2012. С. 184—211.

с экономической эксплуатацией. Однако арабское государство было племенным даже на уровне метрополии, и потому в то время как британцы использовали собственную администрацию для управления автохтонным населением, Суфйаниды действовали ровно обратным образом, используя местную администрацию для управления племенами завоевателей.

Для того чтобы осуществлять не прямое управление, необходимо было модифицировать племенную структуру, поскольку мелкие племенные группы (роды), действовавшие в условиях пустыни, оказывались неэффективными в новых условиях, а племена и племенные конфедерации были, напротив, слишком велики и неустойчивы. Новые объединения появились еще в 638 г. в Куфе, разделенной тогда на «семерки», а в 670 г. все гарнизонные города империи были уже разделены на кварталы по «пятеркам». Это деление, в основном совпадавшее с племенным, было одновременно и административным (использовалось при выплате пенсий и взимании налогов), и военным. Одновременно оно обеспечивало формирование новой региональной военно-политической элиты — *аираф*, или *ру'ус ал-каба'ул* (главы племен), представлявшей собой некую переходную форму между доисламскими вождями и появившимися позднее чиновниками⁶. *Аираф* формировали такие хорошо известные арабам институты как *маджалис* (советы старейшин) или *вуфуд* (делегации племен).

Кроме того, Суфйаниды педантично подчеркивали свою приверженность арабским ценностям самой стилистикой своего правления как на имперском, так и на региональном уровне — демонстративно простое обращение с подданными, любовь к пустыне, и т. д.

При этом на первых порах власть практически не использовала религиозные основания⁷.

Для концептуализации анализа политических практик Суфйанидов (и вообще ранних средневековых арабо-мусульманских государств) довольно удобной представляется использование методологического

⁶ Crone P. Slaves on horses: the evolution of the Islamic polity. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. P. 29—33.

⁷ Нельзя утверждать, что этих оснований не существовало вовсе (в официальной титулатуре использовалось понятие «халифат-алла» и т. п.), однако они мало использовались. На немногочисленных политических документах этой эпохи иногда упоминается Аллах, но Мухаммад не упоминается ни разу. См.: Crone P. God's caliph: religious authority in first centuries of islam. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. P. 6—7, 24—25.

подхода, предложенного Александром Кожевом в «Понятии власти» (1942)⁸.

Анализируя основания, на которых покоится легитимность власти, философ выделяет четыре ее типа. Эти типы — власть Судьи (справедливости), Господина над рабом (победителя, человека, способного принимать решения, в политическом смысле — в первую очередь, военного диктатора), Вождя, предлагающего новый проект (пророка, революционера) и, наконец, власть Отца (традиции, авторитета). Первые три типа были описаны соответственно Платоном, Гегелем и Аристотелем, истоки же четвертого, вероятно, стоит искать в религиозной мысли, хотя А. Кожев этого не указывает. Каждый тип власти, кроме Судьи, имеет свою временную направленность: Господин — настоящее, Вождь — будущее, Отец — прошлое. Идея же справедливости (Судья) обращена в вечность, и в этом отношении противостоит остальным трем.

Если рассматривать государство Суфйанидов в категориях методологии А. Кожева, то их власть была, главным образом, властью Вождя, поскольку арабские племена объединялись вокруг халифа, движимые желанием продолжить завоевания и участвовать в распределении завоеванных богатств⁹. Это также обращенная к настоящему власть Господина, причем не только для покоренных народов, которые ее воспринимали опосредованно — через местных 'умара' и 'ашрафа', но и для арабской элиты, которая не смогла ее оспорить ни при первой, ни при второй гражданских войнах¹⁰. Гораздо слабее в этой политической системе элементы власти Отца (прошлое) и Судьи (вечность) — первая, по сути, еще не сформировалась, вторая же, хотя

⁸ Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2007.

⁹ Чейз Робинсон, вторя Патриции Кроун, характеризует суфйанидское управление как «laissez-faire патримониализм», разумея под ним, что Суфйаниды управляли мало и опосредованно (*Robinson Ch. F. 'Abd al-Malik. Oxford: Oneworld, 2005. P. 63*). Фактически единственной гарантией сохранения их власти служила постоянная экспансия империи, позволявшая обеспечивать существование арабских племен (через выплаты пенсий, установленные еще 'Умаром ибн ал-Хаттабом), практически не вмешиваясь в систему управления.

¹⁰ Эти политические кризисы можно рассматривать в трех различных парадигмах. Первая и наиболее распространенная — религиозно-политическая, которая была принята средневековыми историографами. Вторая — также достаточно очевидная — социально-политическая, в рамках которой гражданские войны рассматриваются как борьба за распределение материальных и властных ресурсов. Наконец, основу для третьей парадигмы составляет анализ межплеменных отношений в Халифате. См. подробнее: *Crone P. Slaves on horses... P. 30—36.*

и существовала, но распространялась только на арабские племена, да и среди них не была бесспорной, свидетельством чему выступает вторая гражданская война¹¹. Очень важно подчеркнуть, что слабость власти Отца и Судьи у Суфйанидов объясняется не слабостью династии, а ее молодостью, незрелостью политической системы, вынужденной использовать элементы систем, ей предшествовавших, примерно так же, как мусульманские завоеватели использовали римские колонны при постройке мечетей.

Таким образом, в политическом отношении обращение к какой-либо традиции — эллинистической, иудео-христианской, собственно исламской — было, в общем-то, бессмысленным и ненужным центральной власти. Вместе с тем, все они продолжали существовать на своем уровне по инерции, в принципе, не выходя за рамки более

¹¹ Впрочем, нельзя отрицать, что омейядские халифы были одновременно и верховными религиозными судьями — эта их обязанность обосновывалась кораническим текстом (38:25). При этом правительственные вердикты обретали силу источника права, свидетельством чему является существование хадисов о решениях Омейядов. В некоторой степени мусульманская юриспруденция, в том виде, в каком она существовала в ту эпоху, была халифской, поскольку использование иных источников права было затруднительно (большинство еще не оформилось, а в Коране не было конкретных юридических указаний), даже мединские правоведы обращались к авторитету халифа. На основании этого Е. Тиан и Дж. Шахт приходят к выводу, что раннее мусульманское право было, по сути, светским, поскольку решения правителей основывались на «внутреннем убеждении» и обычном праве. Эту точку зрения оспаривает П. Кроун, указывая на богоданность халифской власти и существование означенных хадисов. См.: *Tuan E. Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam. Vol. 1. P., 1938—1943. P. 164.; Schacht J. Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam // Classicisme et decline culturel dans l'histoire de l'islam / R. Brunschvig, G. E. von Grunebaum (eds). P., 1957. P. 17; Crone P. Slaves on horses... P. 44—54.*

Последняя точка зрения представляется спорной. Даже если сами правители пытались представить себя как высших религиозных авторитетов, это еще не означает, что обществом они воспринимались именно так. Фикх еще не был оформлен, как и корпорации правоведов и богословов — фактически, у халифов не было инструментов для осуществления *религиозного* правосудия. Что касается ссылок на хадис, то, как указывает сама П. Кроун, его содержание стало рассматриваться именно как хадис в более позднюю эпоху (если он вообще не был выдуман), и соответственно характеризует современное ему восприятие власти.

Наконец, следует отметить, что образ правителя-судьи характерен вообще для ближневосточной традиции, в том числе и для общества джахилий — как коранические айаты, так и омейядская практика могли трактоваться (и трактовались почти неисламизированным большинством населения) не в исламской, а в арабской (или в другой этно-культурной) традиции.

раннего их функционирования — разбросанные, они не составляли никакого единства.

Ситуация начала меняться в конце VII в. со спадом завоевательной активности и приходом к власти в Дамаске ‘Абд ал-Малика. Его широкомасштабные реформы, которые были призваны превратить «арабскую завоевательную политику»¹² в империю, несколько изменили положение дел, укрепив религиозную власть халифа, или власть Отца и Судьи, и заложив основы для использования иудео-христианской традиции в исламском историко-политическом дискурсе.

Начиная с ‘Абд ал-Малика Омейяды, продолжая позиционировать себя как правителей «милостью Божией», гораздо шире, чем их предшественники, используют религиозный концепт. Так, ал-Балазури приводит такие слова знаменитого наместника Ирака ал-Хадждажа: «*Инна халифату-лла фи ардихи акрам ‘алейхи мин расулихи ‘алейхим*» (Халиф Аллаха на земле Его любезнее Ему, чем пророк)¹³, а в другом месте называет халифа «тенью Бога на земле»¹⁴. А знаменитый поэт ал-Ахтал в оде по случаю победы ‘Абд ал-Малика над аз-Зубайром (692 г.) называет своего патрона «Халифом Господа (= заместитель Господа. — В. К.), через которого люди молятся о дожде»¹⁵. В письме Валида II к гарнизонным городам, которое приводится у ат-Табари, говорится о том, что власть халифа — непосредственно от Аллаха, а не от Мухаммада¹⁶. Впрочем, нельзя утверждать, что отношение к Мухаммаду оставалось при Марванидах столь же прохладным, сколь оно было при Суфйанидах, однако обращение к его авторитету пока что играло второстепенную роль в политической идеологии¹⁷.

Целью этого обращения было не выстраивание некой оригинальной концепции мусульманского государства, а создание паритета между христианством и исламом — там был Христос, здесь — Мухаммад.

Характерны в этом отношении два примера. Один из них общеизвестен — это Купол скалы, возведенный в Иерусалиме как раз в это

¹² *Robinson Ch. F.* ‘Abd al-Malik... P. 81.

¹³ Ал-Балазури, *Китаб джумал мин ансаб ал-ашраф*. Т. VI. Миср: Ма‘хад ал-махтутат би-джами‘а ад-дувал ал-‘арабийя, [б. г.]. С. 295.

¹⁴ Цит. по: *Robinson Ch. F.* ‘Abd al-Malik... P. 91.

¹⁵ Там же. P. 82.

¹⁶ Ат-Табари, *Та’рих ат-Табари*. Т. 4. Бейрут, 1995. С. 224.

¹⁷ В это время имя Мухаммада появляется на монетах, могильных камнях и в официальных документах, по крайней мере, египетских. См.: *Crone P.* *God’s caliph...* P. 25—26.

время. И само строительство колоссальной мечети в «городе трех религий», и упоминание в надписях на ее аркаде обоих имен были призваны упрочить осознание глубинной связи, существовавшей между исламом и христианством.

Другой — менее известный — пример — это фрески *Кусайр 'Амра*, обнаруженные на развалинах дворцового комплекса на востоке Иордании, и относящиеся к тому же периоду¹⁸. Наиболее важная для настоящего исследования фреска располагается в правом крыле. На ней изображено шесть мужских фигур, согласно арабским и греческим (sic!) надписям изображающих римского Цезаря, персидского правителя Хосрова, последнего вестготского короля Испании Родерика и эфиопского негуса. Оставшиеся две фигуры принято соотносить с императором Китая и хазарским каганом. Остальная часть фрески посвящена сценам охоты и придворным развлечениям, в которых часто присутствуют женские (в том числе и обнаженные) персонажи. Греческие надписи позволяют идентифицировать аллегии Поэзии, Философии и Истории. «Шесть королей» протягивают руки к фигуре, изображенной в правом углу от них. Там мы видим восседающую на богато украшенном сидении женщину. С одной стороны от нее — прислужница, протягивающая ей, вероятно, веер, с другой — пожилой мужчина с палкой и в разукрашенной калансуве¹⁹ на голове. Между женщиной и стариком — двое детей, один в простой калансуве, другой — в какой-то головной накидке или платке. Подпись под изображением гласит: «Победа Сары».

Гарс Фауден считает, что речь идет об арабо-мусульманской интерпретации Быт. 21:10: «...и сказала Аврааму: выгони эту рабыню и сына ее, ибо не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком», которую он обнаружил в латинском манускрипте VII в. *Pentateuque d'Ashburnham*²⁰. Художник переносит акцент с жалобы на победу, с Авраама на Сару. Христианские авторы на протяжении многих лет и ранее называли арабов сарацинами, считая, что те стыдятся своего истинного происхождения от рабыни, на место которой ставят

¹⁸ См. о них: *Creswell K. A. S. Early Muslim Architecture. Vol. I. Oxford, 1969. P. 390—415. Grabar O. La Formation de l'art islamique. P., 1987. P. 68—71. Стародуб Т. X. Исламский мир. Художественная культура VII—XVIII веков. Архитектура, изображение, орнамент, каллиграфия. М.: Вост. лит-ра, 2010. С. 68—70.*

¹⁹ Высокий головной убор, распространенный среди высокопоставленных сасанидских и омейядских чиновников.

²⁰ *Fowden G. Empire to Commonwealth. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. P. 152.*

«мачеху» — Сару. При этом известно, что точно так же, как арабы стали возводить свое происхождение к Исмаилу, иранцы свое стали возводить к Исааку. Таким образом, с точки зрения Фаудена, эта фреска легитимизирует арабов в качестве потомков — через Исмаила — законной жены Авраама, и одновременно подчеркивает их близкое родство с иранцами, наследующими Исааку. Наконец, она предрекает победу Сары — то есть арабов — над шестью королями. Это не только военная победа, но и ключ к политической легитимизации и культурному синтезу.

Отметим, что образ Сары, и в самом деле, и ранее был чрезвычайно важен для ближневосточного христианства. Так, в Сирии Церковь называли «Домом Сары», даже в римской церкви V в. *Santa Maria Maggiore* есть мозаика, где Сара символизирует победу. Наконец, Сара — прообраз Богоматери и покровительница Византии во всей примитивной христианской ближневосточной литературе²¹.

Таким образом, описанная фреска демонстрирует попытку «собираания» всех ближневосточных культур, вошедших в новое политическое и религиозное пространство, посредством использования изначально иудео-христианского исторического мифа.

Характерно при этом и другое — собирание осуществляется посредством установления генеалогического родства народов Халифата, что соотносится с арабской доисламской традицией и миропониманием в большей степени, чем с другими, поскольку роль генеалогии в племенном обществе аравитян оставалась гораздо более значимой, чем у соседних народов.

В целом же, подобное использование религиозного концепта Омейядами очень показательно. С одной стороны, пренебрежение авторитетом Пророка превращало ислам в некую монотеистическую религию, не имевшую ярко выраженных специфических черт, которая вполне могла бы стать «зеркалом» христианства. С другой стороны, эта трактовка позволяла с легкостью использовать в политических целях византийскую религиозно-политическую традицию, согласно которой «император, как пчелиная матка, получает власть по своему естественному происхождению, а значит, от Бога. Защитник власти — единственный, кто создан без господина, единственный абсолютно свободный, поскольку все остальные в большей или меньшей степени являются пленниками, он зависит на этой земле только от самого себя и правит на ней как абсолютный монарх, откуда и происходит его

²¹ *Cheddadi A.* Op. cit. P. 28.

титул, — автократор»²². Впрочем, обращение к византийской административной традиции проявлялось не только в идеологической сфере, но и в сфере государственного строительства, куда активно внедрялись греческие элементы (такие как почтовое ведомство).

Таким образом, при поздних Омейядах «...власть над всеми вещами и во всех сферах, будь то религиозная (напр. определение догмы), политическая (назначение сборщиков податей), юридическая (установление наказаний за преступления) или военная (ведение кампаний), принадлежала “Халифу Господа”»²³, что, однако, совершенно не означало полного уничтожения этно-племенного элемента в политическом дискурсе. По-прежнему арабские племена получали свои пенсии, армия формировалась, хотя и по новому принципу, но также в основном из арабов, а любая оппозиция носила не только религиозный, но и трайбалистский характер. Показательно, что в уже цитировавшемся стихотворении ал-Ахтала десять бейтов посвящено восхвалению Бану Умайя²⁴.

В целом же политическая структура государства Омейядов на всех уровнях представляла собой симбиоз этнического и религиозного, да иначе и быть не могло с учетом неразвитости этико-правовой базы исламского вероучения в тот период, с одной стороны, и постоянного давления традиций покоренного населения, с другой. Во второй половине своего девятистолетнего правления династия пыталась создать автократическую систему, в которой бы халиф обладал бесспорной легитимностью всех четырех типов власти. Этот проект оказался не вполне осуществимым, поскольку постоянное маневрирование между этно-племенным и религиозным, желание быть одновременно и лидерами арабской племенной конфедерации, и «халифами Господа» при сильной аморфности государственного аппарата не могло не привести в результате к социальному, этно-культурному и религиозному взрыву, каковым и стала «Аббасидская революция».

Становление нового, религиозно-имперского, мировоззрения проявлялось в попытках освоения эллинистической политической и религиозной культур. Создание «Жизнеописания Пророка», типологически схожего с христианской агиографией (см. далее), в той же

²² Guiry A. Византийская цивилизация. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 102.

²³ Robinson Ch. F. ‘Abd al-Malik... P. 87.

²⁴ Ibid. P. 82.

степени, что и строительство Купола скалы и учреждение византийских административных ведомств, знаменовало стремление подвести под ислам и ближневосточное христианство «общий знаменатель», который бы позволил развивать далее местные культурно-политические традиции на исламской платформе, однако не противопоставленной христианской, а скорее дополняющей ее. В свете сказанного выше эту попытку универсализации религии и власти надо рассматривать не как, хотя и продуманную, но выбранную произвольно политическую стратегию режима, но, в большей мере, как неизбежное проявление объективно существовавшего кризиса мировоззрения. Аргументом в пользу такого подхода служит тот факт, что освоение эллинистических культурных традиций затронуло все арабское интеллектуальное сообщество, невзирая на его отношение к правящему дому.

Обращает на себя внимание и тот факт, что противники Омейядов — старые элиты Мекки и Медины, Алиды и Аббасиды, рьяно использовавшие в своей борьбе исторические предания (как из-за собственной политической слабости в первое время (иного оружия не было), так и из-за слабости омейядской власти Отца), отказывались обращаться к иудео-христианской традиции. Если официальная идеология стремилась к универсализации ислама (путем «избавления» от Пророка), то оппозиционная, напротив, обращалась, главным образом, к проповеди Мухаммада и эпохе праведных халифов.

В результате мусульманская и иудео-христианская составляющие исторической памяти этого периода, использовавшиеся соответственно оппозицией и правящими элитами, оказывались более политически ангажированными, чем ее арабская (доисламская племенная) составляющая, в той или иной степени востребованная всеми политическими силами.

Существенным отличием развивавшегося после 750 г. «аббасидского» ислама от ислама «омейядского» была его подчеркнутая оригинальность, по сравнению с другими религиями: новые правители совершенно не стремились к «общему знаменателю» авраамистических верований, что подтверждается и структурой политической оппозиции этого периода — почти всегда религиозной, специфически исламской, но использовавшей элементы доисламских, главным образом, иранских верований. Вместе с переносом политической активности на Восток «собрание» истории в рамках политического дискурса стало осуществляться, главным образом посредством интеграции иранских и исламских традиций, притом что последние к этому

моменту уже в полной мере испытали иудео-христианское влияние. Кроме того, конфессионализация политического пространства вела к тому, что элиты халифата пытались переосмыслить древние ближневосточные (в том числе иудео-христианские и эллинистические) религиозно-философские традиции в исламской парадигме, чтобы затем использовать их, в том числе и в идеолого-политической деятельности. С этим связано широкое переводческое движение в начале IX в., появление (в зачатке) трех основных видов философствования (любознания) — калама (богословия), фалсафы (перипатетической философии) и суфизма.

Иудео-христианская традиция в историописании VIII—IX вв.

К моменту появления ислама в ближневосточном регионе существовали уже в тесном взаимодействии несколько историографических традиций. Доминирующими среди них были иудейская, христианско-эллинистическая и персидская. В определенном смысле будущее арабо-исламское историописание синтезировало и развивало принципы отношения к прошлому, выработанные в лоне этих трех культур. Так, основной принцип историзма Мухаммада²⁵, выраженный в кораническом тексте, — взгляд на прошлое как на теофанию (Богоявление), был взглядом, по существу своему, иудейским — преобладающий мотив как еврейской Библии, так и пророческих аятов Корана — это мотив *взаимоотношений* Бога и человека. Однако если еврейская историческая память уже во времена Мухаммада полностью удовлетворялась священной историей и практически не пыталась выразить себя в каких-либо иных формах историописания²⁶, то для мусульманской *уммы* проповеди Мухаммада оказалось недостаточно: довольно скоро там появились и исторические биографии (агиографии), генезис которых А. А. Шеддади связывает с влиянием

²⁵ Под историзмом Мухаммада понимаются представления о течении и целеполагании истории, выраженные в проповеди Пророка.

²⁶ См. об этом: *Йерушалми Й. Х.* Захор: еврейская история и еврейская память. М.: Иерусалим: Мосты культуры: Гешарим, 2004/5764. С. 1—58. Вообще, средневековым еврейским интеллектуалам было свойственно презрительное отношение к историописанию — так, Маймонид, до тонкостей знавший мусульманскую философию, считал чтение профанных исторических книг «пустой тратой времени». Там же. С. 37. См. также: *Baron S. W.* History and Jewish Historians. Philadelphia, 1964.

позднего эллинизма²⁷, и династийная хронистика, в рамках которой получило развитие персидское культурное наследие.

По крайней мере, часть легенд, общих для Библии и Корана, на которые ссылался Пророк в своей проповеди, были не только известны арабам, но и считались вполне достоверными, правда интерпретация их была, по всей видимости, необычной для его аудитории. Совершенно неясно также, как эти более или менее известные и достоверные рассказы соотносились с родо-племенной коллективной памятью арабов: вполне может быть (хотя прямых доказательств и нет), что они рассматривались как некий вневременной (или удаленный в абстрактное «когда-то») миф²⁸, а заслугой Мухаммада была, среди прочего, их историзация.

Что касается тех форм знания о прошлом, что получили развитие в эпоху праведных халифов и ранних Омейядов, то они (по крайней мере, в той своей части, которая вошла в более позднюю мусульманскую историографию) формировались, в основном, в арабском этническом субстрате, и если составить приблизительный список ранних исламских знатоков прошлого²⁹ (специалистов по генеалогиям, знатоков хадисов, древнеаравийских преданий и т. д.), то среди них окажутся практически одни арабы³⁰, самой очевидной причиной чего была языковая неарабизированность завоеванных народов. С другой же стороны, уже ранние арабские знатоки прошлого усваивают древние ближневосточные тексты (прежде всего, библейские) и оперируют ими в своей деятельности. Так, например, согласно известной легенде,

²⁷ Cheddadi A. Les arabes et l'appropriation de l'histoire... P. 18—20.

²⁸ До некоторой степени такая трансформация ветхозаветной истории имела место в еврейской коллективной памяти (*Йерушалми Й. Х.* Указ. соч. С. 41—58). Учитывая специфику религиозной ситуации в Аравии и низкий уровень развития письменности, экстраполяция кажется правдоподобной.

²⁹ Стоит поостеречься использовать слово «историк» относительно этого самого раннего периода — не все знания о прошлом будут рассматриваться позднейшими авторами как история (та`рих).

³⁰ Можно назвать двенадцать наиболее известных знатоков прошлого этого периода: Вахб ибн Мунаббих (ум. 732), Абан ибн 'Усман ибн 'Аффан (ум. 713—733), 'Урва ибн Зубайр (ум. 712), 'Абдалла ибн Аби Баقر ибн Хазм (ум. 742—752), Мухаммад ибн Шихаб аз-Зухри (ум. 741), Мухаммад ал-Калби (ум. 763), 'Асим ибн Катада (ум. 737), Муса ибн 'Укба (ум. 758), Ибн Исхак (ум. 761), Абу Михнаф (ум. 774), Ибн ал-Хакам (ум. 764), Ибн ал-Мукаффа' (ум. 760). Кажется, из них только Вахб ибн Мунаббих и Ибн ал-Мукаффа' были не арабского, а персидского происхождения.

приводимой, в частности, Ибн ‘Абд ал-Хакамом в его «Завоевании Египта...», Пророк, толкуя некий сон Абдаллаха ибн ‘Амра ибн ал-‘Аса (ум. 683—697) — сына завоевателя Египта, в будущем наместника Египта и основоположника египетской исторической школы — сказал: «Ты живешь, читая два Писания — Тору и Коран!», и предсказание это сбылось³¹. Эта история, в которую для большей достоверности были привнесены мотивы толкования снов и пророчества, и подчеркнута связь героя с Мухаммадом, тем не менее, судя по другим источникам, правдива в том, что касается информации о высокой образованности ‘Абдаллаха. Так, ат-Табари, приводя выверенный иснад³², упоминает несколько рассказов ‘Абдаллаха о Сотворении и деяниях Мусы, свидетельствующих, что Ибн ‘Амр ибн ал-‘Ас был знаком с Пятикнижием³³. О его больших познаниях упоминают также Ибн Ханбал в «Муснаде» и Ибн Са‘д в «Табакат»³⁴.

Впрочем, пример ‘Абдаллаха ибн ‘Амра ибн ал-‘Аса не уникален. По свидетельствам позднейших авторов с неарабскими историческими преданиями были знакомы также, к примеру, Абу ‘Убайд (возм. ум. 719/720), отчим которого был иудей, ‘Абдаллах ибн Хубайра (660/661—743/744), передававший сведения об истории доисламского Египта, и, разумеется, Вахб ибн Мунаббих, чей рассказ о деяниях пророков (*кысас ал-анбийа’*), содержащийся в недошедших до нас *ал-Мубтада’*, стал базовым текстом для всех последующих авторов.

Стало быть, мусульманская историография, создававшаяся, по крайней мере, на первых порах, — именно арабами, и развивавшая арабские словесные традиции, в то же время с самых ранних пор воспринимала и иные, главным образом, иудео-христианские сюжеты и проблематику, причем воспринимала вполне определенным образом. Сравнивая кораническую и библейскую версии истории, она дополняла рассказ Мухаммада, заполняла очевидные лакуны, причем именно такое отношение к древним неисламским текстам явно воспринималось чрезвычайно позитивно. В этом принципиальное отличие раннего историописания от более поздней традиции, распространившейся приблизительно с конца X в., когда обращение к текстам древних авторов (не только к священным текстам иудеев и христиан,

³¹ Ибн ‘Абд ал-Хакам, ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Абд ал-Хакам. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. М.: Наука, 1985. С. 271.

³² Иснад — цепочка передатчиков известия (хабар).

³³ *Ат-Табари*. Та’рих... Т. 1. С. 53, 157, 239.

³⁴ *Бойко К. А.* Арабская историческая литература в Египте VII—IX вв. М.: Наука, 1983. С. 32.

но и к тому же Вахбу, и именно из-за его благосклонности к библейскому повествованию) равно как и положительная оценка героев-немусульман станут считаться неприемлемыми для историка³⁵.

Собирание воедино исторической памяти народов, проживавших на территории *Дар ал-ислам*, осуществлялось как при Омейядах, так и при ранних Аббасидах. Фактически, оно было завершено только в начале X в.³⁶ Однако внутри этого периода оно прошло через два этапа — через деконструкцию (тоже — своеобразное «рассыпание») тех комплексных исторических картин мира, что существовали в доисламскую эпоху в каждой из взаимодействовавших культур, и через «собрание» их элементов в рамках единой сконструированной истории. При этом сама возможность такого «собрания» обуславливалась той специфической открытой исторической схемой, что была предложена в проповеди пророка Мухаммада.

В самом деле, принципиальное отличие исламской исторической парадигмы от иудейской и христианской состояло в форме теофании и, в конечном счете, вообще в понимании роли истории в восприятии Божественного Откровения. Богоявление в еврейской Библии проявляется в регулярно заключающихся бого-человеческих договорах, которые либо исполняются обеими сторонами, либо нет. Христианская теофания состоит в идее сущностной целостности Ветхого Завета — «детоводителя ко Христу», превращающей историю в монолог Бога, последовательно себя раскрывающего человечеству через систему прообразов³⁷.

В обоих случаях содержащаяся в Писании история необходима и достаточна для понимания Божественного замысла (в той степени, в какой его суждено понять человеку). История еврейского народа объясняет судьбу народа и определяет необходимость конкретного

³⁵ Об этом пишут и ибн ал-Асир, и ибн ал-Джаузи, и ас-Сахави: as-Sahawi, al-I'lan bi-t-tawbih li-man damma ahl at-tawrih // *Rosenthal F. A history of muslim Historiography / Engl. transl. by F. Rosenthal. Leiden: E. J. Brill, 1968. P. 336—337*; Ибн ал-Джаузи, ал-Мунтазам фи та'рих ал-мулк ва-л-умам. Т. I. Бейрут: Дар-ал-китаб ал-'илмийа, 1992. С. 117—119; Ибн ал-Асир, ал-Камил фи-т-та'рих. Т. I. Бейрут: Дар садир, [б. г.]. С. 2.

³⁶ См. об этом: *Кузнецов В. А. Написать мир: структуризация прошлого в ранней арабо-мусульманской историографии // Диалог со временем. Вып. 21. М., 2007. С. 52—85.*

³⁷ Справедливости ради можно отметить, что и в истории ислама ветхозаветные сюжеты и персоналии иногда рассматривались как прообразы событий и героев исламского времени. Так, история Моисея и фараона широко использовалась в антиомейядской шиитской пропаганде.

поведения в настоящем. История человечества определяет смысл миссии Христа и его великой жертвы. Все иные, не вошедшие в Писание и в Предание, рассказы о прошлом, таким образом, оказываются лишены какого-либо сакрального смысла.

Однако в исламе не так. Божоявление в Коране — это регулярно посылаемые к человечеству пророки, чьи слова либо принимаются людьми, либо искажаются и забываются. Как и в случае с иудаизмом, речь идет о некоторой последовательности однотипных действий, которые могут быть определены именно как диалог Бога и Человека (в отличие от христианства, где Ветхий Завет — это фактически диалог Бога). Но диалог этот строится иначе, чем в иудаизме.

Во-первых, он не линейен и открыт для дополнений.

Во-вторых, знание его вовсе необязательно для веры.

В самом деле, если в иудаизме диалог строится как последовательное развертывание единой темы завета, то в случае с исламом речь фактически должна идти не об одном диалоге, а о потенциально бесконечном множестве однотипных диалогов. Посланники посылались к каждому народу (Коран, 16:36), и каждый раз их ждала одна и та же судьба. При этом знание о древних пророках хотя и помогало Мухаммаду в объяснении его миссии, но все же вовсе не является обязательным для понимания Божественного замысла — в общем-то, одного пророчества Мухаммада вполне достаточно.

Таким образом, исламская парадигма истории, прежде всего, орнаментальна: она выстраивается на тех же принципах, что и любой арабский декоративный орнамент, то есть посредством повторения и интерпретации одних и тех же простейших элементов. Это позволяет ее бесконечно дополнять все новыми эпизодами, вовлекая в пространство исторического бытия бесчисленное множество народов. Необязательность же истории для понимания веры фактически уравнивает значимость прошлого каждого из народов.

Орнаментальный характер исторической парадигмы, как мне представляется, является следствием специфически исламского миропонимания, во многом строящегося на сопряжении идей «рассыпанности» и «собранности» — прошлое человечества, в принципе, рассыпанное на бесконечное множество отдельных эпизодов, собирается не посредством единой сюжетной линии, как в случае с иудео-христианской традицией, но только посредством общего базового принципа, формы первичного элемента, общей идеи.

Возвращаясь к проблеме «рассыпанности» исторического знания в эпоху Омейядов и роли иудео-христианской традиции в развитии

раннего арабо-мусульманского историописания, нужно обратиться к проблеме формирования отдельных типов исторических сочинений, или жанрообразования.

Самые ранние исторические жанры — это *сира* и *магази*, существовавшие до определенного момента в неразрывном единстве, генеалогии — *ансаб*, *кысас ал-анбийя* — рассказы о пророках, а также *фада'ил* — рассказы о «преимуществах» той или иной страны. Кроме того, речь, конечно, может идти о хадисной литературе и, например, шиитских *усул* (ед. ч. — *асл*). Однако исключительно религиозная принадлежность этой литературы, по сути своей неисторической (не потому что она не рассказывала о прошлом (рассказывала, конечно!), но потому что смысл ее состоял во вневременной значимости ее содержания), заставляет нас отказаться от ее дальнейшего рассмотрения.

Что же касается других жанров — на этот раз чисто исторических, то, как это ни странно, каждый из них развивался таким образом, что в его рамках, точнее сказать, посредством его формировался определенный тип исторической идентичности, и в соответствии с этим — в каждом из них обращение к иудео-христианской традиции отличалось собственной спецификой. Общемусульманская идентичность — *сира* и *магази*. Ближневосточная идентичность — *кысас ал-анбийя*. Региональные идентичности — *фада'ил* и переводы местных историй, например, «Царские жития» ‘Абдаллаха ибн ал-Мукаффа’ (ум. 760)³⁸. Арабская идентичность — *ахбар* и *ансаб*, которые, впрочем, практически не испытали инокультурных влияний.

Начнем с *фада'ил*. По всей видимости, *фада'ил* и близкое к ним локальное историописание раньше всего начало развиваться в Египте (хотя строго говоря, и в доисламское время у арабов существовали *фада'ил*, только посвящавшиеся не той или иной стране или местности, а племенам³⁹). Первенство Египта объясняется, с одной стороны, обособленностью этого региона, а с другой, — ранними тесными арабско-коптскими контактами. Вместе с тем, египетская история,

³⁸ «Царские жития» (ар. «Сийар ал-мулюк») — перевод среднеперсидского сочинения, посвященного Сасанидским шахам.

³⁹ Крачковский И. Ю. Арабская географическая литература. М.: «Вост. лит-ра» РАН, 2004. С. 57—60; Миккульский Д. В. Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копи и россыпи самоцветов». М.: «Вост. лит-ра» РАН, 2006. С. 52, 61.

только появившись, аккумулирует в себе и местные, и арабские, главным образом, йеменские предания⁴⁰.

Появление первых элементов *фада'ил* в Египте было связано с фигурой уже упоминавшегося 'Абдаллаха ибн 'Амра ибн ал-'Аса. Помимо прочих его заслуг, 'Абдаллах считается еще и автором «египтоцентризма», обозначающегося сегодня по-арабски как *фир'ауния* — «фараонизм». В одном из рассказов, ему приписываемых, рассказывается, очевидно, коптского происхождения, история о том, что, когда Аллах сотворил Адама, он явил ему мир, и тот увидел среди морей и гор, равнин и рек Египет — равнинную землю с рекой, которая питается от рая и на которую нисходит Божья благодать⁴¹. Другой знаменитый мухаддис, факих ал-Лайс ибн Са'д (713—791), в своем дошедшем до нас лишь в пересказах сочинении *Та'рих* («История»), также основываясь на коптском предании, описывает Нил, текущий медом, и называет его одной из четырех райских рек, которые Аллах устроил на Земле⁴².

В Египте же, отчасти в рамках литературы *фада'ил*, отчасти в рамках генеалогий-ансаб и племенных преданий, очень рано возникает идея генеалогического родства коптов и арабов, что позволило включить коптскую историю в историю арабскую.

Обращались к авраамистическим легендам и авторы йеменских *фада'ил*. В этом с самого начала во многом изолированном регионе описания достоинств страны тесно смыкались с местными доисламскими преданиями, генеалогической литературой и общей авраамистической мифологией. Самый видный представитель местной традиции — упоминавшийся уже Вахб ибн Мунаббих — не только суммировал и записал химйаритские предания, но и вообще первым попытался рассказать мировую историю, основываясь как на устных источниках, так и на мусульманском и иудео-христианских Писаниях. Впрочем, обращает на себя внимание тот факт, что если одни авто-

40 Так, Йазид ибн Абу Хабиб (672/673—745/746), введший в Египте широкое преподавание хадисов и права, рассказывает легенду о строительстве Александрии легендарным южноаравийским царем Шаддадом ибн 'Адом. *Бойко К. А.* Указ. соч. С. 63.

41 *Ибн 'Абд ал-Хакам А.* Указ. соч. С. 168—169.

42 *Maspero et Wiet.* La géographie de l'Égypte // *Maspero J. et Wiet G.* Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte // Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Sous la direction de M. P. Lacaue. Vol. 36. Première série. Le Caire, 1914. P. 216.

ры высоко оценивали его образованность, то другие считали, что он «рассказывал побасенки»⁴³.

Следующим по возрастающей значимости влияния иудео-христианской традиции на историописание можно считать жанр *сиры*.

По мусульманской традиции основоположником жанра *магази-сира* считается Абан ибн Усман ибн 'Аффан — собиратель хадисов, но вел ли он сам записи неизвестно. Термин же *сира* был введен Мухаммадом ибн Шихабом аз-Зухри, который четко структурировал свод сведений о жизни и деяниях Пророка⁴⁴. В течение последующего столетия круг лиц, чьи биографии оказываются достойными того, чтобы их написать, значительно расширяется: сначала появляются сиры сподвижников Мухаммада и первых поколений мусульман, а уже в IX в. ал-Джахиз (ум. 869), которого, кстати, потомки будут называть историком, поставит себе задачей описать все социальные группы.

Важнейшим текстом этого жанра, хотя и вобравшим в себя не всю информацию касательно деятельности Мухаммада (ее сбор и систематизация заканчиваются, в основном, только к середине IX в.⁴⁵), однако составившим основу для всех будущих авторов, касавшихся этой темы, становится «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака (ум. 767) и Ибн Хишама (ум. 828 или 833)⁴⁶. К моменту написания уже первой версии этого труда в живых не осталось ни одного человека, непосредственно знавшего Посланника, вся его жизнь (в особенности ее первый — мекканский — этап) успела обрасти легендами, но если в работе Ибн Исхака еще, судя по всему, оставались некоторые сообщения, которые могли бы быть восприняты читателем неоднозначно, то сочинение Ибн Хишама от таких элементов уже полностью избавлено, правда они сохранены у ат-Табари, ссылающегося непосредственно

⁴³ *Al-Duri A. A. The Rise of History among the Arabs. Princeton, Princeton University Press, 1983. P. 122—135.*

⁴⁴ *Al-Duri A. A. Op. cit. P. 27, 110; Миккульский Д. В. «Золотые копии...» ал-Масуди и их место в арабо-мусульманской словесности // Ал-Масуди. Золотые копии и россыпи самоцветов. М., 2002. С. 24—25.*

⁴⁵ *Большаков О. Г. История Халифата. М.: «Вост. лит-ра» РАН, 2000. Т. I. С. 62.*

⁴⁶ На первый взгляд кажется странным, что главным источником по жизни Мухаммада становится именно работа Ибн Исхака — по мнению многих, «слабого» передатчика хадисов и даже «лжеца». Вполне возможно, что причиной этому послужил выделяемый А. Б. Куделиным беллетристический элемент сочинения. *Сира* была занимательна для чтения, что, разумеется, способствовало ее популярности.

на Ибн Исхака⁴⁷. В *Суре* отчетливо видно, как фигура Мухаммада становится центром притяжения, основным мерилом всей истории общины — она приобретает черты святости, божественности и озаряет своим божественным свечением окружающую действительность — людей, общество, государство.

А. Шеддади в уже упоминавшейся нами монографии “*Les arabes et l’appropriation de l’histoire*”, скрупулезно выделил черты сходства между «Жизнеописанием Пророка» Ибн Исхака/Ибн Хишама и позднеантичными биографическими сочинениями (*bioi*), прежде всего, Евангелиями⁴⁸, а затем показал принципиальную новизну интерпретации жанра *bioi* в *Суре*. (Стоит отметить, что на биографическую литературу в целом, очевидно, оказала влияние и персидская традиция, начиная с переводных «Царских житий» Ибн ал-Мукаффа⁴⁹).

Если же говорить о влияниях *bioi*, то они прослеживаются в нескольких элементах:

1. Центральным элементом повествования является фигура главного героя. Все остальные персонажи, все события, упоминаемые места и т. д. обретают значимость прямо пропорциональную их роли в судьбе героя.
2. Структура повествования повторяет структуру, типичную для *bioi*. После пролога, посвященного предкам героя, рассказ строится хронологически, начинаясь с его рождения, за ним следует информация о его детстве, полученном образовании и воспитании, потом о его свершениях и, наконец, о смерти. Как и в *bioi*, эта линия периодически прерывается тематическими вставками, посвященными второстепенным действующим лицам или же лишь косвенно связанными с главным героем.
3. Основные элементы текста — те же, что и у *bioi*: клятвы, речи, притчи, анекдоты, пословицы, истории о чудесах, личные свидетельства. Есть, впрочем, и элементы специфически арабские, для *bioi* нехарактерные — иснады и длинные поэтические цитаты.

Таким образом, если в *фада’ил* восприятие иудео-христианской традиции было лишь косвенным — там речь, по сути дела, шла

⁴⁷ Крымский А. Е. История мусульманства. М.; Жуковский, 2003. С. 146.

⁴⁸ Cheddadi A. Op. cit. P. 187—227.

⁴⁹ О персидском влиянии см. напр. Arkoun M. Ethique et histoire d’après les Tajarib al-Umam // Atti del Terzo congresso di studi arabi e islamici. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1967. P. 90—91.

не о ней самой, а о локальной исторической памяти отдельных народов, к ней принадлежавших, то в *sure* оно переходит на новый уровень — это прямое восприятие отдельных форм иудео-христианского историописания.

Наконец, в третьем из выделенных нами жанров — в *кисас ал-анбийа*’, речь может идти уже и о прямом восприятии иудео-христианских сюжетов.

Собственно говоря, начало этому жанру, в каком-то смысле, было положено еще Мухаммадом в так называемых «пророческих айатах» Корана. Эти стихи Писания, оказались одним из тех столпов, которые заложили основу (или позволили сохранить?) общую ближневосточную идентичность⁵⁰. Однако в Коране доисламская история нигде не излагается связно — Мухаммад обращается к ней, что называется, «по поводу», когда ему надо аргументировать ту или иную мысль. В описываемый же период происходит определенная ее структуризация — обращаясь к иудейским и христианским Писаниям, мусульманские авторы выделяют и систематизируют интересные, на их взгляд, эпизоды.

Основоположником *кисас ал-анбийа* считается не раз уже упомянутый Вахб ибн Мунаббих. Судя по сохранившимся цитатам из Мубтада’, можно предположить, что автор начал свое повествование с ветхозаветной истории, затем перешел к пророкам, упоминаемым в Коране, а после — к таким праведникам, как Лукман и семеро спящих отроков.

Существует мнение, что для мусульманских историографов весь доисламский этап мировой истории представлял собой некое единое, по большому счету, ничего не значащее пространство, которое им как-то приходилось заполнять. С одной стороны, это действительно так: поздние авторы считали обращение к этому периоду делом более или менее бесполезным⁵¹. С другой же стороны, доисламская эпоха имела огромное значение: лишенная четкой хронологии, жестких методов верификации сообщений, самого календаря, она не только предоставляла

⁵⁰ Другими основами были монотеизм, космология и эсхатология. В самом деле, для простых жителей, например, Сирии в момент ее завоевания ислам нес в нее мало нового: крайнее единобожие, какой-то проповедник из пустыни, называющий себя новым пророком, новые святыни, примитивный ритуал... А в остальном — все то же самое: Бог, Сотворение, Страшный суд, ангелы, авраамистическая картина прошлого... Не более, чем очередная секта.

⁵¹ *Ас-Сахави*. ал-И’лан би-т-таубих ли ман замма-т-та’рих. Бейрут, 1979. С. 48.

возможность для межкультурного взаимодействия, но также оставляла достаточно места для сферы чудесного и для включения в ореол истории прошлого немусульманских народов, что станет особенно актуальным с развитием географической литературы.

На следующем этапе развития арабо-мусульманского историописания (начиная со второй половины IX в.), когда оформлялась общая схема развития человечества, которая нашла выражение в хрониках всемирной истории, отдельно разрабатывавшиеся темы, сюжеты прошлого вдруг стали складываться в единую картину мировой истории, причем картину настолько хорошо прорисованную, настолько логичную и полную, что потомки, в большинстве своем, будут ее воспроизводить почти полностью, критикуя лишь отдельные — довольно редкие — элементы. *Кисас ал-анбийя* занимали в этой схеме, если не центральное, то чрезвычайно важное место, становясь стержнем. Вокруг которого выстраивалась вся доисламская история человечества.

Сопоставим в этой связи три наиболее ранние всемирноисторические хроники — *Китаб ал-ма'ариф* Ибн Кутайбы, *Китаб ал-ахбар ат-тивал* ад-Динавари и *Китаб ат-та'рих* ал-Йакуби.

Философская и историческая мысль Ибн Кутайбы, как и вообще культура халифата IX в., синтезировала в себе наследие джахилии (филология, история), раннего ислама (комплекс «арабских» наук), персидские традиции общественных отношений и административного знания, иудео-христианскую религиозную философию и эллинистический рационализм. Это видно по источникам, на которые он опирался. В их числе книги Ибн ал-Мукаффа' («Калила и Димна», «Китаб ал-адаб ал-кабир», «Сийар ал-мулук»), Аристотеля и псевдо-Аристотеля, чьи сочинения были переведены на арабский в начале IX в. под названиями «Китаб ал-хайаван» (возможно, тут были и заимствования из ал-Джахиза) и «Китаб ал-филаха», в основе которой лежала Геопоника Кассиана Басса (ум. ок. 550), а также ал-Джахиза (Книга о скупых).

Но самое любопытное, что помимо всего этого едва ли не важнейшим источником по доисламской истории для него были Тора и Евангелие — и это несмотря на тот факт, что сам историк был вернейшим слугой жестко настроенного в отношении зимми режима ал-Мутаваккиля, в правление которого занимал пост главного судьи Динавара. «Сказал Абу Мухаммад: я прочитал в первой из книг (асфар) Торы, что первым, что сотворил Всевышний Аллах было небо и Земля. Была Земля безвидна и пуста, и была тьма над пучиной, и дух

Аллаха носился над водой...»⁵² — так начинается описание Творения в *Китаб ал-ма'ариф*.

Далее, проявляя свойственный факихам педантизм, Ибн Кутайба скрупулезно приводит различные известные ему версии того или иного исторического события, в равной степени ссылаясь на Вахба и Библию⁵³. Фактически его труд — первая дошедшая до нас попытка сопоставления источников по доисламской истории, правда сделанная без какой либо критики.

История Творения и пророков занимает в общем объеме книги Ибн Кутайбы всего приблизительно 6,8% текста, и еще около 6% занимает история доисламских царей (почти простой перечень), причем сведения о них хронологически и сюжетно увязываются с историей пророков.

Относительно последней автор обещает в предисловии рассказать о «начале Творения и истории пророков (*кисас ал-анбийя*)... об их временах и выдающихся качествах, их возрастах и детях, о разветвлениях их потомства, об их ниспосланиях в восточных и западных землях, на побережьях морей, в пустынях и горах, покуда не достигну времени Христа и эпохи после него»⁵⁴

И действительно, автор педантично сообщает читателям о Творении и мироустройстве (1%), Адаме (0,49%), Шисе (0,08%), Идрисе (0,09%), Нухе (0,5%), его детях (0,16%), Хаме (0,08%), Иафете (ок. 0,01%), Саме (0,19%), Худе (0,08%), Салихе (0,16%), Ибрахиме (0,55%), Исмаиле (0,16%), Исхаке (0,55%), Исаве (0,08%), Йакубе (0,3%), Йусуфе (0,08%), Шу'айбе, Бал'аме и Хадре (0,1%), Аййубе (0,06%), Мусе и Харуне (0,21%), Ишмоил (ок. 0,01%), Талут (0,08%), Дауд и Сулайман (0,16%), цари Санджариб и Бухтансар (0,31%), Даниил (0,17%), Ша'йа (0,14%), Хазкил (0,01%), Илийас (0,12%), Закариа (0,06%), 'Иса и Йахйа (0,16%), Лукман (0,08%), Спящие отроки (0,03%), Зу-л-Кифл (0,02%), Джурджис (ок. 0,01%), Двурогий (0,02%).

Все упоминаемые здесь пророки встречаются в Коране и почти все — в Библии или христианских текстах (как Спящие отроки). Рассказывая о наиболее значимых из них автор неизменно опирается на библейский текст, едва ли не в той же мере, что и на коранический.

⁵² *Ибн Кутайба*. ал-Ма'ариф. Каир: Дар ал-ма'ариф, [б. г.] С. 9. Ср. с Быт. 1:1—2.

⁵³ Там же. С. 9—12.

⁵⁴ Там же. С. 3.

Однако лапидарность сообщений о большинстве пророков показывает, что сообщения о них нужны Ибн Кутайбе исключительно для выстраивания общей хронологии доисламской истории — не случайно вслед за главкой о количестве пророков следует раздел о проблеме хронологии как таковой.

Одновременно видно, какие персоналии интересуют Ибн Кутайбу в наибольшей степени — это Адам, Нух, Ибрахим и Исхак — совокупно им уделена практически треть всех *кисас ал-анбийя*.

Гораздо меньшую известность, чем *Китаб ал-Ма'ариф* получила примерно тогда же написанная *Китаб ал-ахбар ат-тивал* ад-Динавари, об авторе которой мы практически ничего не знаем. Несмотря на то что сочинение было известно потомкам, ад-Динавари никогда не называли историком, может быть, потому, что, как считает Ф. Розенталь, желая написать литературное произведение, он опускал иснады и вольно обращался с выбором источников. А может, дело в том, что он больше прославился другими трудами, по крайней мере, почти столь же вольное отношение к традиционным методам объективизации исследования не помешало считаться историком ал-Йа'куби (см. далее).

Сама структура труда ад-Динавари создает некоторые трудности для вычисления того объема, который занимает в ней история пророков. Автор включил в свое сочинение синхронизированное изложение библейской, персидской и йеменской истории, затем, практически обойдя стороной Мухаммада, перешел к истории раннего ислама, в которой основное внимание уделял событиям, происходившим на персидской территории, а в конце кратко изложил правления халифов, располагая информацию по принципу династийной хроники. В первых же частях сочинения, посвященных доисламской истории, текст никак не рубрицируется.

В целом внимание автора сосредоточено на иранской и (в меньшей степени) на арабской истории, обращение же к *кисас ал-анбийя*, кажется, ему необходимо главным образом для выстраивания общей канвы повествования вокруг фигур пророков и их генеалогий, позволяющих вводить в текст рассказы о все новых царях и странах.

В отличие от Ибн Кутайбы ад-Динавари избегает прямых цитат из Торы, а приводящиеся им сообщения вполне универсальны как для иудео-христианской, так и для исламской традиции⁵⁵.

⁵⁵ *Ад-Динавари*. Абу Ханифа Ахмад бин Дауд. *Китаб ахбар ат-тивал*. Лейден: Матби'а Бриль, 1888.

Наконец, *Kitab at-ta'riх* ал-Йа'куби. Из всех трех означенных хроник — эта не только самая большая по объему (более 1100 страниц), но и наиболее проработанная в методологическом отношении. Сочинение начинается с рассказа о первородном грехе⁵⁶, который приводится в соответствии с христианской традицией. После этого автор говорит о пророках — Нухе, Ибрахиме, Мусе, Да'уде, Сулаймане, о семитских посланниках Аллаха, чьи имена, по мнению Д. Сурделя, были заимствованы из сирийского апокрифа «Пещера сокровищ», переведенного на арабский язык в VIII в.⁵⁷ и, наконец, об 'Исе, жизнь и деяния которого (разумеется, за исключением распятия) описываются с опорой на текст Евангелий.

Следующая часть работы посвящена истории разных народов: сирийцев, вавилонян и индийцев, греков, римлян и византийцев, персов, китайцев и египтян, берберов, йеменцев, арабов в доисламскую пору и народов, живших на территориях Сирии и Асуана. Любопытно, что, в отличие, например, от ат-Табари или ал-Мас'уди, не говоря уж о Ибн Кутайбе или ад-Динавари, автор здесь следует довольно строгой схеме: для каждого народа он приводит список правителей, рассказывает о его религии и технических достижениях. Автор пытается связать историю отдельных народов с историей пророков. Показательны как параллелизм изложения, так и стремление осветить наиболее значимые достижения каждого из описываемых народов — в конечном счете, создается впечатление, что, согласно авторской концепции, доисламская история представляла собой совокупность историй развития разных народов, каждому из которых суждено внести свою лепту в цивилизацию ислама. В изложении историй разных народов автор демонстрирует, что самый интересный аспект общественного развития для него — культура. Так, например, говоря о календарях римлян и персов, он обращается к астрономии, а при рассказе об арабах отдельные разделы посвящает хакимам и поэтам⁵⁸, также он прилагает списки ученых (в первую очередь, факихов) к правлениям различных халифов, в особенности до ал-Ма'муна.

Что касается разделов, посвященных доисламской истории, то в целом они занимают около трети всей хроники, однако известиям о пророках посвящено не более 6% сочинения. Интересно, что

⁵⁶ *Ал-Йа'куби*. Та'рих. Т. I—II. Бейрут, [б. г.]. Вероятно, в работе было еще и предисловие, однако оно не сохранилось.

⁵⁷ Sourdel D. Les civilisations passées vues par deux historiens musulmans // *Revue des études islamiques*. Vol. LV—LVII. P., 1987—1989. P. 312.

⁵⁸ *Ал-Йа'куби*. Указ. соч. Т. 1. С. 299—300, 304—313.

не только сам список упоминаемых персоналий у ал-Йа'куби несколько отличается от списка Ибн Кутайбы (не говоря уж о лапидарном ад-Динавари), но и наибольший интерес у него вызывают совершенно иные герои. Так, 4,5% всего произведения он посвящает рождению Исма'ила, которое помещает (sic!) не в *кисас ал-анбийа*, а в раздел, посвященный происхождению арабов. Он уделяет некоторое внимание Нуху и Ибрахиму (прибл. по 0,3%), гораздо меньшее внимание — Адаму (0,2%) и Исхаку (0,15%), зато Ибрахиму — 0,4%, Мусе 0,7%, Дауду — 0,48, Сулайману 0,4%, Исе — 1,1%.

При том, что основная функция сообщений о пророках в тексте ал-Йа'куби, по всей видимости, ровно такая же, как у Ибн Кутайбы и ад-Динавари — функция «собирания» прошлого в единый хронологический ряд, перенос акцентов обращает на себя внимание. Вероятнее всего, он связан с принципиально иной идеологией сочинения ал-Йа'куби, отличающей его как от суннитской истории Ибн Кутайбы, так и от ираноориентированного творения ад-Динавари. Шиит ал-Йа'куби не составляет сборник известий или сообщений, как его предшественники, а пишет хронику (*ta'rix* — хронология в начальном значении), пытаясь связать воедино рассыпанный ранее мир. Главным способом связывания для него остается генеалогия — отсюда столь большое внимание к описанию рождения Исма'ила, позволяющему включить арабское прошлое в глобальный контекст истории Творения. Шиитское же мировоззрение автора заставляет его с особым тщанием описать историю Мусы и 'Исы.

Обращает на себя внимание и отношение историка к источникам. В первой части своего труда ал-Йа'куби всегда, как только может, старается пользоваться первоисточниками (включая Тору и Евангелия), причем относится к ним критически: так, он показывает, что большинство сведений об истории персов носит легендарный, неправдоподобный характер⁵⁹. Говоря об исламской истории, он подчеркивает, что основывает работу на источниках, которые «уже передавались прошлыми авторитетными учеными, передатчиками преданий (*ruvat*), биографами, *ахбарийун* и хронологами», и что он обнаружил, что «они не сходятся в хадисах и ахбар и в датировках»⁶⁰. В результате, историк пытается найти компромиссы между разнящимися данными⁶¹.

⁵⁹ «Персы приписывают своим царям многие деяния, подобные которым не совершались ранее...» — *Ал-Йа'куби*. Указ. соч. Т. 1. С. 158.

⁶⁰ *Ал-Йа'куби*. Указ. соч. Т. 2. С. 5.

⁶¹ Там же. См. также: *ad-Duri*. Op. cit. P. 65.

В целом же, если сравнить то, каким образом описываются деяния пророков в рассматриваемых источниках, с иудео-христианской традицией, то бросается в глаза принципиальное различие в отношении к материалу. В самом деле, библейское повествование целиком и полностью сюжетно — это всегда, в первую очередь, *narratio* — рассказ о некоторых событиях, героями которого становятся те или иные персоналии. Однако для мусульманских хронистов рассказ сам по себе ничего не значит — он им неинтересен, их внимание целиком и полностью сосредоточено на герое, на самом пророке, статичная фигура которого становится для них той константой, вокруг которой только и может собираться история. Соответственно, главным для историков становится каждый раз не рассказ о деяниях того или иного пророка, но рассказ о нем самом — о его предках и потомках, о продолжительности его жизни, о его словах, сказанных в той или иной ситуации, о тех или иных его деяниях.

Эта сосредоточенность на персоналиях (в ущерб сюжетности), как мне представляется, есть следствие двух причин. Во-первых, арабской генеалогической традиции (отчасти аналогичной той, что мы обнаруживаем и в самом библейском тексте), которая заставляла выстраивать прошлое не вокруг тех или иных значимых событий, но вокруг тех или иных героев. А во-вторых, той описанной выше парадигмы исторического видения, которая была предложена Мухаммадом и которая превращала пророческую миссию (всегда развивавшуюся по одной и той же схеме) в основной элемент прошлого, в ту самую константу.

Выводы

Суммируя вышесказанное, можно сделать заключение, что иудео-христианская традиция широко использовалась в ранней арабо-мусульманской исторической мысли и оказала на нее глубокое влияние, что обнаруживается как в собственно историописании, так и в историко-политическом дискурсе, в особенности, времен Марванидов.

В рамках последнего обращение к иудео-христианской традиции было мотивировано необходимостью «собираания» халифата и легитимизации власти халифа (власти Отца), выстраивания определенной системы управления, формирования универсальной идентичности, которая бы могла, объединяя элиты завоевателей и завоеванных, позволить и тем, и другим сохранить собственную самость. Основу для всего этого, как представлялось, давала именно исламски переосмысленная иудео-христианская историческая традиция.

Уменьшение ее политической роли в эпоху ранних Аббасидов объясняется, главным образом, смещением центров политической жизни на Восток и переосмыслением исторических оснований власти халифа, которые стали рассматриваться исключительно в рамках специфической исламской мысли.

Одновременно с этим обнаруживается влияние иудео-христианской традиции на собственно арабо-мусульманское историописание, причем влияние это прослеживается как на уровне форм исторического повествования, так и на уровне его содержания.

На уровне форм, главным образом, речь идет о формировании жанра сиры, наследовавшего позднеэллинистическому *biōi* и получившему развитие как раз в эпоху поздних Омейядов.

На уровне содержания прослеживается ее воздействие как на локальное историописание, так и на всемирно-историческую хронику.

В локальном историописании (жанр *фада'ил*) восприятие местных исторических преданий (напр., в Египте) позволило сформировать местные идентичности и, посредством генеалогий, связать воедино прошлое арабов и коренного населения (напр. коптов или южных аравитян).

Во всемирноисторической хронистике жанр *кисас ал-анбийя* стал системообразующим элементом описания доисламской истории человечества, что, в конечном счете, создало основы для формирования общей ближневосточной идентичности.

Наконец, если рассматривать проблематику исследования через призму антиномии рассыпанного и собранного, то в рамках всемирноисторической хронистики именно иудео-христианская традиция создавала тот необходимый для исламской парадигмы исторического видения базовый элемент, который и позволял собрать воедино изначально рассыпанное прошлое.

«ЖИТИЯ ЗНАТНЫХ ДАМАСКИНЦЕВ» АШ-ШАТТИ — ТРАДИЦИОННЫЙ БИОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК, СОСТАВЛЕННЫЙ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ ДВАДЦАТОГО ВЕКА*

(Д. В. Миккульский)

Во второй половине августа 2011 г. мне довелось побывать в Дамаске. Вопреки моим собственным ожиданиям, равно как и ожиданиям большинства коллег, с которыми мне выпала на долю та поездка, обстановка в сирийской столице тогда оказалась еще совершенно нормальной. Одним из проявлений обыкновенности происходившего вокруг была обильная книжная торговля, которой Дамаск славится истинно. Среди предлагавшихся книгопродавцами сочинений мое внимание привлекло одно, не только сугубо сирийское, но и истинно дамасское, — *А'йан Димашк фи-л-карн ас-салиса 'ашар ва нисф ал-карн ар-раби 'а 'ашар мин ал-хиджра*¹. Приобретя это сочинение и полистав его, я обнаружил, что оно включает в себя биографии видных мужей, живших с 1786/87 г. по христианскому летоисчислению до 1931/32 г. по христианскому летоисчислению, а напечатано было совсем недавно, в 1994 г., дамаским издательским домом *Дар ал-баша 'ир*. Имеющееся у меня издание обнимает 465 страниц, текст на которых напечатан на основе компьютерной верстки, как это принято в большинстве современных изданий практически всех стран мира.

Позже, ознакомившись с предисловием, которое написал некто *устаз* 'Изз ад-Дин ал-Бадави ан-Наджжар, я узнал, что в приобретенной мною книге под одним переплетом собраны два биографических сочинения, принадлежащих шейху Мухаммеду Джамилу аш-Шатти (1882—1959), видному дамаскому факиху, выходцу из знатной семьи, искони проживающей в Дамаске, в квартале ал-Камариййа (локализо-

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 13-03-00414.

¹ А'йан Димашк фи-л-карн ас-салиса'ашар ва нисф ал-карн ар-раби'а'ашар. Мин 1201—1350 х. Та'лиф ал-'аллама аш-шайх Мухаммад Джамил аш-Шатти рахимах Аллах. Дамаск. Дар ал-баша'ир, 1414 х — 1994 м. (далее АД).

вать этот квартал мне пока не удалось). Тамошняя главная улица уже много десятилетий называется в честь семейства аш-Шатти.

Как отмечает автор предисловия, шейх Мухаммад Джамил аш-Шатти с юных лет стал предаваться литературному творчеству. Достаточно сказать, что уже в возрасте двадцати двух лет он опубликовал свой первый стихотворный сборник (*диван аш-ши 'р*). Однако еще ранее автор рассматриваемого сочинения увлекся биографическим жанром. По всей видимости, не только потому, что любил литературу, но и потому, что любил историю родного города, воплощавшуюся для него в житиях видных своих сограждан. Интересно, что первое биографическое сочинение аш-Шатти было составлено им в семнадцатилетнем возрасте и посвящено истории ближайших соседей его собственной семьи, также старинному дамасскому дому (усадьбы обоих семейств соседствуют), ал-Фарфур. Сочинение это носит название *ад-Дийа' ал-мауфур фи тараджим бани-л-фарфур*. Несколько десятков лет оно существовало в ограниченном количестве рукописей, а впоследствии, уже после кончины Мухаммада Джамила аш-Шатти, было опубликовано тогдашним главой семейства ал-Фарфур, шейхом Мухаммадом Салихом. Интересно, что шейх Мухаммад Салих ал-Фарфур, в свою очередь, составил историю семейства аш-Шатти².

Что же до шейха Мухаммада Джамила аш-Шатти, то в зрелые свои годы он занимал пост ханбалитского муфтия Дамаска, служил имамом в знаменитой Мечети Омейядов и отправлял должность хатиба в расположенном по соседству с Мечетью Омейядов медресе ал-Бадира'ийа. После его кончины школа, расположенная в родном квартале шейха аш-Шатти, была названа его именем³.

Материалы же для главного своего биографического сочинения Мухаммад Джамил аш-Шатти стал собирать в возрасте двадцати трех лет. Первоначально он предполагал включить в этот труд жизнеописание всех выдающихся людей тринадцатого века хиджры, где бы они ни родились и ни жили. Им было собрано более тысячи биографий. Однако впоследствии решил сузить задачу и ограничиться житиями лишь видных дамаскинцев. Таким образом, шейх аш-Шатти следовал примеру крупнейшего дамасского историка Абу-л-Касима 'Али б. ал-Хасана Ибн 'Асакира (ум. 1176 г.)⁴. При отборе жизнеописаний шейх аш-Шатти

² Мукаддимат ат-таб'а ас-салиса би калам ал-устаза 'Изз ад-Дин ал-Бадави ан-Наджжар // АД. С. дал — ха'.

³ Там же. С. ха'.

⁴ Абу-л-Касим 'Али б. Абу Мухаммад ал-Хасан Ибн 'Асакир — крупнейший дамасский историк, автор-составитель ряда сочинений, важнейшим из которых

отдавал предпочтение житиям не своих непосредственных современников, но биографиям мужей предшествующего поколения. Собирая материалы о своих героях, если так можно выразиться, шейх аш-Шатти обращался с посланиями к их родственникам, от коих и получал биографические материалы. После он переделывал эти сообщения, сохраняя имена тех, от кого их получил; особо отмечал, если делал какие-либо сокращения. Интересно, что порой подобные сокращенные пассажи составлялись рифмованной прозой (*садж*⁵). По мнению автора предисловия, устаза 'Изз ад-Дина ал-Бадави ан-Наджжара, такой способ составления сочинения был одним из проявлений исконности (традиционности, *асала*) в манере работы автора-составителя. Другим весьма хорошо известным в арабской историографии традиционным методом сбора материала были устные расспросы лиц, знакомых с «героем» того или иного жития, в том числе и его родственников⁵.

Сам шейх аш-Шатти в предисловии, предпосланном главному из его биографических сочинений, подчеркивает и традиционный характер своего труда, и его связь с сочинениями дамаских историков-предшественников. Мотивом, побудившим его к осуществлению своего собственного биографического сборника, он называет любовь к родным местам, характерную для сынов рода человеческого. Жизнеописания, подчеркивает аш-Шатти, составлялись им в соответствии с исконно устоявшимися основами. После же, на завершающем этапе работы, биографии были переписаны набело⁶.

В собрание, по свидетельству самого автора, было включено около трехсот биографий знаменитых улемов, адибов, эмиров и именитых мужей (*ал-а'йан*). Большинство их являются уроженцами Дамаска, Каира, Наблуса (Набулуса) и Хомса (Химса). Мало среди «героев» житий, собранных аш-Шатти, как он отмечает, уроженцев Йемена, Хиджаза, Ирака, Халаба, Хамы и Восточного Триполи. Думается, что подобная «география» свидетельствует о том, что духовная элита Дамаска в указанный период формировалась, помимо собственных уроженцев, лицами, происходившими из довольно ограниченного круга городов арабского мира⁷.

является многотомная *Ta'riх madinat Димашик* («История города Дамаска»). Происходил из влиятельного в XI—XIII вв. в Дамаске семейства Бану 'Асакир, из которого вышли многие видные шафийитские улемы. Ibn 'Asakir // Encyclopaedia of Islam. Leiden: E. J. Brill. CD ROM Edition.

⁵ Мукаддимат ат-таб'а ас-салса би калам ал-устаза 'Изз ад-Дин ал-Бадави ан-Наджжар // АД. С. ха'— вав.

⁶ [Предисловие автора] // АД. С. 10.

⁷ Там же. С. 11.

Труд, о котором идет речь, носит название *Рауд ал-башар фи ай 'ан Димашик фи-л-карн ас-салиса 'ашар*. Жития расположены здесь в алфавитном порядке их личных имен. Сочинение было впервые опубликовано при жизни автора в 1948 г. Оно-то и составляет первую часть приобретенного мною издания⁸.

Вторая же его часть представляет собой другое биографическое сочинение аш-Шагги, называемое *Хилйат ал-башар фи а 'йан Димашик ли-н-нисф ал-аввал ли-л-карн ар-раби 'а 'ашар*⁹. Название, возможно, дано не самим автором, а редакторами. Сочинение охватывает временной промежуток с 1883—1884 по 1931—1932 гг. В этом труде жития располагаются в соответствии с годами смерти «героев» жизнеописаний — приводится некий год по хиджре и упоминаются скончавшиеся на его протяжении мужи.

Таким образом, перед нами два весьма тесно связанных между собою сочинения, которые составлялись в Новейшее время, когда уже сложились основные жанры современной арабской литературы, однако написанные в соответствии с исконными, то есть средневековыми, традициями арабского сочинительства.

В связи этим мне представилось весьма интересным рассмотреть, какова же структура включенных в рассматриваемое издание житий, то есть выяснить, о чем и каким образом автор-составитель пишет в биографиях своих «героев».

Для решения этой задачи я наугад отобрал из *Рауд ал-башар...* (поскольку это главнейшее из двух биографических сочинений шейха аш-Шагги) десять жизнеописаний:

1. Ибрахим ар-Рухайбани (1728/28—1818/19) — объем 18,5 строки¹⁰;
2. Булбул ал-Ва'из (ум. 1845) — объем 4,0 строки¹¹;
3. Хамид ан-Набулуси (1730/31—1779/80) — объем 19,0 строк¹²;
4. Хасан-афанди ал-Устувани (ум. 1821/22) — объем 30,5 строки¹³;
5. Рушди-паша аш-Ширвани (ум. 1874/75) — объем 21,5 строки¹⁴;
6. Хамза-афанди ал-'Аджалани (ум. 1813) — объем 9,5 строки¹⁵;

⁸ АД. С. 10—302.

⁹ Там же. С. 303—432.

¹⁰ Там же. С. 13.

¹¹ Там же. С. 74.

¹² Там же. С. 78—79.

¹³ Там же. С. 86—87.

¹⁴ Там же. С. 125—126.

¹⁵ Там же. С. 96.

7. Салих-афанди ал-Устувани (1804/5—1877/78) — объем 7,5 строки¹⁶;
8. ‘Омар-афанди ал-Малики (1812/13—1879/80) — объем 5,0 строк¹⁷;
9. Ганнам ан-Наджи (ум. 1821/22) — объем в 18,5 строки¹⁸;
10. Мухаммад ал-Джаухадар (ум. 1879/80) — объем 14,5 строки¹⁹;

Проведенный анализ показал, что информация, содержащаяся в жизнеописаниях, сгруппирована в соответствии с рядом содержательно-тематических рубрик, повторяющихся во всех или же некоторых из этих жизнеописаний.

В десяти отобранных житиях мною было выделено семнадцать рубрик:

- I. Ссылка на источник жития;
- II. Представление «героя» жития, то есть его полное мусульманское имя и титулатура;
- III. Информация о рождении «героя» жития;
- IV. Сведения об отце «героя» жития;
- V. Сведения об образовании «героя» жития;
- VI. Характеристика нравственных качеств «героя» жития;
- VII. Жизненные итоги, обретенные «героем» биографии;
- VIII. Некоторые обстоятельства, связанные с жизнью «героя» биографии (женитьба, смерть близких);
- IX. Путешествия, предпринятые «героем» жития;
- X. Ремесла, которыми владел «герой» жития и связанный с ними образ жизни;
- XI. Должности, которые занимал «герой» жития;
- XII. Преподавательская деятельность «героя» жития;
- XIII. Сочинения «героя» жития и его стихи;
- XIV. Сведения о кончине «героя» жития;
- XV. Место погребения «героя» жития;
- XVI. Стихи и другие тексты, посвященные «герою» жития;
- XVII. Авторские ремарки.

Представление о характере этих рубрик дает Таблица 1, а в Таблице 2 более четко показана частотность употребления рубрик в исследуемых биографиях АД.

¹⁶ АД. С. 145.

¹⁷ Там же. С. 220.

¹⁸ Там же. С. 223—224.

¹⁹ Там же. С. 240.

Таблица 1. Содержание рубрик, составляющих жизнеописание АД

№ Жития	Название рубрики	№ рубрики	«герой» жития	страницы	Содержание
1	Ссылка на источник жития	I	ар-Рухайбани	13	Сказал <i>ал-устаз</i> ал-Байтар в «Истории» своей...
2	Ссылка на источник жития	I	Булбул ал-Ва'из	74	Поместил жизнеописание его в «Истории» своей ученый ал-Байтар...
3	Ссылка на источник	I	Халид ан-Набулуси	78	Поместил жизнеописание его господин (<i>ас-саййид</i>) Камал ад-Дин ал-Газзи в <i>Табакат ал-ханабила</i> (Разряды (Поколения) ханбалитов), которые были составлены как добавление (<i>зайл</i>) к <i>Табакат</i> ал-'Алими...
8	Ссылка на источник	I	'Омар ал-Малики	220	Сообщил на об [обстоятельствах жития его] сын его добродетельный Мустафа-афанди...
9	Ссылка на источник	I	Ганнам ан-Наджди	223	Составил жизнеописание его <i>ал-устаз</i> дядя Мурад-афанди, [поместив его] в черновой вариант <i>Табакат ал-ханабила</i> . Сказал он ...
10	Ссылка на источник	I	Мухаммад ал-Джаухари	240	Составил житие его ал-Байтар, [включив в это житие] примерно то же, что было приведено выше.
1	Представление «героя» жития	II	Ибрахим ар-Рухайбани	13	Он — Ибрахим б. Мустафа Абу-с-Салах ар-Рухайбани, потом — ал-Харрани, потом — ад-Димашики аш-Шафи'и, хатиб, имам и мударрис в соборной мечети ад-Дикак на площади ал-Хаса в Дамаске.
2	Представление «героя» жития	II	Булбул ал-Ва'из	74	Это шейх Булбул-афанди, сын шейха 'Ашира-афанди. ... Действенный ученый, совершенный праведник, исполненный смирения, словно обретший способность поклоняться Божеству по природе [своей]. Являл он в проповедях своих такой подход, что действовало [это] на сердца [людики].

Продолжение таблицы 1					
№ Жития	Название рубрики	№ рубрики	«герой» жития	страницы	Содержание
3	Представление «героя» жития	II	Хамид ан-Набулуси	78	Это Хамид б. Мустафа б. ‘Абд ал-Хакк, по происхождению из ал-Лудда ²⁰ , прославленный в Набулусе (Набулусе) ²¹ , родившийся и умерший в Дамаске. [Он] — шейх праведный, благословенный, богобоязненный... ...Был он праведным мужем, с сиятельной сединой, ясным ликом, радостным. Любили его люди. Пребывал таковым до кончины.
4	Представление «героя» жития	II	Хасан ал-Устувани	86	Он — Хасан б. Ахмад б. ‘Абд ар-Рахман ал-Устувани ал-Ханафи ад-Димашки ... совершенный, праведный, превосходный <i>адиб</i> , искусный стихотворец.
5	Представление «героя» жития	II	Рушди-паша аш-Ширвани	125	Мухаммад Рушди б. Исма‘ил аш-Ширвани ат-Дагистани... Вали Дамаска Сирийского и один из виднейших улемов.
6	Представление «героя» жития	II	Хамза ал-‘Аджалани	96	<i>Ас-саййид</i> Хамза б. <i>ас-саййид</i> ‘Али б. <i>ас-саййид</i> Исма‘ил б. <i>ас-саййид</i> Хасан б. <i>ас-саййид</i> Хамза б. <i>ас-саййид</i> Хасан, известный, подобно предкам его, как ал-‘Аджалани; ал-Хусайни ал-Ханафи ад-Димашки Благородный <i>саййид</i> , родовитый и знатный, праведный улем, единственный в своем роде, главенствующий отважный старейшина (<i>садр</i>).
7	Представление «героя» жития	II	Салих ал-Устувани	145	Шейх, проживший много лет, улем, факих, благочестивый, совершенный, богобоязненный, праведный... Салих б. Са‘ид б. ‘Али, известный, подобной предкам его, как ал-Устувани ад-Димашки ал-Ханафи.

8	Представление «героя» жития	II	‘Омар ал-Малики	220	И вот, он — ‘Омар б. Ибрахим ал-Ханафи ад-Димашки, знаменитый как ал-Малики ... искусный улем, знаток хадисов, факих ..., уникальный грамматист.
9	Представление «героя» жития	II	Ганнам ан-Наджи	223	Это шейх Ганнам б. Мухаммад б. Ганнам аз-Зубайри по происхождению, ан-Наджи по рождению, ад-Димашки жительство. Глубокий улем, совершенный праведник, знаток хадисов, факих, знаток наследственного права, знаток арифметики.
10	Представление «героя» жития	II	Мухаммад ал-Джаухада-ри	240	... шейх, имам, великий ученый-исследователь, знаток хадисов, факих, грамматист; один из сирийских шейхов, что принес пользу как избранным (<i>ал-хасса</i>), так и простонародью. Он — Мухаммад б. Сулайман ал-Ханафи ад-Димашки, знаменитый как ал-Джаухадар.
1	Информация о рождении «героя» жития	III	Ибрахим ар-Рухайбани	13	Родился в 1140 (1727/28) году.
3	Информация о рождении «героя» жития	III	Хамид ан-Набулуси	78	Он сам рассказал мне, что родился в Дамаске в 1143 (1730/31) году и вырос здесь.
4	Информация о рождении «героя» жития	III	Хасан ал-Устувани	86	Родился в Дамаске на лоне родителя своего.

²⁰ Ал-Лудд (Лудд) — арабское название древнего палестинского города Лидда. *Sharon M. Ludd* // EI. CD ROM Edition.

²¹ Набулус (Наблус) — древний город в Палестине. *Buhl F.* [*Bosworth C. E.*], *Nabulus* // EI/ CD ROM Edition.

Продолжение таблицы 1					
№ Жития	Название рубрики	№ рубрики	«герой» жития	страницы	Содержание
5	Информация о рождении «героя» жития	III	Рушди-паша аш-Ширвани	125	Родился [муж], чье жизнеописание приводится, в колыбели добродетели и совершенства; перемещался он по созвездиям возвышенных и счастливых обстоятельств.
6	Информация о рождении «героя» жития	III	Хамза ал-‘Аджалани	96	Родился в доме отца своего, доме славы и главенства.
7	Информация о рождении «героя» жития	III	Салих ал-Устувани	145	Родился в Дамаске в 1219 (1805/05) году.
8	Информация о рождении «героя» жития	III	‘Омар ал-Малики	220	Родился в Дамаске в 1227 (1812/13) году.
10	Информация о рождении «героя» жития	III	Мухаммад ал-Джаухада-ри	240	Родился в Дамаске и вырос там.
5	Сведения об отце «героя» жития	IV	Рушди-паша	125	Был отец его из мужей науки и <i>пути (ат-тарика)</i> в Амасйе ²² . Над могилой его — мавзолей и мечеть. Умер в 1275 (1858/59) году.
6	Сведения об отце «героя» жития	IV	Хамза ал-‘Аджалани	96	Отец его, ‘Али-афанди, был в Дамаске <i>накиб ал-ашраф</i> ²³ и одним из старейшин этого города. Скончался в 1183 (1769/70) году.
8	Сведения об отце «героя» жития	IV	‘Омар ал-Малики	220	Родитель его, Ибрахим-афанди, был из известных праведников. Скончался он после 1250 (1834/35) года.

1	Сведения об образовании «героя» жития	V	Ибрахим ар-Рухайбни	13	Учился у великий улемов в Дамаске. <i>Поездка в Дамаск и обучение в ал-Азхаре. Перечисление наставников.</i>
3	Сведения об образовании «героя» жития	V	Хамид ан-Набулуси	78	Обучался читать Коран. Изучал фикх. <i>Перечисление наставников, у которых учился и тому, и другому.</i>
4	Сведения об образовании «героя» жития	V	Хасан ал-Устувани	86	Учился (дословно: «брал») у ученых мужей века своего.
6	Сведения об образовании «героя» жития	V	Хамза ал-‘Аджалани	96	Стал [муж], чье житие приводится, жития учиться. Читал он с [голоса] некоторых дамасских улемов и шейхов.
7	Сведения об образовании «героя» жития	V	Салих ал-Устувани	145	Учился у дамасских улемов. <i>Перечисление учителей.</i>
8	Сведения об образовании «героя» жития	V	‘Омар ал-Малики	220	Устремился [муж], чье житие к знанию. Учился у сообщества видных ученых (<i>судур</i>) Дамаска.
9	Сведения об образовании «героя» жития	V	Ганнам ан-Наджи	283	<i>Перечисление лиц, у которых учился «герой» жития.</i>
10	Сведения об образовании «героя» жития	V	Мухаммад ал-Джаухадар	240	<i>Перечисление дамасских улемов, у которых учился «герой» жития.</i>

²² Ама́йя (Ама́сья) — древний город в Северной Анатолии, ныне — административный центр одноименного вилайета. Taeschner Fr. Amasya // Encyclopaedia of Islam (далее — EI). CD ROM Edition.

²³ *Накиб ал-ашраф* («смотритель [над] благородными») — должность, возникшая при Аббасидах; попечитель и судья, ведавший делами лиц, считавшимися потомками пророка Мухаммада. Havemann A. Nakib al-ashraf // EI. CD ROM Edition.

Продолжение таблицы 1					
№ Жития	Название рубрики	№ рубрики	«герой» жития	страницы	Содержание
1	Характеристика нравственных качеств «героя» жития	VI	Ибрахим ар-Рухайбани	13	Был склонен к уединению, богомолен. В конце жизни обуял его <i>ал-джазб</i> ²⁴ .
3	Характеристика нравственных качеств «героя» жития	VI	Хамид ан-Набулуси	49	Ел он приобретенное рукой своей.
5	Жизненные итоги, обретенные «героем» биографии	VII	Рушди-паша	126	В итоге же был он из виднейших вазиров и благочестивых улемов; знатоком многих наук и словесных искусств (<i>адаб</i>), редкостным [мужем] времени своего, наивысшим среди ровесников своих. Да покроет его Аллах милостью и благосклонностью своими.
6	Жизненные итоги, обретенные «героем» биографии	VII	Хамза ал-‘Аджалани	96	Стало дело великим, а доля — благородной; присоединился он к старшинам, с которыми считаются.
8	Жизненные итоги, обретенные «героем» биографии	VII	‘Омар ал-Малики	220	Приобрела судьба его благородный характер, и луна его воссияла. Сделался он [одним] из видных дамасских праведников и тамошних уважаемых, знаменитых мужей.

10	Жизненные итоги, обретенные «героем» биографии	VII	Мухаммад ал-Джаухада-ри	240	Достиг значительных итогов в фикхе, изучении хадисов, грамматике и прочем. Преуспел он во всех отраслях знания.
3	Некоторые обстоятельства, связанные с жизнью «героя» (женитьба, смерть близких)	VIII	Хамид ан-Набулуси	79	Потом женился на дочери шейха нашего ал-Бадра ал-Марджани, постоянно пребывал при нем и служил некоторое время тарикату <i>ал-халватиййа</i> ²⁵ .
7	Некоторые обстоятельства, связанные с жизнью «героя» (женитьба, смерть близких)	VIII	Салих ал-Устувани	145	Незадолго до кончины своей поражен он был [смертью] благочестивого сына своего, Рагиба-афанди, о житии которого говорилось выше, и явил он терпение.
4	Путешествия, предпринятые «героем» жития	IX	Хасан ал-Устувани	86	Когда совершил <i>ал-маула</i> Халил-афанди ал-Муради, муфтий Дамаска, в 1205 (1790/91) году путешествие в Халаб, сопровождал его [муж], чье жизнеописание приводится наравне с другими. Было оказано им великое уважение от муфтия Халаба Хасана-афанди ал-Кавакиби и прочих улемов и знатных мужей.

²⁴ *Ал-Джазб* (дословно, «привлечение») — исходящая от Божества пассивная форма избранничества в суфизме. *Хисматуллин А. А.* Суфизм. СПб.: Азбука-классика: Петербургское востоковедение, 2008. С. 125.

²⁵ *Ал-Халватиййа (хаватиййа)* — суфийское братство, сложившееся в XIV в. В Иране. *De Jong F. Khalwatiyya // EI CD ROM Edition.*

Продолжение таблицы 1					
№ Жития	Название рубрики	№ рубрики	«герой» жития	страницы	Содержание
3	Ремесла, которыми владел «герой» биографии и связанный с ними образ жизни.	X	Хамид ан-Набулуси	78—79	Освоил он переплетное ремесло.
2	Должности, которые занимал «герой» жития.	XI	Булбул ал-Ва'из	74	Проповедник (<i>ал-ва'из</i>) в Мечети Омейядов в Дамаске.
3	Должности, которые занимал «герой» жития.	XI	Хамид ан-Набулуси	78;79	<p>... шейх Поварской молельни (<i>ас-Саджжада ат-Таббахиййа</i>) в Дамаске, после шейха нашего ал-Бадр Хасана б. Мухаммада ал-Марджани, известного как ат-Таббах (Повар).</p> <p>В пятницу, в джумада ас-санйя 1193 года (июнь—июль 1779), позвал шейх Бадр ал-Марджани <i>шайх ал-ислама</i> отца моего и сообщество дамасских улемов в свою западную <i>худжеру ханаки</i> ас-Самисатиййа и устроил после пятничной молитвы <i>халакат аз-зикр</i> — по их обычаю. Привел к присяге [мужа], чье житие приводится, поставил его своим <i>халифой</i> и взял присутствовавших в свидетели. Это было за год до смерти шейха ал-Бадр — он умер первого раджаб 1194 года (3 июля 1780), не оставив сыновей.</p>

5	Должности, которые занимал «герой» жития	XI	Рушди-паша	125—126	<p>Прибыл в Дамаск в 1276 (1859/60) году в качестве муфтия от Османского государства в связи со злополучным случаем с христианами²⁶, сопровождая смотрителя внешних дел, знаменитого Фу'ада-пашу²⁷ — тот был ему другом. Написал [Фу'ад-паша] в ал-Астану (Стамбул. — <i>Д. М.</i>) представление о Рушди-паше с прошением о его повышении. Не удовлетворил <i>шейх ал-ислам</i> прошения. Вернувшись в Стамбул, ходатайствовал [Фу'ад-паша] перед султаном²⁸. Была выказана высочайшая воля о назначении Рушди-паши <i>вали</i> Сирии, а также о пожаловании ему должности вазира. Много лет управлял Рушди-паша должность эту наилучшим образом. Возлюбили его все, в особенности улемы — осыпал он их многими милостями. Потом был он смещен с этой должности и уехал в ал-Астану. После ведал он несколькими государственными учреждениями. Затем пожалован был ему пост Великого Садра²⁹ Османского государства. Отправлял [Рушди-паша должность эту] подобающим образом — недолгое время. После пожалован он был <i>вали</i> ал-Хиджаза — также на недолгое время. Образовал в Мекке библиотеку, известную по его имени.</p>
---	--	----	------------	---------	--

²⁶ Имеется в виду погром христиан, произошедший в Дамаске в июле 1860 г. *Луцкий В. Б.* Новая история Арабских стран. 2-е изд. М.: Наука (глав. ред. вост. лит-ры), 1966. С. 119.

²⁷ Фу'ад-паша (1815—1869) — крупный османский государственный деятель; занимал посты министра иностранных дел и великого визиря (премьер-министра). *Davidson R. H.* Fu'ad Pasha // EI. CD ROM Edition.

²⁸ Скорее всего, имеется в виду османский султан 'Абд ал-Маджид (1839—1861).

²⁹ Великий Садр — титул великого визиря (премьер-министра) в Османском государстве. *Sadr* // EI. CD ROM Edition.

Продолжение таблицы 1					
№ Жития	Название рубрики	№ рубрики	«герой» жития	страницы	Содержание
6	Должности, которые занимал «герой» жития	XI	Хамза ал-‘Аджалани	96	Сделался он муфтием Дамаска после того, как в 1218 (1803/04) году Ахмад-паша ал-Джаззар ³⁰ убил [прежних] тамошних муфтиев ал-Муради и ал-Махасини.
10	Должности, которые занимал «герой» жития	XI	Мухаммад ал-Джаухадар	240	В 1278 (1861/62) году стал отправлять должность <i>ан-нийаба</i> ³¹ в Махаллат ал-Баб ал-Кубра в Дамаске. Продолжал преподавать. Некоторые уроки проводил в здании суда. Потом, в силу необходимости, был переведен в Махкамат ас-Сунанийя. В 1290 (1873/74) году муфтий Махмуд-афанди ал-Хамзави перевел [мужа], чье житие приводится, в Махкамат ал-Баб. Пребывал он там, занимаясь преподаванием и верша суд, пока не скончался.
7	Преподавательская деятельность «героя» жития	XII	Салих ал-Уствани	145	Училось у него сообщество [питомцев] и получило пользу от него.
9	Преподавательская деятельность «героя» жития	XII	Ганнам ан-Наджи	223	Получили от него ученики обильную пользу.
10	Преподавательская деятельность «героя» жития	XII	Мухаммад ал-Джаухадар	240	Посвятил себя преподаванию. Стали люди учиться у него — поколение за поколением. <i>Перечисление учеников «героя» жития.</i>

4	Сочинения «героя» жития и его стихи	XIII	Хасан ал-Уствани	86—87	Сочинял он стихи и прозу. Собрал диван стихов своих, в котором — великолепные образцы поэзии. И из стихов [мужа], чье житие приводится: <i>Цитирование стихов «героя» биографии: 5 стихотворных отрывков (2 байта; 2 байта; 4 байта; 4 байта; 9 байтов).</i>
8	Сочинения «героя» жития и его стихи	XIII	‘Омар ал-Малики	220	Сочинял он трактаты по <i>ал-фара’ид</i> ³² и по арифметике. Писал комментарии по грамматике и по тому подобному.
1	Сведения о кончине «героя» жития	XIV	Ибрахим ар-Рухайбани	14	Скончался он в пятницу 16 шаввала 1234 года (8 августа 1819).
2	Сведения о кончине «героя» жития	XIV	Булбул ал-Ва’из	74	Скончался он, да помилует его Аллах, 15 ал-мухаррама 1261 года (24 января 1845).
4	Сведения о кончине «героя» жития	XIV	Хасан ал-Устувани	87	Пребывал [муж], чье жизнеописание приводится, в положении своем и [произнося] речи свои, пока не преставился. Случилась кончина его в 1237 (1821/22) году, да помилует его Аллах.

³⁰ Имеется в виду знаменитый наместник Акки Ахмад ал-Джаззар-паша (ум. 1804). *Луцкий В. Б.* Новая история Арабских стран. 2-е изд. М.: Наука (глав. ред. вост. лит-ры), 1966. С. 30, 31, 39, 56, 58—62.

³¹ *Ан-Нийаба* — должность судебного представителя, заместителя судьи (*ал-кади*) в какой-либо местности. *Gibb H. A. R. Naib* // EI. CD ROM Edition.

³² *Ал-фара’ид* (мн. ч. от *ал-фарид*а — дословно, «обязательные доли») — в мусульманском праве определенные доли имущества, получаемые наследниками после смерти родственника. *Juynboll Th. W. Fara’id* // EI. CD ROM Edition.

Продолжение таблицы 1					
№ Жития	Название рубрики	№ рубрики	«герой» жития	страницы	Содержание
5	Сведения о кончине «героя» жития	XIV	Рушди-паша	126	Случилась кончина его в ат-Та'ифе в 1291 (1874/75) году.
6	Сведения о кончине «героя» жития	XIV	Хамза ал-Аджалани	96	Случилась кончина его в 1228 (1813) году.
7	Сведения о кончине «героя» жития	XIV	Салих ал-Устувани	145	Пребывал он в добром положении своем, пока [не] преставился в 1294 (1877/78) году.
8	Сведения о кончине «героя» жития	XIV	‘Омар ал-Малики	220	Была кончина его в ал-мухарраме 1297 (декабрь 1879 — январь 1880) года, да помилует его Аллах Всевышний.
9	Сведения о кончине «героя» жития	XIV	Ганнам ан-Наджи	223	Читал я в рукописи упомянутого деда [своего], что скончался он в субботу, 8 зу-л-ка‘да 1237 года (26 июля 1822).
10	Сведения о кончине «героя» жития	XIV	Мухаммад ал-Джаухадар	240	Случилась кончина его 5 шаввала 1297 года (10 сентября 1880), да помилует его Аллах.
1	Место погребения «героя» жития	XV	Ибрахим ар-Рухайбани	14	Похоронен на кладбище Баб Аллах, рядом с могилой шейха Таки ад-Дина ал-Хисни.
6	Место погребения «героя» жития	XV	Хамза ал-‘Аджалани	96	Похоронен в склепе предков своих, на [кладбище] ал-Баб ас-Сагир.

7	Место погребения «героя» жития	XV	Салих ал-Устувани	145	Был погребен он в ат-Турба аз-Захабийя.
9	Место погребения «героя» жития	XV	Ганнам ан-Наджи	223	Погребен был он на [кладбище] ал-Макбара аз-Захабийя в Мардж ад-Дахдах.
5	Стихи и другие тексты, посвященные «герою» жития	XVI	Рушди-паша	126	В одной из тетрадей деда моего шейха ‘Абд ас-Самада аш-Шатти видел я запись о том, что направил [дед мой Рушди-паше] грамоту, поздравляя его с назначением на должность <i>садра</i> . Там же [имеются] стихи [деда], датированные 1290 (1873/74) годом (<i>два байта</i>). Восхвалили [мужа], жизнеописание коего приводится, и иными [стихами].
9	Стихи и другие тексты, посвященные «герою» жития	XVI	Ганнам ан-Наджи	223 — 224	Оплакал его ученик его, упомянутый ас-Сафарини. [Вот] из нее речение его: <i>Три стихотворных отрывка: 2 байта; 3 байта; 2 байта.</i>
4	Авторские ремарки	XVII	Хасан ал-Устувани	87	Будет приведено в этой книге жизнеописание сына его ‘Абдаллаха-афанди и сообщества племянников его, если пожелает Аллах Всевышний.

Таблица 2. Распределение рубрик по исследуемым житиям памятника

№	Имя героя; объем жития в строках	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI	XVII	итого
1	Ибрахим ар-Рухайбани 18,5	+	+	+		+	+								+	+			7
2	Булбул ал-Ва'из; 4,0	+	+									+			+				4
3	Хамид ан-Набулуси; 19,0	+	+	+		+	+		+		+	+							8
4	Хасан-афанди ал-Устувани; 30,5		+	+		+				+				+	+			+	7
5	Рушди-баша аш-Ширвани; 21,5		+	+	+			+				+			+		+		7
6	Хамза-афанди ал-'Аджалани; 9,5		+	+	+	+		+				+			+	+			8
7	Салих-афанди ал-Устувани; 7,5		+	+		+			+				+		+	+			7
8	'Омар-афанди ал-Малики; 5,0	+	+	+	+	+		+						+	+				8
9	Ганнам ан-Наджи; 18,5	+	+			+							+		+	+	+		7
10	Мухаммад ал-Джаухадар; 14,5	+	+	+		+		+				+	+		+				8
	Итого	6	10	8	3	8	2	4	2	1	1	5	3	2	9	4	2	1	
	№№	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI	XVII	

Таблица 2 показывает следующее.

Большинство биографий (пять) состоит из семи рубрик (№ 1; 4; 5; 7; 9).

Из восьми рубрик состоят четыре жития (№ 3; 6; 8; 10).

И, наконец, одна биография состоит из четырех рубрик (№ 2).

Самой употребительной рубрикой оказалась рубрика II — (представление «героя» жития, то есть его полное мусульманское имя и титулатура). Она использована в обследованном корпусе биографий 10 раз.

Девять раз использована рубрика XIV (сведения о кончине «героя» жития).

Восемь раз употреблены рубрики III (информация о рождении «героя» жития) и V (сведения об образовании «героя» жития).

Шесть раз использована рубрика I (ссылка на источник жития).

Пять раз употребляется рубрика XI (должности, которые занимал «герой» жития).

По четыре раза встречаются рубрики VII (жизненные итоги, обретенные «героем» биографии) и XV (место погребения «героя» жития).

По три раза употреблены рубрики IV (сведения об отце «героя» жития) и XII (преподавательская деятельность героя жития).

По два раза встречаются рубрики VI (характеристика нравственных качеств «героя» жития), VIII (некоторые обстоятельства, связанные с жизнью «героя» биографии (женитьба, смерть близких) и XIII (сочинения «героя» жития и его стихи).

Наконец, по одному разу использованы рубрики IX (путешествия, предпринятые «героем» жития) и X (ремесла, которыми владел «герой» жития и связанный с ними образ жизни).

Вот из какой мозаики складываются биографии исследуемого памятника.

Часть 7

ПЕРЕВОДЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ТВОРЧЕСТВА АН-НИФФАРИЙ И СПОСОБЫ ОСМЫСЛЕНИЯ ЕГО ТЕКСТОВ*

(*Р. В. Псху*)

Не думаю, что хоть что-нибудь
было непереводаемо — ни, впрочем,
переводимо.

Ж. Деррида

Введение

На одной из конференции, посвященных исламской философии, мною был сделан доклад об одном малоизвестном и малоизученном трактате иракского суфия ан-Ниффарий (X в.), который был впервые исследован Полем Нвийа¹. Интерес к данному трактату был обусловлен тем, что, во-первых, он был сравнительно недавно обнаружен (что дает повод надеяться получить какие-либо сведения о личности автора), и, во-вторых, представляет собой довольно небольшое по объему и обладающее более или менее ясной структурой произведение. Последнее особенно ценно, так как, в отличие от двух наиболее прославленных и пространных произведений ан-Ниффарий (собранных и структурированных не им самим), данный трактат может быть «схвачен» в едином научном «рывке», не требующем длительного и рассеивающего периода предварительной работы по переводу.

Напомню, что основная проблема, связанная с изучением наследия Ниффарий, обусловлена отсутствием обычной для историка философии культурно-социальной информации об авторе, что могло бы

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ, проект номер 13-03-00414.

¹ *Псху Р. В.* Понимание ан-Ниффарий «взгляда» и «видения» в аспекте вопроса любви к Богу // Исламская философия и философское исламоведение: Перспективы развития / Под ред. А. В. Смирнова. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 112—120.

помочь вписать его в определенный исторический контекст. Об этом неоднократно говорилось, как говорилось и том, что в качестве объекта исследования в случае с Ниффарӣ мы имеем «чистый» текст. Но, как это часто бывает, «неприятность» таит в себе неожиданный подарок, и в данном случае этот подарок будет заключаться в сужении методологической базы самого исследователя: вместо обширного историко-философского методологического аппарата мы ограничены (и мы в этом не виноваты) филологическими методами работы с текстом². Другими словами, для научного исследования у нас есть только тексты Ниффарӣ, т. е. его язык, который только и можно изучать филологическими способами. Переход к обобщениям философского характера, если таковые и будут, заведомо будут связаны не с историко-философским материалом (история суфизма), а скорее с общеметодологическими принципами работы с иноязычными текстами в историко-философском ключе.

Таким образом, для исследования мы обладаем следующими источниками: арабский текст трактата³, его перевод на русский язык (см. приложение к данной статье) и две аналитические статьи по терминологическим особенностям этого произведения⁴.

Но прежде чем перейти к анализу текста, важно сказать то, что нашей целью, так сказать, осязаемым и видимым результатом, мы ставили не сам анализ и теоретические рассуждения, а конкретный практический результат, т. е. адекватный (и желателен эквивалентный) перевод⁵ этого текста на русский язык. Последний не может состояться без продумывания не столько самого текста, сколько своих переводческих принципов (так сказать, осмысления самого искусства перевода). Именно поэтому мы решили предварить терминологиче-

² То, что Вильгельм Виндельбанд определяет как первый шаг историко-философского исследования, для нас заведомо оказывается и последним, т. к., как будет показано в дальнейшем, стремление вывести на другой уровень результаты подобного исследования приводит к весьма гипотетическим выводам.

³ *Муҳаммад б. 'Абд ал-Джаббар ан-Ниффарӣ*. Ал-А'мал ал-кәмила лй-ниффари. Димашқ, 2007. С. 29—37.

⁴ *Nwylia P. Niffari et l'amour-nazar // Islamwissenschaftliche Abhandlungen*. Wiesbaden, 1974. P. 191—197; ст. Псху Р. В., см. сноски 1 к данной статье.

⁵ Под адекватным переводом мы понимаем перевод, обеспечивающий необходимую полноту межязыковой коммуникации (определение В. Н. Комиссарова), а под эквивалентностью мы понимаем «ближайшее естественное соответствие оригиналу» (определение Юджина Найды).

ский анализ⁶ текста Ниффарӣ «Мин ҳаҷа'иҷ калāмихи ал-ғарӣб фӣ-л-маҳабба» кратким рассуждением о том, чем является перевод, какова роль переводчика и что такое перевод как продукт процесса перевода. Таким образом, наше исследование включает три части: 1) теория перевода, 2) анализ трактата, 3) сам перевод.

Часть 1

Главный вопрос, связанный с переводом, это вопрос о том, что является главным в переводе. Другими словами, каковы те условия, выполнение которых приводит к появлению адекватного перевода. Казалось бы, очень легко прописать определенные требования и далее следить за их выполнением в каждом конкретном случае. Если бы не одно «но». Общая теория перевода гласит, что основная цель любого перевода — это достижение коммуникативного эффекта. Собственно говоря, именно этот коммуникативный эффект является главным условием эквивалентности и адекватности любого перевода. Неслучайно один из выдающихся теоретиков перевода В. Н. Комиссаров в своей теории эквивалентности выдвигает в качестве первого и ключевого уровня эквивалентности общность цели коммуникации, отсутствие которой лишает перевод эквивалентности. Какой эффект был задуман в оригинале⁷, такой должен присутствовать и в переводе. Это более или менее понятно, когда мы переводим художественные тексты, поэзию и т. п. Но когда речь идет о философских текстах, или о мистических произведениях, то что будет коммуникативным эффектом в этом случае? Какой коммуникативный эффект задуман И. Кантом в «Критике чистого разума» или какой эффект можно предполагать от текстов того же Ниффарӣ?

В одной из своих статей А. В. Смирнов, вплотную исследующий философские аспекты перевода, выдвигает интересную мысль о том, что «перевод возможен благодаря тому, что в основе любого языкового выражения лежит *чистый смысл*. Перевод — если это подлинный перевод, а не подстановка слов по выученным алгоритмам, — проходит стадию чистого смысла. Это самостоятельная

⁶ Эта часть статьи содержит дополнения к уже проанализированному термину этого трактата. См. сноску 5 к данной статье.

⁷ Здесь и далее в моем тексте под «оригиналом», «оригинальным» понимается язык исходного текста, т. е. переводимого.

область, с собственными законами»⁸. Другими словами, без «усилия осмысления»⁹ перевод не может состояться. При этом осмысленность понимается как «след целостности»¹⁰, который, в свою очередь, представим как «связность»¹¹. «Работать с осмысленностью значит работать со связностью: изучать ее виды, как она организована, какие формы проявления получает, как выявляет себя и т. п. ... Связность — наш ближайший подступ к *чистому смыслу*»¹². Далее автором статьи приводятся три уровня, на которых можно говорить о связности в области устной или письменной речи: уровень целого текста, уровень фразы, уровень лексической единицы¹³. Мы не будем углубляться в анализ этих уровней, он частично уже проведен А. В. Смирновым, нас интересует скорее предложенная им общая схема перевода, которая предполагает следующий алгоритм при переводе: 1) погружение в область чистого смысла, 2) «выслеживание» следа присущей ему целостности, или осмысленность, которая проявляется в оригинальном тексте как связность, 3) передача обнаруженного чистого смысла на переводимый язык «так, как если бы она («фраза на результирующем языке». — Р. П.) была оригинальной»¹⁴, 4) изучение связности в оригинальной речи на трех вышеупомянутых уровнях. При этом важно отметить, что четвертый этап в некотором смысле предваряет первый, как бы делает его возможным или перепроверяет его. Здесь можно говорить о подобии герменевтического круга, так как вполне представимо, что чистый смысл, открывающийся переводчику, будет уточнен или изменен в результате более детального изучения уровней связности оригинальной речи.

Если мы обратимся к теории эквивалентности, предложенной В. Н. Комиссаровым, то увидим частичное пересечение этих двух, казалось бы, разных теорий перевода. Комиссаров предлагает пять

⁸ Смирнов А. В. *Философия перевода и перевод философии* // *Философский журнал*. М., 2012. С. 52.

⁹ Там же.

¹⁰ Смирнов А. В. *Философия перевода и перевод философии* // *Философский журнал*. М., 2012. С. 54.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 56.

¹⁴ Там же. С. 53. «...связность исходного высказывания, пройдя стадию чистого смысла, превращается в связность результирующего высказывания». Там же. С. 55.

уровней эквивалентности (наиболее полная модель эквивалентности в теории перевода), которые следует понимать как степени смысловой общности между переводом и оригиналом: 1) общность цели коммуникации, 2) общность идентификации ситуации, 3) общность способа описания ситуации, 4) общность передачи значения синтаксических структур, 5) общность в передаче словесных знаков (лексической структуры).

Несмотря на философскую спецификацию модели А. В. Смирнова и исключительно прикладной характер модели В. Н. Комиссарова, на мой взгляд, в целом они говорят об одном. Изначально постулируется «нечто» (чистый смысл, практическим выражением которого является коммуникативный эффект), то, что определить нельзя, но без чего перевод не действителен. Далее определяются уровни осмысления и условия практического осуществления перевода на синтаксическом, лексическом и контекстуальном уровнях. Очевидно, что рассуждения А. В. Смирнова, как философа, идут глубже и дальше, чем нацеленная на практику теория В. Н. Комиссарова, но если рассматривать процесс перевода с точки зрения его реализуемости, то философия перевода Смирнова расширяет теорию перевода Комиссарова, нисколько ей не противореча. Чего, к примеру, нельзя сказать о другом герменевтическом проекте, восходящем к Аристотелю: «из оригинала мы переводим лишь то, что поддается универсализации. В рамках последней экспрессивные элементы текста представляют собой нечто случайное, тогда как его содержание — нечто необходимое; работа переводчика в том и заключается: он должен выявить универсалии, т. е. отделить их от языка, на котором они были выражены, чтобы найти им эквивалент на другом языке, нейтрализовав тем самым их историчность»¹⁵. Здесь можно согласиться с автором цитируемой статьи, что «вся проблема исключительно в более или менее удачном выборе риторических средств, которые, следовательно, должны быть в той или иной мере соответствующими собственно содержанию мысли, каковое застраховано от случайностей выбора различных выразительных средств»¹⁶. На первый взгляд, и Смирнов, и Комиссаров выдвигают концепции в русле подобного герменевтического проекта. Но это не совсем так. Дело в том, что, во-первых, чистый смысл имеет внеязыковую

¹⁵ *де Лоне М.* Какая герменевтика требуется для перевода? // ЛОГОС. Философско-литературный журнал. № 5—6 (84). 2011. С. 61—62.

¹⁶ Там же. С. 62.

природу и в принципе не может носить языковой характер¹⁷, в то время как у Аристотеля мыслительное начинание осуществляется на уровне, остающимся недоступным для выразительных средств, которыми располагают отдельные языки. Другими словами, содержание мысли соответствует универсальному разуму или логике¹⁸, против универсализации которой как раз и борется А. В. Смирнов¹⁹. И Смирнов, и Комиссаров не случайно выделяют уровни/следы (в частности, синтаксис и лексика), по которым воссоздается связность исходного текста, а значит его оригинальный способ построения смысла как следа внеязыкового чистого смысла. И здесь нельзя согласиться с автором «Поэтики», что «словесное выражение ставит проблемы второго плана»²⁰. Редкость, если не сказать невозможность, соблюдения полной эквивалентности на синтаксическом и лексическом уровнях показывает обратное, а именно предельную зависимость достижения цели коммуникативного акта, каковым и является перевод, от выбора способов выражения на конкретном языке. И философские тексты в этом случае не исключение. В этом смысле можно согласиться с В. В. Набоковым, что «настоящая мысль не может существовать без облегающих ее слов, сшитых по мерке»²¹. В каком обличье предстанет оригинал, в полной мере зависит не столько от автора, сколько от переводчика.

И в этой связи на первый план выступает фигура переводчика, обычно затушевываемого переводимым им текстом и автором. На мой взгляд, пора открыто признать, что переводчик, так же как и автор текста, обладает определенными возможностями и полномочиями, и что переводчик, наряду с автором, несет ответственность за текст и тот коммуникативный эффект, который он вызывает в читателе, или, другими словами, за открытый и переданный им «чистый смысл».

Трудно не согласиться с автором одной из статей, недоумевающим, «почему к переводам все же питается нерушимое доверие»²². Этот автор совершенно прав, говоря, «что в повседневной философской

¹⁷ Смирнов А. В. Указ. соч. С. 46.

¹⁸ де Лоне М. Указ. соч. С. 62.

¹⁹ См. его другие работы.

²⁰ де Лоне М. Указ. соч. С. 62.

²¹ Набоков В. В. Подлинная жизнь Севастьяна Найта / Пер. Ген. Барабтарло. СПб.: Азбука, 2011. Гл. 9. Цит. по: Марк де Лоне. Указ. соч. С. 68.

²² Гондек Х.-Д. О переводе философских текстов и о философских теориях перевода // ЛОГОС. Философско-литературный журнал. № 5—6 (84). 2011. С. 198.

и гуманитарной практике господствует наивный позитивизм в отношении статуса переводов. Они считаются эквивалентами, приемлемыми субститутами (Ersatz) недоступного оригинала...»²³. А это не совсем так, поскольку каждый переводчик знает, что перевод — это всегда определенный компромисс с собственной совестью. Очень редко бывает так, что переводчик находит абсолютный эквивалент переводимой фразе (как правило, в этом случае очень простой). На деле, он постоянно интерпретирует текст и в процессе перепроверяет свою интерпретацию, при этом преодолевая сопротивление как своего, так и чужого языка, постоянно от чего-то отказываясь. Неслучайно Поль Рикер в статье «Вызов и счастье перевода» говорит о «работе траура» (термин З. Фрейда) применительно к делу перевода, когда переводчик вынужден отказываться от каких-либо коннотаций, сталкиваясь с непереводаемыми пассажами в тексте. Компенсация, которую может дать подобная работа, по мнению Рикера, заключается в «отказе от идеала совершенного перевода»²⁴. «В этом трауре по абсолюту и состоит счастье перевода. Счастье перевода оборачивается выигрышем, если перевод, связанный с потерей языкового абсолютa, смиряется с несовпадением между адекватностью и эквивалентностью, с эквивалентностью без адекватности. В этом его счастье»²⁵. И, наверное, самым изящным решением проблемы перевода, которое, с одной стороны, усмиряет универсалистские порывы, а с другой — «окультуривает» полноправный диалог между различными языковыми культурами, является терминологическое изобретение Рикера — «языковое гостеприимство»²⁶, которое позволяет сохранить уникальность чужого текста, не присваивая его своей культуре, что будет на деле его уничтожением. И что возвращает переводу его подлинное назначение — оставаться искусством уважительной передачи чужой жизни, отраженной в тексте, на свой язык.

²³ Гондек Х.-Д. О переводе философских текстов и о философских теориях перевода // ЛОГОС. Философско-литературный журнал. № 5—6 (84). 2011. С. 198.

²⁴ Рикер П. Вызов и счастье перевода // ЛОГОС. Философско-литературный журнал. № 5—6 (84). 2011. С. 151.

²⁵ Там же. С. 152.

²⁶ Там же. С. 153. «...переводить, равно как и рассказывать, можно иначе, не питая надежды заполнить пропасть между эквивалентностью и полной адекватностью. Речь стало быть, о языковом гостеприимстве, в рамках которого удовольствие погостить в языке другого, компенсируется удовольствием принять у себя, в своих собственных покоях, речь чужестранца». Там же. С. 153.

Часть 2

Возвратимся к вопросу, поставленному нами в первой части и оставленному там без ответа. Если основа перевода — это реализация коммуникативного эффекта, то какой коммуникативный эффект можно ожидать от «Критики чистого разума» или от текстов Ниффарй? Кант пишет в русле определенной философской традиции, решая проблемы, которые имеют свою историю, и потому коммуникативный эффект от его «Критики чистого разума» переживет тот, кто знает историю этих проблем, интеллектуально к ним причастен. В случае же с Ниффарй ситуация кажется в принципе безвыходной: его тексты — это диалог с Богом и они не предназначались для людей (как полагают исследователи и что подтверждается самими текстами, парадоксальный характер которых отмечался неоднократно). Если автор хочет, чтобы читатель смеялся, то задача переводчика доступными ему средствами передать этот смех на своем языке. Если философ стремится прояснить некую мысль, то переводчик должен стремиться к передаче этой мысли и соответствующему ее прояснению на своем языке. Но что хочет передать Ниффарй в своем тексте, если он сам находится как бы в положении рецептора, которому автор (в данном случае Бог) поясняет определенные вещи. Говоря прямо, мы должны поставить вопрос так: что хотел Бог сказать Ниффарй? Какой коммуникативный эффект речи Бога передан самим Ниффарй в этом тексте? И сумел ли он его передать? В данном случае Ниффарй выступает как бы в роли переводчика, который, выражаясь языком Смирнова, погрузился в чистый смысл и передал его на арабском языке. И проблема заключается в том, что у нас нет оригинала — его мистического опыта общения с Богом, а есть только «перевод», с которым мы вынуждены работать. Ситуация осложняется еще и тем, что, в отличие от большинства мистических текстов, авторы которых, как правило, учитывают социальный аспект своих творений, т. е. пишут для людей (избранных), тексты Ниффарй «асоциальны», т. е. не предполагают в принципе никакого читателя, которому объяснялись бы мистические смыслы, вернее единственным подлинным читателем оказывается сам Ниффарй. А это значит, что под угрозой оказывается сама возможность перевода текстов Ниффарй, т. к. неизвестна та главная составляющая, которая делает перевод возможным. В этом смысле переводчик текстов Ниффарй несет ответственность гораздо бóльшую за свою интерпретацию и перевод, чем

переводчики текстов иных мистических и не только авторов. А переводчик текста «Мин ҳаҷа'иҷ калāмихи ал-ғарӣб фӣ-л-маҳабба» находится в еще более сложном положении, так как, как верно заметил П. Нвийа, «в данном трактате Ниффарӣ больше, чем где бы это ни было загадочен и туманен, как оракул сивиллы: его мысль только касается вещей, но никогда на них не останавливается»²⁷. Таким образом, единственно возможным путем исследования Ниффарӣ оказывается исследование языковой структуры текста, его лексики, синтаксиса и только после этого, если это будет возможно, смыслов.

Немного о самом трактате «Мин ҳаҷа'иҷ калāмихи ал-ғарӣб фӣ-л-маҳабба». Қасим Муҳаммад Аббас, издавший арабский текст трактата, поделил его на четыре части: 1) введение, которое носит то же название, что и сам трактат, 2) ответ, 3) доказательство, 4) любовное приветствие. Напомним, что П. Нвийа разбил трактат на три основные части: введение, вопросы и ответы²⁸. Мы будем следовать первой разбивке, поскольку именно издание Аббаса (при всех возможных претензиях к его качеству) нам доступно.

Поскольку изложение содержания трактата представляется на данный момент несколько излишним²⁹, мы перейдем непосредственно к анализу его ключевой лексики. Отметим, что ряд терминов был уже нами разобран в упомянутой статье³⁰. В данной статье мы остановимся на некоторых терминологических особенностях этого текста.

В данном трактате наиболее часто встречаются словообразования, производные от корня «ҳакама». Этот корень в тексте встречается в виде глагольных форм (2 раза), отглагольных (беспредложных) существительных — «ҳукм» (16 раз) и «ҳукума» (2 раза). При этом следует отметить, что существительное «ҳукм» довольно редко используется Ниффарӣ без предлога, в основном оно встречается с предлогом «бӣ» (9 раз) и предлогом «'алā» (19 раз)³¹ (несколько раз употребляются также предлоги «мин» (3 раза), «фӣ» (3 раза), «илā»

²⁷ *Nwiyā P.* Op. cit. P. 191.

²⁸ *Nwiyā P.* Niffari et l'amour-nazar // Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Wiesbaden, 1974. P. 192. Очевидно, что в распоряжении Нвийа были манускрипты, которые он предполагал издать.

²⁹ С ним можно ознакомиться либо через перевод (см. в приложении), либо в статьях: *Paul Nwiyā.* Op. cit.; *Псху P. В.* Указ. соч.

³⁰ *Псху P. В.* Указ. соч.

³¹ Если «бӣ-ҳукм» означает «в соответствии с...», то «'алā ҳукм» несет значение «подчиняясь чему-либо...». Оба выражения в некоторых случаях представ-

(1 раз), «‘ан» (1 раз)). Общее употребление этого корня (56 раз) позволяет нам говорить о некотором ключевом концепте Ниффарī, выражаемым этим корнем, а именно идее господствующего принципа, которое обладает правом суждения, решения, устанавливать правило (отсюда отождествление с самим правилом)³², «полномочие вершить суд»³³ и выносить решение. Очевидно, что он восходит к кораническому тексту и должен пониматься в аспекте атмосферы Божьего Суда (см., к примеру, Коран, 21:78, 13:41 и другие).

Другой очень важной терминологической особенностью данного трактата является тот факт, что ключевые для суфизма термины «фанā’» и «бақā’» встречаются только один раз и только как обычные глаголы «фанийā» («исчезать, погибать, истлеть») и «бақийā» («оставаться, сохраняться, быть в остатке»). Возникает ощущение, что Ниффарī делает это как бы невзначай. «И если возлюбленный стал любящим, то он облачается в «одежду» любящего. В этом случае исчезает (фанийā) любящий по причине своего требования и требования им возлюбленным. Он сохраняется (бақийā) из-за изменения требования его возлюбленным»³⁴. Из этого можно сделать вывод, что Ниффарī, по крайней мере, не имел отношения к школе ал-Джунайда (ум. в 298/910 г.), в рамках учения которого и возникли эти понятия. Но тот факт, что он употребляет эти глаголы в паре в одном предложении, говорит о том, что Ниффарī слышал о существовании этих терминов.

Другой терминологической особенностью является то, что, как заметил еще Нвийа, Ниффарī перевел восходящие к суфийскому языку термины «назар» (взгляд) и «гадд ан-назар» (отведение взгляда) на более высокий уровень (ранее суфии использовали эти слова при описании созерцания красивых юношей)³⁵. Если для Платона и большинства суфийских авторов созерцание красивых

ляют собой результат глагольного управления, но в ряде случаев представляют собой и независимые формы.

³² Соотносится со словом «хикма» (мудрость, слово, сказанное в соответствии с истиной). Всякая «хикма» в классическом языке есть «хукм», хотя последнее обладает еще и другими значениями. См.: *Shorter Encyclopedia of Islam* / Ed. on behalf of the Royal Netherlands Academy; by H. A. R. Gibb, J. H. Kramers. New Delhi, 2008. С. 202.

³³ Белл Р., *Вотт У. М.* Коранистика. Введение. М.; СПб.: ДИЛЯ, 2005. С. 41.

³⁴ *Ниффару*. Указ. соч. С. 31.

³⁵ *Nwya P.* Op. cit. P. 194.

лиц является своего рода медитацией, способствующей переходу от уровня тварной красоты к Красоте нетварной, то у Ниффарī, как пишет Нвийа, отсутствует само понятие красоты³⁶. Я бы добавила к этому, что у него вообще отсутствует понятие того, что вызывает любовь или ее заслуживает. Когда Ниффарī описывает любящий взгляд между двумя личностями (при этом не важно, идет ли речь о простых смертных или о мистической любви между Богом и человеческой душой), то любая оценка достоинств объекта любви является причиной «деградации» любви. Неслучайно Ниффарī вводит такой термин как «хайра» (смущение, замешательство) как характеристики некоторого чувства стыда со стороны любящего, который отвлекся от возлюбленного, переключив свое внимание на что-то иное, пусть весьма достойное и связанное с самим возлюбленным. Главное в этом диалоге взглядов оказывается не созерцание, а динамика взаимного перехода друг в друга любящего и возлюбленного, одновременно оказывающимися таковыми. По сути, этим выражается идея безусловной любви и одновременно ее требование: любовь, если это подлинная любовь, — это полная самоотдача и смелость растворения в возлюбленном. А поскольку речь идет о Божественной любви, то чистота любви полностью исключает какой-то побочный эффект (в виде красоты, достоинств и т. д., которые, если и существуют, то не замечаются любящим как нечто отличное от возлюбленного).

³⁶ *Nwylia P.* Op. cit. P. 196.

من خصائص كلامه الغريب في الحبة

[1] من خصائص كلامه الغريب في الحبة

أيتها البنية لا صفتي لك، صفة المحبوب أحبُّ لحيته¹، وأطلعُهُ ما لا يهجم به الحب عليه، كذلك المحبوب إذا صار محبة محبوبه، يغار عليه أن يسمع إلا منه، ويضنُّ على مواجهه به أن تكون به وفيه.

إلا عما يخبره؛ لأن المحبوب يرضى بحكم الحب من المحب، ما لم يكن المحب محبوباً للمحبيب فإذا أحب المحبوب محبة لم يرضى منه إلا بحكمه هو عليه؛ لأن حكم الحب يمتزج بمواد المحب²، وينافي في مصادره مراد المحبوب.

وحكم المحبوب إذا أحب المحب فهو مراد المحبوب صرفاً من مراد سواه؛ لأن الحب حكم بين المحب والمحبوب إذا ظهرت حقيقته من المحب للمحبيب، فهو يحكم على المحبوب بقبول محبة المحب³، وإن كانت⁴ منافية لمراد المحبوب، ولا ينافي حكم الحب

¹ في نسخة بورسا: (محبة) وقد أثبتتها بولص نويا.

² نسخة حجي محمود وطهران: (الحب).

³ بورسا: (المحبيب).

⁴ بورسا: (كان).

⁵ حجي محمود وطهران: (و لم يناف).

Мухаммад 'Абд ал-Джабб'ар ан-Ниффарй*

Относительно Его чудесной речи о любви¹

[Относительно Его чудесной речи о любви]

1. О, тело², нет ни [одного] Моего свойства, [которое принадлежало бы] тебе, свойства возлюбленного, [которого] Я люблю за его любовь³. Я поведаю ему, из-за чего любовь не нагрянет к нему. Равным образом возлюбленный, если любящий его станет его возлюбленным⁴, станет ревностно стремиться к тому, чтобы тот слушал только его, и станет скупиться на чувства его, [стремясь к тому], чтобы они были [только] к нему и в нем.
2. За исключением того, о чем он сообщает ему, поскольку возлюбленный довольствуется суждением любви [со стороны] любящего, пока не станет любящий возлюбленным для возлюбленного, а если возлюбленный полюбит любящего его, то удовлетворится с его [стороны] только им, он — его долг; поскольку суждение любви смешано с сущностью любящего и противоречит в своих основаниях⁵ желанию возлюбленного.
3. Суждение возлюбленного, если он любит любящего, — это желание возлюбленного, проистекающее из желания иного, чем он. Поскольку любовь — это суждение между любящим и возлюбленным, если истина его проявляется [со стороны] любящего [в отношении] возлюбленного, тогда оно заставляет возлюбленного принять любовь любящего, даже если есть противоречие с желанием возлюбленного. Суждение любви не противоречит желанию

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 13-03-00414.

¹ Перевод с арабского сделан Р. В. Пеху с издания: *Мухаммад бен 'Абд ал-Джабб'ар ан-Ниффарй*. Ал-А'м'ал ал-к'амила ли-н-ниффари. Да'а'ат ал-'ибара. Тах'ки'к ва тах'д'им Қасим Мухаммад 'Абб'ас. Сүрия, Димашқ, 2007. С. 29—37.

² В тексте «бинйа», что можно перевести как «структура, телосложение», т. е. человек как физическое тело.

³ В издании Аббаса вместо слова «его любовь» стоит «его бороду», но при этом приводится ссылка и на другое издание, где дано слово «любовь», и которое нам кажется более уместным в данном контексте. Хотя возможно, что слово «борода» связано с требованием к правоверному мусульманину носить бороду. Возможно отсылки и к Ветхому Завету, где борода воспринималась как символ посвящения человека на служение Богу (см.: Библия, Левит, 19:27, «Не стригите головы вашей кругом и не порти края бороды твоей»).

⁴ Т. е. когда возлюбленный сам полюбит того, кто любит его.

⁵ То, что исходит от самого возлюбленного.

لمراد المحبوب في الموارد؛ لأنه في الموارد طالب⁶ والمحبوب عزيز ممتنع، يستحق الطلب ويرضى به من الطالب.

وإنما رضي المحبوب بالطلب له في الموارد؛ لأنه لا يكون ابتداءً إلا طلباً لعين المحبوب، فإذا امتدّ بالحب الطلبُ وجد بطلبه، وإنما صار الطلب في أوائله لعين المحبوب، لا لفعل المحبوب؛ لأن الحب في ابتدائه يضعف عن حمل⁷ حكم استيلاء المحبوب على الحب، فتعلق بالمحبوب على حكم الخيفة من فوت⁸ المحبوب، وخيفة الفوت لا يبقى معها وجدٌ بسوى المخوف من فوته¹⁰.

فإذا أُلزم الحب للمحبوب قبولاً لِحَبِّ الحب¹¹ أنسَ الحُبُّ بطلبه للمحبوب، واطمأن به على حكم يصون المحبوب أن يبدي للمحب إلا قبولاً للحب، فيهجم الحب بقوة طمأنينته بقبول الحب له على مثابرة¹² طلبه للمحبوب، على حُكْمِ بذل المجهود في طلب، لا على حُكْمِ الرضا بالطلب عوضاً للظفر المحبوب.

فإذا صاحب الحُبُّ أنسَ بالطلب وسار به، لم يخل من رؤيته في المصادر، فالمحبوب ينظر إلى الطالب ما أراد بطلبه، لا إلى الطلب، والحب الصادق ينظر إلى الطلب إلى أي وجهة يوجهه مراد المحبوب منه فيه، ولا ينظر إلى المحبوب في سرِّ اختياره في توجيهه الطالب.

وإنما ينافي حكم الحُبِّ¹³ في مصادره مراد المحبوب من وجه، وهو أن يرى الحب عند قبول المحبوب له رسماً من طلبه، وليس يطلبه ما قبله المحبوب، ولا ينتفي الحب من رؤية طلبه للمحبوب في قبول المحبوب له،

⁶. حجي محمود وطهران: (طلب).

⁷. (حمل) ساقطة من نسخة بورسسا.

⁸. في بورسسا (موت).

⁹. حجي محمود وطهران: (وخيفة القلوب).

¹⁰. حجي محمود وطهران: (فوته).

¹¹. بورسسا: (المحبوب).

¹². بورسسا: (مسافرة).

¹³. حجي محمود: (الحب).

возлюбленного в [своем] источнике⁶, поскольку в источнике любящий — это просящий, а возлюбленный дорог и не доступен. Он заслуживает просьбы и удовлетворяется этим [со стороны] просящего.

4. Подлинно, возлюбленный удовлетворяется просьбой в нем в источнике⁷ [своем]; поскольку с самого начала существовала лишь просьба в сущности возлюбленного (‘айн ал-маҳбӯб). И если любящий настойчив в своей просьбе, то находит ответ. Подлинно, вначале возникла просьба в сущности возлюбленного, не в его действии; поскольку любящий вначале не в состоянии вынести суждение возлюбленного, захватывающее любящего; он привязан к возлюбленному в силу страха потерять его, страха потери, с которым не остается чувство любви за исключением страха его потери.
5. Когда любовь заставляет возлюбленного подчиняться любви любящего, то любящий привыкает к тому, что он домогается возлюбленного. Ему спокойно от того, что возлюбленный проявляет только подчинение любви. Силой своей успокоения от того, что любящий подчиняет, любящий пытается разрушить свои упорные домогательства возлюбленного потому, что приложил все усилия в этом, но не потому, что ему нравится домогаться вместо того, чтобы завоевывать возлюбленного.
6. И если любящий дружески примет то, что он привык к этой просьбе [преследующей возлюбленного], и будет действовать [в соответствии с этим], то он сможет увидеть основания⁸, а возлюбленный будет смотреть на просящего, что хотел он своей просьбой [достичь], не на саму просьбу. Искренний любящий смотрит на просьбу, в какую сторону обращает его намерение возлюбленного. Он не смотрит на возлюбленного в тайне своего выбора направления просьбы.
7. Подлинно суждение любви в своих основаниях противоречит в некотором отношении желанию возлюбленного, а оно [заключается в том], чтобы любящий видел во время подчинения ему возлюбленного след своей просьбы, и он не просит его о том, что принимает возлюбленный. Любящий не отказывается видеть свою просьбу в возлюбленном в принятии им возлюбленным,

⁶ То, что он получает извне.

⁷ См. сноску 6.

⁸ См. сноску 5.

إلا إذا أظهر المحبوب حبه للمحب، فإنه تُنقل مواجيدته عن كل شيء إلا¹⁴ عنه، ورؤية الحبيب لرسمه في الطلب هي الفرق بين¹⁵ الحب والمحجوب، ولا يحمل الحب مراد المحجوب صرفاً من سواء، إلا إذا صار محبوباً للمحجوب.

فلتفرقي¹⁶ أيتها المخصوصة بين نظر المحب والمحجوب في¹⁷ شخصين، إذا نظر المحب إلى المحجوب في غضّ المحبوب عن المحب ماذا يُثبت نظر المحب في المحب؟ وإذا نظر المحب إلى المحجوب في نظر المحجوب إلى المحجوب فتقابل النظيران ماذا يُثبت نظر المحب في المحب؟ ماذا يُثبت نظر المحجوب في المحجوب؟ وماذا يُثبت نظر المحجوب في المحب؟

وماذا يُثبت نظر المحب في المحجوب؟ وإن غضّاً عن النظر بعد النظر معاً فماذا يُثبت الغضّ؟¹⁸ وإن غضّ المحب قبل المحبوب فعن أي وجدٍ غضّ؟ وإن غضّ المحبوب قبل المحب¹⁹ فعماً غضّ؟ وإن نظر المحبوب إلى المحب قبل نظر المحب إلى المحبوب فمن أي طريق¹⁹ دعاء المحبوب للمحب؟

[2] الجواب

لبيك تلبية²⁰ مراد تلبيتك²¹، ما كان مني²² حسن حكومتك جرت به فيه واستجرحته منه. أما المحب إذا نظر إلى المحجوب في غضّ المحبوب عن المحب ماذا يُثبت نظر المحب في المحب؟ فإن²³ المحب إذا نظر إلى المحبوب

¹⁴ (إلا) ساقطة من حجتي محمود وطهران.

¹⁵ بورسا: (من).

¹⁶ بورسا: (فلتفرقين).

¹⁷ حجتي محمود وطهران (من).

¹⁸ في بورسا (المحجوب).

¹⁹ (طريق) ساقطة من حجتي محمود وطهران.

²⁰ حجتي محمود: (تلبيته).

²¹ حجتي محمود: (بتلبيتك).

²² بورسا: (من).

²³ بورسا: (وإن).

если только возлюбленный не проявит своей любви к любящему. Воистину, чувства его заимствуются из всего, но не от него, и видение любви к его следу в этой просьбе — это то различие, [которое существует] между любящим и возлюбленным. Любящий не переносит желание возлюбленного, связанное не с ним, если только он не станет возлюбленным для [своего] возлюбленного.

8. О, особенное⁹ (махсуса), да разделишься ты между взглядом любящего и возлюбленного как двух личностей. Если любящий взирает на возлюбленного, когда тот опускает глаза при виде любящего, то, что утверждает взор любящего в любящем?¹⁰ А если любящий смотрит на возлюбленного, когда возлюбленный взирает на возлюбленного, и встречаются их взгляды, то что утверждает взгляд любящего в любящем?¹¹ Что утверждает взгляд возлюбленного? И что утверждает взгляд возлюбленного в любящем?¹²
9. И что утверждает взгляд любящего в возлюбленном? И если они оба опустили глаза после того, как смотрели одновременно [друг на друга], то что утверждает это опускание [глаз]? А если любящий опустил глаза до [того, как] возлюбленный [опустил свои глаза], то по какому чувству он опустил глаза? А если возлюбленный опустил глаза до [того, как] любящий [сделал это], то отчего же он опустил глаза? Если возлюбленный взирает на любящего до того, как любящий смотрит на возлюбленного, то каким путем возлюбленный вызывает к любящему?

[Ответ]

10. Вот я перед тобой¹³! [Как] ответ на твое «вот я перед тобой». То, что [исходит] от Меня — это благой приговор тебе.¹⁴ Что касается любящего, то если он смотрит на возлюбленного, когда тот опустил глаза, то что утверждает взгляд любящего в самом любящем? Любящий, если он смотрит на возлюбленного, когда тот опустил

⁹ Нвийа переводит как «особая, относящаяся к числу привилегированных!» (o toi la privilégiée). См.: *Nuyia P. Op. cit.* P. 192.

¹⁰ Т. е. пока нет ответа на любовь, что дает самому любящему то, что он смотрит на возлюбленного, не получая ответа? Здесь и далее примечания переводчика.

¹¹ Т. е. когда двое любят друг друга и смотрят друг на друга, что дает им этот взгляд?

¹² Другими словами, что дает возлюбленному взгляд на того, кто любит его?

¹³ Ниффари использует фразу, которую обычно произносят во время исполнения церемонии хаджа.

¹⁴ Арабский текст очень запутан.

في غضّ المحبوب عن المحب ينظر إليه بوجد التعلق²⁴ به صرفاً من كلي وجه، ويمتد به النظر على حكم الحيرة في طلب المحبوب، فلا يزال ناظراً ما دام وجد الحيرة، فإذا وجد بطلب من وجه غضّ متأنسا يتوجه الطلب له من وجه، ولا يمتد نظر المحب إلا على وجه الحيرة، فإذا وجد بطلب يسعى به إلى المحبوب غضّ.

إذا تقابل المحب والمحبوب في نظرهما فإن نظر المحب يثبت في المحب ملاً بالمحبوب، ويضعف عن حمل مقابلة نظر المحبوب، فيغض حياء وضعفاً عن مصاحبة حكم نظر المحبوب، ويثبت نظر المحبوب في المحبوب تعديلاً للمحب، فلا يجوز المحبوب من بعد؛ لأن المحبوب لا يصاحب بنظره نظر المحب²⁶، وإلا فقد²⁷ أظهر على نفسه لبسة الإقرار بحب المحب له، ولبسة الاعتراف بحبه²⁸ لمحبه²⁹، ثم يثبت فيه غيرة على المحب من [المحبوب]³⁰.

وإذا ثبتت الغيرة في المحبوب على المحب³¹ لبس المحبوب لبسة الطلب للمحب، فإذا لبس المحبوب لبسة الطلب للمحب فبني المحب عن حمل حكم طلبه وطلب المحبوب له، وبقي بحكم تقليب طلب المحبوب له³²، فإذا بقي بحكم تقليب طلب المحبوب له كانت مناظر المحبوب إليه على حكم صيانتته أن يكون نظره إلى المحبوب إلا عن حكم ما يودعه المحبوب في وجدته من حكم نظره إليه.

ويثبت نظر المحب في المحب إذا تقابل نظره ونظر المحبوب إليه اجتياحاً³³ عن المحب والمحبوب في ابتداء مصافحة النظر؛ لأن ابتداء³⁴ نظر المحبوب إنما هو عن السر الذي³⁵ هجم به المحبوب على المحب، فلا يحمل المحبوب مكافحة النظر عن المهجم، فتحتاحه لواحظ المحبوب عن البقيا بالمحبوب للمحب،

24. بورسا: (التعليق).

25. حجي محمود وطهران: (وجده).

26. حجي محمود وطهران: (المحبوب).

27. بورسا: (إلا وقد) وأثبتها بولص نوي.

28. حجي محمود (محبته).

29. بورسا وحجي محمود: (لمحبته).

30. في الأصول: (المحب) وأثبتها بولص نوي ولا يستقيم السياق إلا بما أثبتناه.

31. بورسا: (في المحب على المحبوب).

32. (له) ساقطة من حجي محمود وطهران.

33. بورسا: (احياجا).

34. بورسا: (الابتداء).

35. حجي محمود: (فتحتاحه).

глаза, взирает на него с чувством привязанности, не взирая ни на что, и им (т. е. чувством. — *Р. П.*) продлевается взор по причине недоумения от просьбы возлюбленного. И он смотрит до тех пор, пока длится недоумение. Если он любит просьбу в опущении глаз, испытывая радость, [ибо] просьба исходит к нему от лица. Взгляд любящего длится только благодаря замешательству. Если он любит просьбу, с которой он стремится к возлюбленному, то опускает глаза.

11. И если встречаются взглядом любящий и возлюбленный, то взгляд любящего утверждает в любящем наполненность возлюбленным, и он не способен выдержать взгляд возлюбленного. [Поэтому] он опускает глаза из [чувства] стыда и слабости, [испытываемой им] по причине сопутствующего суждения взгляда возлюбленного. Взгляд возлюбленного утверждает в самом возлюбленном смягчение для любящего, и после возлюбленный не выдерживает его, поскольку возлюбленный не сопровождает своим взглядом взгляд любящего. Он всего лишь примеряет на себя признание любящего в любви к нему (т. е. возлюбленному. — *Р. П.*) и признание в своей любви к любящему его. Затем утверждает в себе самом изменение от [положения] возлюбленному к [положению] любящего.
12. И если утвердилось в возлюбленном изменение к [положению] любящего, то возлюбленный облачается в «одежду» просьбы любящего. И если возлюбленный облачается в «одежду» просьбы любящего, то исчезает (фанийā) любящий по причине своей просьбы и просьбы возлюбленного в нем. Он пребывает (бақийā) посредством изменения просьбы его возлюбленным. Если он пребывает посредством изменения просьбы его возлюбленным, то для него картины возлюбленного являются благодаря его непорочности, чтобы его взгляд на возлюбленного [проистекал] только из суждения того, что было вложено возлюбленным в свое чувство, [исходя] из своего взгляда на него.
13. Если возлюбленный и любящий встречаются взглядами, то взгляд любящего утверждает в любящем опустошенность от любящего и возлюбленного в начале «рукопожатия» взглядом, поскольку начало, когда возлюбленный начинает смотреть, [проистекает] всего лишь из тайны, с помощью которой возлюбленный атакует любящего. Возлюбленный не может вынести то, что взгляд защищает это нападение [любящего]; его сметают глаза возлюбленного тем, что осталось у возлюбленного [по отношению] к любящему,

وعن البقيا للمحبِّ وللمحبيب³⁶، ويكون باقياً للمحبيب بالحب.

فإذا امتدَّ التقابل أثبت نظر الحب في وجد المحب ارتياحاً إلى المحبوب³⁷، فإذا أثبت نظر الحب إلى المحبوب في تقابل نظر المحب والمحبوب ارتياحاً إلى المحبوب أدركته لواحظ³⁹ المحبوب، فأشفق المحبوب على³⁸ المحب أن يخرجته الارتياح إلى الأُنس، فيخرجه الأُنس إلى إطراح حق المحبوب، فهناك يَغضُّ المحبوب، وقد يُدرك المحبوب ذلك من وجدَّ المحب في نظر الحُبِّ، فيحيل⁴⁰ المحبوب مناظره عن حكم البسط، وهو أن لا يَطرف ولا يرجع جفنا على جفن إلى حكم القبض، وهو أن يصرف لحظه عن لحظِّ المحب إلى كل المحب سوى لحظه.

فإذا فقد المحب مقابلة لحظ المحبوب للحظه وآراه ناظراً إلى سوى لحظه أدرك انقلاب وجد المحبوب به في صرف لحظه عن لحظه إلى ملاحظة غير لحظه، فرجع عن الارتياح بسرِّ الأُنس إلى الارتياح بوجد الهيبة، وحكم ذلك فيه نظره إلى ما سوى نظر المحبوب، فإذا أدرك المحبوب انصراف نظر المحب عن منظره صرف عن لحظه وغير لحظه، ليرجع المحب من بعد إلى النظر إلى المحبوب على حكم الطلب الذي يستحقه المحبوب؛ ولأن المحبوب يحتشم من صرف نظره عن المحب والمحب ناظر إليه؛ لأن المحب لا يحمل صرف نظر المحبوب في نظره هو إلى المحبوب، كما لا يحمل مصاحبة ابتداء نظر المحبوب؛ لأنه يبتدئ ناظراً عن المعنى الذي هجم به، فلا يحمل هجمه ويغضُّ عن المعنى الذي تعزَّز⁴¹ به، فلا يحمله قربه⁴².

كذلك⁴³ وصفني على حكم الانفراء، ووصفك على حكم الاختصاص، فنظر المحب إلى المحبوب في غصِّ المحبوب عن الحب فيما بيني وبينك هو نظرك

36. بورسا (والمحبوب).

37. بورسا: (المحب).

38. بورسا: (عن).

39. (فيخرجه الأُنس) ساقطة من بورسا.

40. حجي محمود وطهران: (فيحل).

41. بورسا: (يعذر).

42. بورسا: (قوته).

43. حجي محمود وبورسا: (لذلك).

и тем, что осталось [по отношению] к любящему и возлюбленному, и он остается для возлюбленного любящим.

14. Если они долго стоят друг перед другом, то взгляд любящего утверждает в любящем чувство удовольствия [и радости] в отношении возлюбленного. Если взгляд любящего, [обращенный] к возлюбленному, утверждает при их встрече удовольствие [и радость] в отношении возлюбленного, то глаза возлюбленного понимают это. И возлюбленный испытывает опасение за любящего, как бы [его] удовольствие не перешло в веселую общительность (’унс), а веселая общительность – в пренебрежение права возлюбленного. Поэтому возлюбленный опускает глаза. Возлюбленный может понять это из чувства любящего, [выражаемого] во взгляде любящего. И возлюбленный отворачивает свои глаза (манāзир) от суждения довольства (баст). Он не мигает и смотрит пристально. Он отвращает свой взор от взора любящего [и взирает] на всего любящего, но избегает его взора.
15. Если любящий потерял встречу со взором возлюбленного и увидел, что тот смотрит на что-то иное, а не в глаза, он понимает, что в чувствах возлюбленного произошла перемена, так как он отвратил свой взор от его взгляда и обратил его на что-то иное. [Любящий] оставляет удовольствие от радости общения и возвращается к удовольствию от радости почтительного отношения (сарр ал-гайба). Это обращает его взор на то, что не является взором возлюбленного. Если возлюбленный осознал, что взор любящего отвратился от его вида (манзар), то он отвращает свой взор от его взора и всего иного для того, чтобы после вернуть любящего к тому, чтобы он смотрел на возлюбленного в силу его просьбы, которой возлюбленный заслуживает. Поскольку возлюбленный стыдится того, что отвратил свой взор от любящего, а любящий продолжает смотреть на него. Поскольку любящий не выдерживает того, что возлюбленный отвратил свой взор, когда он смотрел на него. Также он не выносит, когда возлюбленный начинает смотреть [на него], так как он начинает смотреть, но смысл этого — будто он атакует [его взглядом]. [Любящий] не выносит этой атаки и опускает глаза, не замечая этот смысл, который укрепляется им, и он не выносит его близости.
16. Также Мое качество [познается] на основе единственности (инфирād), а твое качество — на основе избранности (ихтисāс). Любящий взирает на возлюбленного, когда тот не взирает на любовь, [которая существует] между Мной и тобой и это твой взор,

إليّ في نظرك إلى الجزاء على حكم العلم المتعلق بي.

لا علم بحكم الوجد، سرّه منك الحشمة من النظر إلى الجزاء لا الكراهة، فلا تزال تراني ناظراً⁴⁴ إليّ في نظرك إلى الجزاء، ما دام وجدك بحكم العلم بالعلق⁴⁵ بي لا بحكم الوجد، كما أن المحب لا يزال ناظراً إلى المحبوب على حكم الحيرة فيه في شاهد التعلق به إلى أن يبدو له⁴⁶ شاهداً طلب المحبوب من وجد، فيغضّ أنسا بسبيل يوصله بالمحبوب، إذ كان المحب⁴⁷ لا يحمل المحبوب بحكم المحبوب.

صرفاً من حكم المحب إلى أن أبدي لك على ألسنة المعارف علم التعلق بي على حكم الوجد، فإذا ابتدأت علم التعلق على حكم الوجد⁴⁸ اقتضاك العلم، فأنت بجواب الاقتضاء؛ لأن جواب الاقتضاء طلب من المقتضى، فأنت بطلب منهوج، فصرفت منهوج⁴⁹ مناظرك إلى تمامك فيه وتمامك لك بحكم الندب⁵⁰، والشرط عن مناظرك إلى التعلق بي على حكم العلم بالتعلق بي طمعاً في أن يبلغك الطلب منهوج إلى التعلق بي على حكم الوجد.

كما أن للمحب⁵¹ إذا بدا له في نظره إلى المحبوب في غضّ المحبوب عنه شاهد طلب يوصله⁵² بالمحبوب غضّ عن النظر إلى المحبوب ونظر إلى الطلب الذي يرجو أن يوصله بالمحبوب، فنظرك إلى الطلب منهوج إخلاص على حكم التعبد، كما أن نظرك⁵³ إلى طلبه إخلاص في حكم الطلب، فلا يكون النظر منك إلى الطلب إخلاصاً⁵⁴ في حكم استحقاق الحق، ولا النظر من المحب إلى الطلب إخلاص في التعلق بالمطلوب من حيث المطلوب؛ لأن الحب أهدج⁵⁵ للمحب الطلب.

⁴⁴ بورسنا: (ناظره)، وحجي محمود: (أراني ناظراً). وأثبت بولص نوبنا: (فلا تزال وناظر)،

وهو مما يحرف المعنى.

⁴⁵ في بورسنا: (المتعلق)، وأثبتها بولص نوبنا.

⁴⁶ (له) ساقطة من بورسنا.

⁴⁷ بورسنا: (المحبوب)

⁴⁸ (إذا ابتدأت علم التعلق على حكم الوجد) ساقطة من بورسنا.

⁴⁹ (منهوج) ساقطة من بورسنا.

⁵⁰ في حجي محمود وظهران (فصرخت منهوج مناظرك إليّ، تمامك فيه، وتمامك لك لحكم

البذل) وهو ما أثبتته بولص نوبنا، وما أثبتناه أليق بالمعنى الصوفي كما ورد في نسخة بورسنا.

⁵¹ في الأصول: (المحب) وأثبتها بولص نوبنا.

⁵² في بورسنا: (شاهداً طلب ليوصله).

⁵³ (نظر) ساقطة من حجي محمود.

⁵⁴ (في الحكم الطلب، فلا يكون النظر منك إلى الطلب إخلاصاً) ساقطة من نسخة حجي

محمود ووردت (إخلاصاً) في النسختين الأخرين مرفوعة، ولم يشر إلى ذلك بولص نوبنا.

⁵⁵ حجي محمود: (أهدج).

обращенный на Меня, в твоём взоре, обращенном на вознаграждение на основе знания, связанного со Мной.

17. [Но] не в силу чувства. Твоя скромность во взирании на вознаграждение, [но] не отвращение [к нему], радует его. Ты продолжаешь видеть Меня, взирая на Меня в своём взоре, [устремленном] на вознаграждение. Твое чувство продолжает [основываться] на знании о любви ко Мне, но не [самом] чувстве. Также любящий продолжает взирать на возлюбленного в смущении (хайра), когда видит привязанность к нему до тех пор, пока ему кажется, что он видит просьбу возлюбленного [к нему] на [его] лице. Он перестает радоваться, что дает возможность ему соединиться с возлюбленным [вновь], так как любящий не [может] вынести возлюбленного из-за [самого] возлюбленного.
18. Исходя из суждения любящего, Я покажу тебе на языке знаний (ма'ариф) знание ('илм) привязанности ко Мне суждением чувства. И если ты предпочтешь знание привязанности суждением чувства, то знание это взыщет с тебя (иктадā), и ты в ответе на это взыскание, поскольку ответ на взыскание — это прошение взыскиваемого. Мне нравится ясное прошение. Ты проходишь путь следов своих взоров до конца, а конец его [означает] для тебя заплачку (надб). Признак следов твоих взоров — привязанность ко Мне посредством знания о привязанности ко Мне из-за жажды, чтобы достигло тебя ясное прошение о привязанности ко Мне на уровне чувства.
19. Также и для любящего, если при взгляде на возлюбленного, когда тот опустил глаза перед ним, ему покажется, что он видит просьбу, соединяющую его с возлюбленным, то он опускает взор перед возлюбленным и взирает на просьбу, которая просит соединить его с возлюбленным. Твой взор, [обращенный] на ясное прошение — это искренность в служении Богу (та'аббуд). Также как взор любящего на его просьбу — искренность в этой просьбе. И пусть не будет взор, [исходящий] от тебя на просьбу, искренностью во [мнении, будто ты] заслуживаешь [это] право. И взор любящего на просьбу пусть не будет искренностью в привязанности к просимому в просимом. Поскольку любовь делает для любящего ясным прошение.

والمحبوب إذا أحب محبه⁵⁶ لم يرضَ منه بحكم الحب المتمتج. بمراد الحب، وأراد منه أن يكون بحكمه صرفاً من حكم الحب؛ لأن الحب لا يحكم إلا بطلب المحبوب، والمحبوب في حكم التعزز يمنع من الطلب ويأنف أن يُظفر به بالطلب، وكل حكم للمحب فهو متعلق بنعتٍ بين الحكم وبين المحب، فحكم طلب، وحكم تعرض، وحكم حب، وحكم محبة، وليس للمحبوب حكم يتعلق به بنعتٍ، فتختلف حكوماته، إنما هو بسرّ التعلق بالمحبوب من كل وجه.

وأما نظر المحب والمحبوب إذا تصاحبا فيه على حكم التقابل في النظر فهو حكم⁵⁷ ما بيني وبينك بمعنى⁵⁹ لا يكشفه البشرية ولا يُطله عليه في الجبلية، وإنما هي مواهب على حكم رسّ حكم⁵⁸ لا ينقل.

[3] بينة

كل العيون تتساوى نواظرها، وتبين مناظرها، فمناظر العموم من نواظرها هي إطراقها، فعن قصدٍ ما تُرجع نظراً، ولو كافحها المنظور بالنظر تقيّة وفقاً عن الإطراق إلاهما، وأرسلها عن النظر إلا به، فحيرت عن الإبراء في المرئي، وانفصلت عن المرئي بالموري.

والخصوص يجدون بالمنظور في شاهد النظر، فإذا أوقفهم على حواضر المرئية ونسي⁶⁰ بهم مبالغ الاحتمال أحالمهم عما وحدوا به، فأطرقوا بوجد الإحالة لا بوجد الإمالة، ويعلم الوجد⁶¹ الخوّل.

فإن أريد الخصوص بنظر بعد الإطراق فبوجدٍ جديد، وإذا أريد العموم فبعلم جديد، وحين أخبر المطرق بي للمطرق به أشرت إلي ولما يُدركني فأخبره أي.

ولا يوجد بي أنه عنك كما صدق أنك عني.

⁵⁶ حجي محمود: (محبوبه).

⁵⁷ (حكم) ساقطة من بورسا.

⁵⁸ في بورسا (عن).

⁵⁹ (حكم) ساقطة من بورسا.

⁶⁰ حجي محمود: (وسني).

⁶¹ حجي محمود (الوجود).

20. Возлюбленный, если любит любящего его, не довольствуется от него суждением любви, соединенной с предметом желаний любящего. Он хочет от него, чтобы он был в своем суждении чистым [выражением] суждения любви, поскольку любовь судит только по просьбе возлюбленного. Возлюбленный в суждении усиления (гордости. — *Р. II.*) препятствует просьбе и чувствует отвращение к тому, чтобы быть завоеванным им благодаря этой просьбе. И всякое суждение для любящего, связанное с определением [отношения] между суждением и любящим: суждение просьбы, суждение противления, суждение любви (хубб), суждение привязанности (махабба), но не для возлюбленного суждение, связанное с ним определением, и разнообразны его приговоры (хукъмāтух). Подлинно, он радуется привязанности к возлюбленному со всех сторон.
21. Что касается взора любящего и возлюбленного, если они подружились в нем благодаря встрече взглядов, то это суждение, которое [существует] между Мной и тобой, смысл которого не открыт человеческому роду и не проявляется в форме (джибла). Это дар (мавағиб) суждения тайны, суждения, которое нельзя передать.
22. Все глаза одинаковы в своей [способности] видеть, но различаются тем, что они видят. То, что видят все [заставляет] потупить взгляд. Намеренно возвращается взор, даже если тот, на кого смотрят, борется с ним взором, остерегаясь прекращения потупления взора кроме как ими, и посылает взгляд только им; они смущаются показать видимое и перестают смотреть.
23. Особенные же испытывают чувство к наблюдаемому при [обращении] взора [на них]. Если остановить их на видимом и ими забыты степени возможности, которая заставляет их отвернуться от того, что они любили, то они опускают взор из-за чувства того, что заставили, а не из-за чувства того, что отвратили [взор] (т. е. из-за знания, что чувство отклонено. — *Р. II.*)
24. Если Я захочу, чтобы особенные смотрели после того, как потупят взор, то [наделю их] новым чувством. Если Я захочу, чтобы простые [люди смотрели], то [наделю их] новым знанием. И когда опускающий взор говорит обо Мне тому, перед кем он опускает взор, Я указываю на себя. И когда он осознает Меня, Я сообщаю ему, что [это] Я. И не видно Мне, что он от тебя, как Я утверждаю, что ты — от Меня.

[4] تحية حبية

وسائطك إلي همُّك، فإذا رأيته متعلقاً بمرادي فهو العائد إليك بجوابي، وإن رأيته متعلقاً بمرادك أين يصرف⁶² من مرادي فخوَّنه في ما يعود به إليك من جوابي، وقد عدك بك عن طريق مراده وطريق⁶³ مرادك من مراده، وحجبتك عنه، فمن أين ظفرت بجوابه ووسائطي إليك الطمأنينة فيما يعود به الهم إذا⁶⁴ تعلق بمرادي؟

وللطمأنينة علامتان، إن لم تأتني بهما فقد اطمأنتت بغرورك، وهما: سكوت لسان الشرع عن غضبك في ما ألزم؛ ومحوك لرؤية فضلك في ما أشهدك من تمام لما استأثرت به من العافية.

ولسكوت لسان الشرع عن غضبك علامتان، إن لم تأت بهما فقد أصممتك⁶⁵ دعواك، فخيّل لك الصمم فقد لسان الدم، وهما: شهادته لك بتمامك في اجتناب التأويل، وطرح الفضول التي لا يمكنها عندك إلا مراعاتها بما فرضت عليك من مراعاة الفرائض⁶⁸ به، وهو همك وعقلك، فإذا جعلتهما راعين لغرض يراعه⁶⁶ نظري، مقلته⁶⁷ وفضل يراعه نظرك، حبه⁶⁹.

وشرکت بينهما في الرعي، فلم يمكنك إفرادهم للفرائض وعقل للفضايا اختلطت سوائهما لاختلاط رعيهما⁷⁰ فهما راعيان في جيلة راع واحد، فلا⁷¹ يصح رعي الفضل بلسان الحقيقة؛ لأن الحقيقة تُعتبر ما أوجبت، فإذا صح لها كما أمرت وشرطت حيث دُعيت⁷² وتُدبت احتسبت بالفضل من حيث دلت على حفظ⁷³ الفرض.

ولا يصح رعي الفضل بلسان التأويل؛ لأن التأويل⁷⁴ يُوجه وجوهاً، ويُخبر في التوجه إليها من حيث استحسان الهوى وجه القصد، والفرض يحكم بشرطه ولا يُحكم في

⁶² حجي محمود وطهران: (نظرت)، وهو ما أثبتته بولص نوبيا.

⁶³ في حجي محمود وطهران: (طريق) وأثبتها بولص نوبيا.

⁶⁴ بورسوا (وإذا).

⁶⁵ بورسوا: (أصممتك).

⁶⁶ حجي محمود: (رعاه).

⁶⁷ بورسوا: (رقبه).

⁶⁸ بورسوا: (ولفرض).

⁶⁹ بورسوا: (وحسبه).

⁷⁰ حجي محمود وطهران: (سوامها لاختلاط رعيها).

⁷¹ بورسوا: (ولا).

⁷² في الأصول: (دعت).

⁷³ بورسوا: (حفض).

⁷⁴ (لأن التأويل) ساقطة من حجي محمود.

25. Твои способы [достичь] Меня — это твоя забота. Если Я увижу, что она связана с Моим желанием, то она вернется к тебе с моим ответом. Если Я увижу, что она связана с твоим желанием, куда она уйдет от Моего желания? Посредством нее к тебе возвращается Мой ответ — вини ее в этом предательстве... И оно уведет тебя с пути своего желания от его желания и покроет тебя от себя, и откуда получишь его ответ и мои способы [достижения] тебя — спокойствие в заботе, если она связана с Моим желанием?
26. У спокойствия два признака, если ты не придешь ко Мне с ними. То пребываешь в самообольщении. Они таковы: молчание языка религиозного закона относительно твоего небрежения того, что вменено в обязанность; и уничтожение тебя для видения своего достоинства в том, что Я полностью дал тебе видеть как свое, присвоенное тобою благополучие.
27. У молчания языка религиозного закона в отношении небрежения два признака, если ты не обладаешь ими, то Я не услышу твоей просьбы и ослепит тебя глухота из-за потери языка укора. Они таковы: его свидетельство за тебя о том, что ты полностью воздерживаешься от объяснения, отбрасываешь достоинства, которых у тебя не может быть без уважения и заботы о них тем, что вменил в обязанность тебе уважать предписания им. Это твоя [единственная] забота и ум, и если ты заставишь их заботиться о цели, о которой заботится Мой взор, [то возникнет] отвращение к ней; а [если] ради достоинства, о котором заботится твой взор, [то возникнет] любовь к нему.
28. И ты участвуешь в опеке. Тебе нельзя посвятить заботу обязанностям, а ум — добродетелям. Смешалось их стадо из-за смешения их пастбы, они (забота и ум. — *Р. II.*) пастухи по природе один пастух. Нельзя заботиться о добродетели языком истины, так как истина считается тем, что Я вменил в обязанность. Если верно для нее как она была приказана и поставлена условием, в то время как Меня призывали и просили, Я довольствуюсь добродетелью в аспекте ее указания на сохранение предписания.
29. Нельзя заботиться о добродетели языком объяснения, так как объяснение оказывает почет лицам, и избирается в направлении к ним с точки зрения ободрения увлечения в отношении цели. Предписание судит самим собой, но не судится в своем условии.

شرطه، والحق تعالى أظهر مظهراً أو جده، أي⁷⁵ نقشه لما أظهره، وأعلمه به⁷⁶ - تعالى - إقراراً وتسليماً، واستأثر عليه بالعلم به قبل كونه وبه في كونه وبعد⁷⁷ قيامه، فكان علمه موجوداً له لا به⁷⁸، وأبانه⁸⁰ - تعالى - عن أمره لا عنه، فكان أمره.

وهو قدرته صفةً له⁸¹ - تعالى - فاقتضت⁸² الصفة موصوفاً بها⁸³ وموصوفاً له، فالحق تعالى موصوف⁸⁴ بالصفة، والحدث موصوف⁸⁵ له الصفة، ولا ينبغي للحدث أن يكون وصفاً للحق تعالى من قبل أنه كان في العلم قِدم، فلم كان الحدث صفة القِدم⁸⁶ لما تضمنه⁸⁷ علم القِدم⁸⁸ والحق سبحانه وتعالى مستغن⁸⁹ بوجوده عما أوجد له به، وكما العلم اقتضى عالماً وهو الحق، واقتضى معلوماً وهو العبد، فكذلك الصفة تقتضي موصوفاً وهو الحق، وتقتضي واصفاً وهو العبد⁹⁰ فإذا جعل الوصف صفة، والمعلوم علماً يذهب إلزام العلم والصفة لعالم ومعلوم، وواصف وموصوف.

75

76

77

في بورسا: (وبعد كونه).

78

في بورسا: (وكان).

79

في بورسا: (له إلا أنه).

80

في حجي محمود وطهران: (فأبانه).

81

في بورسا: (الله).

82

في بورسا: (أمضت).

83

في بورسا: (موصوفاً له).

84

في بورسا: (موصوفاً).

85

في بورسا: (موصوفاً).

86

في بورسا: (صفة للقِدم).

87

في حجي محمود وطهران: (نصب)، وهو ما أثبتته بولص نوي.

88

في بورسا: (القديم).

89

في بورسا: (مستغنياً).

90

فكذلك الصفة تقتضي موصوفاً وهو الحق، وتقتضي واصفاً وهو العبد ساقطة من بورسا.

Высшая Истина явила явление, которое создала, т. е. выгравировала его, когда проявила и сообщила о себе — Высшей — установлением и признанием, овладело ею знанием о ней до его бытия, и им в его бытии и после его совершения. И знание его существовало у него, но не посредством им. И показало его — Высший — своей заповедью, а не самим собой.

30. Это его сила, [которая является] его атрибутом — Высший — она требует качества, описываемого ею и для него. Высшая Истина описывается качеством, случайность описывается у него качество. Случайность не должна быть качеством для Высшей Истины раньше того, что было в знании вечностью. Даже если случайность была атрибутом вечности, после того как ее включило в себя знание вечности и истины, Слава Богу, не нуждается в ее существовании оттого, что создал для него и им. Как знание требует знающего и он — истина, и требует познаваемое и оно — раб, так же качество требует своего объекта и он — истина, и требует описывающего и он — раб. Если описание превратилось в качество, а познаваемое в знание, то исчезает необходимость знания и качества для познающего и познаваемого, описывающего и описываемого.

УЧЕНИЕ О ШĀХИДЕ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ СУФИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

(В. А. Дроздов)

Лицезрение красивой внешности (*назар*) нередко толковалось суфиями как глубокомысленное созерцание всемогущества Бога или просто как служение Богу — *ибāда*. Красивый человек расценивался как средство для достижения экстаза. С суфийской формой *назар* тесно связана эволюция термина *шāхид* и известная проблема созерцания Бога — *ру'йат 'аллāх*. Термин *шāхид* чаще всего был связан с любовью зрелого суфия к юноше, в котором он видел проявление божественной красоты, т. е. *шāхид* — живое свидетельство божественной красоты. Буквально *шāхид* (араб.) означает или «присутствующий», или «свидетель». Как отметил Х. Риттер, суфии прежде всего называют этим словом некое физическое явление, в силу которого внутренний образ отсутствующего предмета становится как бы присутствующим; этим словом обозначают и любую превалирующую в данный момент идею и, наконец, — красивого человека, которого любят либо за то, что он своей красотой свидетельствует о недоступной созерцанию красоте Бога, либо потому, что носят в сердце Его образ. Понятие *шāхид* широко распространилось, особенно в персидском языке, и обозначало в нем как красивого юношу, так и — реже — красивую женщину¹.

Классическое определение понятия *шāхид* дает знаменитый мистик и религиозный ученый Абū ал-Қасим ал-Қушайрī (376—465/986—1072) в своем труде «ар-Рисāла ал-қушайриййа фī 'илм ат-таґаввуф» («Трактат ал-Қушайрī о суфизме»):

Они часто употребляют в своих речах слово *шāхид* [и говорят]: «Такой-то находится при *шāхиде* знания, такой-то — при *шāхиде* экстаза, вызванного эмоциями (*ваджд*), такой-то — при *шāхиде* состояния (*хāl*)» — и подразумевают в слове *шāхид* то, что присут-

¹ Ritter H. Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār. Leiden, 1955. S. 470, 473.

ствуется в сердце человека, т. е. то, чем его мысли в основном заняты (*ал-ḡālib* ‘*алайхи зикруху*’), так, как будто он [человек] видит сердце и смотрит на него, хотя оно отсутствует [перед глазами]. И если даже мысль, воспоминание (*зикр*) о чем-то занимает сердце человека, то он находится при своем *шāхиде*, и если знание занимает его сердце, то он находится при *шāхиде* знания, а если его сердцем овладел экстаз, то он находится при *шāхиде* экстаза, а значение слова *шāхид* — «присутствующий», и то, что присутствует в твоём сердце, есть твой *шāхид*.

У Шиблӣ² спросили о созерцании, и он ответил: «Откуда у нас созерцание Бога? Бог для нас — *шāхид*, указывающий на Божьего *шāхида* тому, чьим сердцем Он завладел, и тому, кого занимает мысль о Боге и в сердце которого постоянно присутствует мысль о Боге». И если кто-то привязал свое сердце к некоему человеку, то [про последнего] говорят: «Это — его *шāхид*», т. е. он (*шāхид*) присутствует в его сердце, ибо любовь заставляет влюбленного постоянно думать о возлюбленном и последний полностью занимает сердце влюбленного. Но некоторые вынуждены были принять во внимание грамматическую природу этого слова (*шахида* «свидетельствовать». — В. Д.) и говорили: *шāхид* происходит от *шахāда* — «свидетельствование». Если некто затем смотрит на красивого человека, и при этом его человеческая природа (*башариййа*) не дает себя знать, и созерцание этого человека не отвлекает его от мистического состояния, в котором он находится, и общение с ним не оказывает на него никакого воздействия, то *шāхид* свидетельствует в пользу того, что его чувственная душа исчезла. Но если созерцание оказывает воздействие, то *шāхид* свидетельствует против него и показывает, что его чувственная душа и человеческая природа сохранились и что он платит дань человеческой природе (*қийāmихи би-аққām башариййатихи*). Следовательно, *шāхид* дает показание или за него, или против него. И к этому относится слово Пророка — да благословит его Аллах и да приветствует: «Я видел моего Господа в ночь небесного путешествия в самой красивой форме», т. е.: «Той ночью я видел самую красивую форму, которая не отвлекла меня

² *Абу Бакр Дулаф ибн Джаҳадар аш-Шиблӣ ал-Бағдādӣ* (ум. 334/945—46) — багдадский мистик, один из величайших суфиев своего времени. См.: *Абу ал-Ḥасан ‘Алӣ ибн ‘Усмāн ибн Абӣ ‘Алӣ ал-Джуллāбӣ ал-Худжвейрӣ ал-Ғазнавӣ*. Кашф ал-махджуб. Раскрытие скрытого за завесой. Персидский текст, указатели и предисловие. Издал В. А. Жуковский. Л., 1926. С. 195.16—197.2; *Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusain b. Muḥammad b. Mūsā al-Sulamī. Kitāb Ṭabaqāt al-sūfiyya. Texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen. Leiden, 1960. P. 340—354; The Tadhkiratu ‘l-Awliyā’ of Muḥammad Ibn Ibrāhīm Farīdu ‘ddīn ‘Aṭṭār / Ed. by R. A. Nicholson. Pt. 2. London; Leide, 1907. P. 160—182.*

от видения Всевышнего, но я увидел Художника в образе и Создателя в создании», и Пророк подразумевает под этим то, что он видит знание, непостижимое зрением³.

В определении ал-Қушайрӣ отсутствует ясное указание на то, что *шāхид* является отражением красоты Бога. Учение о *хулӯл* побудило ал-Қушайрӣ к отказу от учения о *шāхиде* и к предостережению от общения с юношами (*сұхбат ал-аҳдāс*). В части своего послания, которое мыслилось как наставление послушникам, ал-Қушайрӣ очень резко высказывает свое мнение против людей, представляющих учение о *шāхиде*:

Я слушал суфия Абӯ ‘Абдаллāха⁴, который сказал, что слушал Муҳаммада ибн Аҳмада ан-Наджжāра, который сказал, что слушал традиционалиста Абӯ ‘Абдаллāха ал-Хусрӣ, который сказал, что слышал, что Фатҳ ал-Маусили⁵ сказал: «Я общался с 30 шейхами, с которыми я общался *ал-абдāl*⁶, и все они советовали мне расстаться с ними

³ *Абӯ ал-Қасим ‘Абд ал-Карӣм ибн Хавāзин ал-Қушайрӣ*. Ар-Рисāла ал-қушайрийа фӣ ‘илм ат-тасавуф (Трактат ал-Қушайрӣ о суфизме). Каир, 1318/1900. С. 52 (перед главой о раскаянии — бāб ат-тауба).

⁴ Ибн Бākӯйа Абӯ ‘Абдаллāх Муҳаммад ибн ‘Абдаллāх ибн ‘Убайдаллāх аш-Ширāзӣ ас-Сӯфӣ (ум. 428/1036—37 в Ширāзе, менее вероятные даты смерти 442/1050—51 и 443/1051—52), известный в Иране под именем Бāбā Кухӣ — величайший суфийский шейх 4-го в. х. / 10 в. н. э. и начала 5-го в. х. / 11 в. н. э. и суфийский автор. См. о нем: *Абӯ ал-‘Аббас Аҳмад ибн Абӣ ал-Хайр Заркӯб-и Ширāзӣ*. Ширāз-нāме (Книга Ширази). Ба тасхӣх-и Бахман-и Карӣмӣ (Издан Бахман Карӣмӣ). Тегеран, 1310/1931. С. 103; *Му ‘ин ад-Дин Абу ал-Қасим Джунайди-и Ширāзӣ*. Шадд ал-йāр фӣ ҳафт ал-аузār ‘ан зуввār ал-мазār (Подвизывание штанов (т. е. приготовление к путешествию. — В. Д.) для устранения трудностей у паломников к могилам святых). Издание и примеч. Муҳаммада Қазвинӣ и ‘Аббаса Иқбала. Тегеран, 1328 г. с. х. / 1950. С. 380—384, 550—566; *Бертельс Е. Э.* Две газели Баба Кухи Ширази // *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 279—281; его же. Космические мифы в газели Баба Кухи // Там же. С. 282—284; его же. Баба Кухи. Предисловие к изданию «Дивана» // Там же. С. 285—299; его же. Легенда о шейхе и царской дочери // Там же. С. 432—440.

⁵ Абӯ Муҳаммад (или Абӯ Наср) ал-Фатҳ ибн Са‘ид ал-Маусили (ум. 220/835) — суфий, упоминаемый во многих средневековых источниках. См.: Та’рих Бағдād ау мадīнаги ‘с-салām ли ‘л-хāфиз Абӣ Бакр Аҳмад ибн ‘Алӣ ал-Хāғиб ал-Бағдādӣ (История Багдада или благополучного города, составленная ал-Хāғибом ал-Бағдādӣ). Т. 12. Каир, 1349/1931. С. 381—383.

⁶ *Абдāl* (араб., букв. заместители, замещающие, мн.ч. от *бадīл*) — благочестивые, набожные, праведные люди; кроме этого, слово имеет конкретное значение в суфийской иерархии святых. Так, ал-Джуллāбӣ ал-Худжвӣрӣ (ум. 465—469/1072—1077) дает следующее определение этой иерархии: “Среди

(с юношами. — *В. Д.*) и говорили: Остерегайся общения с юношами и дружбы с ними, а если некто в этом случае поднялся над состоянием порочности, то *шāхид* указывает, что это (общение и любовь к юношам. — *В. Д.*) является испытанием душ и не вредит, и он указывает на то, что рассказывают о соблазнах приверженцев *шāхида*, и рассказывают о некоторых шейхах истории, в которых было бы для них самым подходящим прикрыть их дела и изъяны: ведь это подобно многобожию и сопряжено с неверием, и пусть остерегается мурид общаться с юношами и дружить с ними». Ибо даже немного этого (т. е. общения с юношами. — *В. Д.*) открывает дверь для того, чтобы быть покинутым Богом, и является началом состояния удаления [от Него]. И мы ищем у Аллаха защиты от [такой] злосчастной участи⁷.

По мнению немецкого исламоведа Х. Риттера, особо типичными представителями учения о *шāхиде* (*ал-қаул би аш-шāхид*), или, как выражаются персы, любовной игры с *шāхидом* (*шāхидбāзӣ*) можно считать главным образом трех мистиков: Ахмада Ғазālӣ (ум. 520/1126), Ауҳад ад-Дйна Кирмāнӣ (ум. 635/1238) и мистическо-го поэта Фаҳр ад-Дйна ‘Ирāқӣ (610—688/1213—1289). Эти мистики, занимаясь созерцанием красоты в чувственных формах, рассматривали при этом абсолютную красоту; они систематически обращались к внешним объектам ради созерцания внутреннего свидетеля. Ауҳад ад-Дин Кирмāнӣ и ‘Ирāқӣ предавались созерцанию Свидетеля, отражение которого они видели во внешности юных мальчиков. За эту практику они часто порицались другими суфиями⁸.

них есть четыре тысячи, которые скрываются и не знают друг друга и не признают превосходства своего положения, но в любых обстоятельствах скрываются от самих себя и от человечества. Предания сообщают об этом, и высказывания святых провозглашают истину этого, и я сам — хвала Господу — имел наглядное подтверждение этого дела. Но среди тех, кто наделен властью освобождать от обязательств и налагать их и которые являются служителями божественного двора, имеются триста, именуемые *ахйār* (букв. лучшие, превосходящие других в добрых делах), и сорок, именуемые *абдāl* (букв. заместители, заменяющие), и семь, именуемые *абрār* (букв. праведные, благочестивые), и четыре, именуемые *аутād* (букв. колья, подпорки, столбы, опоры), и три, именуемые *нуқабā* (букв. вожди, руководители), и один, именуемый *кутб* (букв. полюс, столп) или *зауc* (букв. помощник, защитник). Все они знают друг друга и не могут действовать без взаимного согласия”. См.: *Абӯ ал-Ҳасан ‘Алӣ ибн ‘Усмāн ибн Абӣ ‘Алӣ ал-Джуллабӣ ал-Худжвирӣ ал-Ғазнавӣ*. Кашф ал-махджуб. Раскрытие скрытого за завесой. Персидский текст, указатели и предисловие. Издал В. А. Жуковский. Л., 1926. С. 269 персидского текста.

⁷ Абӯ ал-Қасим... ал-Қушайрӣ... Указ. соч. С. 217—218.

⁸ Ritter H. Das Meer... Op. cit. S. 473.

Суфийский писатель Абӯ Наср ‘Абдаллāх ибн ‘Али́ ас-Саррāдж (ум. в 378/988 г.) в своем справочнике по суфизму «Китāб ал-лума‘ фī ат-таґаввуф» («Книга сверканий о суфизме») следующим образом излагает проблему *шāхида*:

У Джунайда⁹ — да смиляется над ним всевышний Аллах — спросили, почему *шāхид* называется *шāхидом*. Он ответил: Истинный *шāхид* (или: *шāхид* Бога, т. е. *шāхид ал-Ғаққ*. — В. Д.) присутствует (*шāхид*) в твоём сердце и в твоих тайнах из-за того, что Он смотрит на них (на сердце и тайны. — В. Д.) и проявляет Свою красоту в своих творениях и рабах. Когда смотрящий глядит на него (*шāхида*. — В. Д.), то [*шāхид*] свидетельствует о том, что он знает о Его взгляде на него (смотрящего. — В. Д.). А *шāхид* у суфиев — это тот, кто переходит ступень учеников, дабы видеть всех познавших Бога, но имеющие имя «*шāхид*» находятся¹⁰ в невидимом мире (*Ғайб*)¹¹. И пусть не совершает [суфий] греха, не будет вялым и не прикидывается беспечным, а если ученик проявляет беспечность, то это не *шāхид*. И всякий раз, как произойдет с ним еще что-то [неподобающее]

⁹ Абӯ ал-Қасим ал-Джунайд ибн Муҳаммад ибн ал-Джунайд ал-Қавāрирī ал-Ғаззāз ал-Бағдāдī (ум. в 297/910 или 298/911 г.) — глава багдадских суфиев, родоначальник одного из двух основных течений в мусульманском мистицизме — учения о трезвости. См.: *Абӯ ал-Ғасан ‘Али́ ибн ‘Усмāн ибн Абī ‘Али́ ал-Джуллāби ал-Худжвирī ал-Ғазнавī*. Кашф ал-маҳджуб (Раскрытие скрытого за завесой). Персидский текст, указатели и предисловие. Издал В. А. Жуковский. Л., 1926. С. 161.5—164.5; 235.1—236.1; Abū ‘Abd al-Rahmān Muḥammad b. al-Ḥusain b. Muḥammad b. Mūsā al-Sulamī. *Kitāb Ṭabaqāt al-sūfiyya*. Texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen. Leiden, 1960. P. 141—145.

¹⁰ В оригинале глагол «находится» в единственном числе.

¹¹ *Ғайб* (араб.) — сокровенное, непостижимая божественная тайна. *Ғайб* буквально означает быть отсутствующим, скрытым, невидимым, а также быть свидетелем и свидетельство. *‘Алам ал-Ғайб* — это невидимый мир, противостоящий видимому миру — *‘алам аш-шахāда*. Невидимый мир — это мир духов и чистых разумов, а видимый — это свет и эманация, испускаемые из невидимого. Невидимый мир правит видимым, а поскольку пророки и святые имеют доступ к невидимому миру, они могут знать и сообщать о событиях видимого мира. Пророки и святые во сне могут видеть различные образы: горы, моря, реки, растения, животных, людей и т. д. Они либо слышат голоса, сообщающие им о тайнах, либо общаются с различными образами и познают мировые истины, поскольку им открываются глубокие тайны. Им становятся известны как прошлые, так и будущие события, причем образы во время видений должны быть четкими и законченными, в ином случае — если образы бесформенны и расплывчатые — сообщение из невидимого мира не соответствует истине. См.: *Саджджāдī Саййид Джа‘фар*. Фарханг-и луғāt-и иґтилāхāt ва та‘бирāt-и ‘ирфāнī (Словарь мистических терминов и выражений). 2-е изд. Тегеран, 1373/1995. С. 610—611.

в [нашем] видимом тварном мире, то это неверно и не имеет отношения к суфийскому пути¹².

В другом месте своего сочинения ас-Саррāдж приводит еще одно объяснение термина *шāхид*:

Шāхид — это то, что делает тебя свидетелем того, что от тебя сокрыто, а это значит, что твое сердце¹³ он приводит к встрече с Ним. Кто-то сказал:

В каждой вещи есть для Него *шāхид* (т. е. свидетель. — *В. Д.*), который свидетельствует о том, что Он — единственный.

Шāхид имеет также значение «присутствующий». Джунайда — да смилуется над ним Аллах — спросили о *шāхиде*. Он ответил: «Истинный *шāхид* присутствует в твоём сердце и в твоих тайнах из-за того, что Он смотрит на них (на сердце и тайны. — *В. Д.*). А засвидетельствованное (*машхūd*) — это то, что *шāхид* видит». Абū Бакр ал-Вāситī¹⁴ сказал: «*Шāхид* — это Истина, а засвидетельствованное Им — это вселенная (*каун*)». Сказал всемогущий и великий [Аллах]: «[Клянусь] и свидетелем, и тем, о чем он свидетельствует» (Коран 85:3)¹⁵.

Знаменитый знаток и критик арабской литературы, автор антологий и трудов по арабской филологии Абū Мансūr ‘Абд ал-Малик ибн Муḥаммад ибн Исмā‘īл ас-Са‘āлибī (350—429/961—1038) в своем сочинении «*Kitāb ал-кинāйа ва ат-та‘рīд*» («Книга скрытого смысла и двусмысленной речи») приводит несколько отличное объяснение выражения *шāхид*, которое, однако, так же было, по-видимому, общепринятым:

К употребляемым в переносном смысле выражениям суфиев относится здесь выражение *шāхид* (свидетель) для красивого юноши. И они этим [выражением] хотят сказать, что он из-за своей красивой внешности свидетельствует о мощи всемогущего Аллаха. А называют

¹² The *Kitāb Al-Luma‘ fi ‘l-Tasawwuf* of Abū Naṣr ‘Abdallāh b. ‘Alī al-Sarrāj al-Tūsi / Ed. by R. A. Nicholson. Leyden; London, 1914. P. 229.

¹³ «Сердце» как орган внутреннего восприятия.

¹⁴ Абū Бакр Муḥаммад ибн Мūsā ал-Вāситī ал-Фарḡānī (ум. после 320/932 г. в Мерве) — знаменитый суфий родом из Ферганы (Фарḡāна), знаток религиозных наук, товарищ Джунайда. См.: Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusain b. Muḥammad b. Mūsā al-Sulamī. *Kitāb Ṭabaqāt al-sūfiyya*. Texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen. Leiden, 1960, P. 302—307.

¹⁵ The *Kitāb Al-Luma‘*... Op. cit. P. 339.

они его (*шāхида*. — В. Д.), как хотят (т. е. разными словами. — В. Д.). Рассказывают, что товарищи Абӯ ‘Али ас-Сақафӣ¹⁶ избегали в его присутствии из-за уважения к шейху слова *шāхид* и договорились между собой называть красивого юношу [словом] *худжжа* («доказательство». — В. Д.). Когда однажды они сопровождали его в пути, вдали показался юноша. Тут сказал один из них: «Доказательство», ибо он полагал, что Абӯ ‘Али не понимает, что он имел в виду. А когда юноша приблизился к ним, [оказалось, что] он был некрасивым. Тут обернулся Абӯ ‘Али к своим спутникам и сказал: «[Однако] ничтожное. Но я слышал, что один правед приписывает эту историю Абӯ Исхāку ал-Марвазӣ^{17, 18}.

Ханбалитский теолог и правед, ярый противник суфиев Ибн Таймийа (661—728/1263—1328) в своем сочинении «Ал-Фурқан байна ал-хаққ ва ал-ба̀тил») («Различение истины и лжи») следующим образом объясняет коранический аят (Коран 11:20(17)), в котором встречается слово *шāхид*:

У кого имеется явное доказательство от своего Господа и за кем следует свидетель (*шāхид*)¹⁹ от Него²⁰, тот верует в явное доказательство от своего Господа, и за ним следует свидетель от Аллаха²¹.

¹⁶ Абӯ ‘Али Муҳаммад ибн ‘Абд ал-Ваххāб ибн ‘Абд ар-Раҳмāн ас-Сақафӣ ал-Марвазӣ (или ан-Нисāбурӣ) (244—328/858—59—940) — передатчик хадисов, проповедник, знаток суфизма и религиозных наук, таких, как законоведение и схоластическая теология (калām). См.: *Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusain b. Muḥammad b. Mūsā al-Sulamī. Kitāb Ṭabaqāt al-šūfiyya. Texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen. Leiden, 1960. P. 370—375.*

¹⁷ Абӯ Исхāк Ибрāхīm ибн ‘Абдаллāх ибн Аҳмад ал-Марвазӣ (ум. в 241/855 г.) — традиционалист. См.: *Ибн Ҳаджар ал-‘Асқалāни, Шихāб ад-Дин Абӯ Фаḍл Аҳмад ибн ‘Али. Тахзӣб ат-тахзӣб («Украшение образования»)*. Т. 1. Ҳайдарāбад, 1325/1907. С. 132, № 234.

¹⁸ *Абӯ Мансӯр ‘Абд ал-Малик ибн Муҳаммад ас-Са‘алиби*. Китāб ал-кинāйа ва ат-га‘рӣд (Книга скрытого смысла и двусмысленной речи) // Ал-Мунтахаб мин Кинāйāt ал-удаба’ ва ишārāt ал-булағā’ ли-л-қадӣ Абӣ ал-‘Аббас Аҳмад ибн Муҳаммад ал-Джурджāни ас-Сақафӣ (Избранное из «Скрытых смыслов литераторов и намёков красноречивых») Абӯ ал-‘Аббаса Аҳмада ибн Муҳаммада ал-Джурджāни ас-Сақафӣ (ум. 482/1089—90). Каир, 1326/1908. С. 20.

¹⁹ Переводчики и комментаторы Корана полагают, что в этом аяте под словом *шāхид* имеется в виду Коран.

²⁰ См. Коран 11:20(17).

²¹ *Ибн Таймийа, Тақӣ ад-Дин Абӯ ал-‘Аббас Аҳмад ибн ‘Абд ал-Ҳалим ибн ‘Абд ас-Салām ал-Ҳаррāни ад-Димашқӣ*. Рисālāt ал-фурқан байна ал-хаққ ва ал-ба̀тил (Трактат о различение истины и лжи) // Мин маджму‘ат ар-расā’ил ал-кубрā (Из собрания самых важных трактатов). Т. 1. 1-е изд. Каир, 1323/1905. С. 52.

Ханбалитский теолог и правовед, ученик Ибн Таймийи Ибн Қаййим ал-Джаузиййа (691—751/1292—1350) в своем сочинении «Иғāsат ал-лахфāн мин масāйид аш-шайтāн» («Помощь отчаявшемуся [в освобождении] из сетей Сатаны») сообщает о людях, которые предпочитают земного возлюбленного Богу и, даже совершая молитву, постоянно думают о своем земном возлюбленном:

А к охваченным сатанинской любовью принадлежат те, которые выбрали Сатану своим господином и в соответствии с этим придали Ему товарищей (т. е. признали многих богов помимо Аллаха. — *В. Д.*) из-за того, что среди них есть те, кто придают Аллаху товарищей, и из-за того, что покинула их искренность по отношению к Нему; по крайней мере, среди них часть тех, которые выбирают [помимо Аллаха] других божеств. И поэтому ты увидишь многих из них в качестве раба у этого возлюбленного — раба, который лишился рассудка из-за любви к нему и который кричит в его присутствии и в его отсутствии: «Воистину он (т. е. земной возлюбленный. — *В. Д.*) — Его раб», и он восхваляет его (своего возлюбленного. — *В. Д.*) больше, чем своего Господа, а в его сердце любовь к нему больше, чем любовь к Аллаху, и в любви он (возлюбленный. — *В. Д.*) достаточен ему (влюбленному. — *В. Д.*) как свидетель (*шāхид*) о нем самом, [ибо, как сказано в Коране]: «Но человек свидетельствует о самом себе. Если бы даже он и представил свои извинения...»²². И если бы он выбирал между удовлетворенностью им (возлюбленным. — *В. Д.*) и удовлетворенностью Аллахом, то он предпочел бы удовлетворенность своим возлюбленным удовлетворенности своим Господом. А встреча со своим возлюбленным приятнее для него, чем встреча со своим Господом, а его желание близости с ним больше, чем его желание близости со своим Господом, а его бегство от его (возлюбленного. — *В. Д.*) гнева на него тяжелее для него, чем бегство от своего Господа, который негодует [на него] за [его] благорасположение к своему возлюбленному. И он предпочитает дела своего возлюбленного и его потребности поклонению своему Господу. А если останется у него лишнее время — а у него мало веры [в Бога], — то он проведет этот остаток [времени] в поклонении своему Господу. А если потребности и дела его возлюбленного будут отнимать [его] время, то он потратит на них (т. е. на дела возлюбленного. — *В. Д.*) все свое время и предаст забвению повеление всевышнего Аллаха. Он жертвует своему возлюбленному всякую ценную вещь (*нафīсат*) и всякий драгоценный предмет, ставший объектом желания (*нафīс*), и дает своему Господу из своего имущества — если [вообще] будет давать Ему — всякую никчёмную вещь (*разīлат*) и всякую

²² Коран 75:14(14)—15(15).

никудашную [вещь] (*хасис*). Поэтому его возлюбленному принадлежит его душа и его сердце, и его беспокойство, и его время, и самая лучшая [часть] его имущества, а на его Господа приходится оставшееся. Он пренебрег Им, оставив позади себя, и забыл прославлять Его. Если он будет молиться во время богослужения, то его язык будет беседовать с Ним тайно, а его сердце будет тайно беседовать с его возлюбленным. Он поворачивает тело к *қибле*²³, а сердце — к возлюбленному. Он пугается служения своему Господу, так что он во время молитвы как будто стоит на горящих углях из-за тяжести, свалившейся на него из-за нее, а его затруднение связано с совершением молитвы. А если случится прислуживать возлюбленному, то он приступит к ней (к этой службе. — *В. Д.*), радуясь ей и своим сердцем и своим телом, искренно любя его во время нее (службы. — *В. Д.*); она (служба. — *В. Д.*) легка для его сердца, которое не считает ее тяжелой и не находит ее продолжительной²⁴.

В другом месте своего сочинения Ибн Қаййим ал-Джаузиййа критикует суфиев, набожных людей, философов, теологов и обычных верующих за то, что они утверждают о своей любви к Богу посредством земных возлюбленных, являющихся для них местом проявления божественной красоты:

Наш шейх (Ибн Таймиййа. — *В. Д.*) сказал: А с этим качеством (близость к Сатане, непристойные поступки. — *В. Д.*) существует большая группа, имеющая отношение ко многим из тех, кто принадлежит к исламу (букв. к *қибле*) из [числа] суфиев, поклоняющихся [Богу], военачальников, философов, теологов, простых людей и прочих, которые испытывают сладость от непристойных занятий — от того, что запретил Аллах и Его посланники, полагающие, что Аллах разрешил [им] это или что они подражают своим предшественникам. А первоосновой этого [заблуждения] является любовь, которую Аллах ненавидит. И многие из них считают ее (эту любовь. — *В. Д.*) религией и полагают, что с ее помощью приближаются к Аллаху либо из-за того, что они думают, что она очищает и просветляет душу, либо из-за того, что они думают, что с ее помощью они [сначала] концентрируют свое сердце на некоем человеке,

²³ *Қибла* (араб.) — направление на Мекку, сторона, к которой мусульмане обращаются лицом во время молитвы; объект поклонения, сторона, в которую мистик обращает взор для созерцания Бога.

²⁴ *Ибн Қаййим ал-Джаузиййа, Абу 'Абдаллāх Мухаммад ибн Аби Бакр. Иғāсат ал-лахфāн мин масāйид аш-шайтāн (Помощь отчаявшемуся [в освобождении] из сетей Сатаны). Т. 2. Каир, 1403/1983. С. 113—114.*

[чтобы] затем перевести его (сердце. — *В. Д.*) [и тем самым самим перейти] к поклонению одного только Аллаха, либо из-за того, что они думают, что красивые формы являются местами проявления и созерцания Бога — они называют их «местами проявления самой единой (т. е. самой высшей. — *В. Д.*) красоты», либо из-за того, что они верят, что Господь поселяется в их жилищах (т. е. в тех красивых формах. — *В. Д.*) (*хулӯл*)²⁵ и входит с ними в союз (*иттихād*)²⁶.

²⁵ *Хулӯл* (араб.) — поселение Бога в человеке. Приверженцы этого еретического, с точки зрения исламской ортодоксии, учения утверждали, что Бога можно увидеть в живом человеке. Позднее под названием *хулӯлиййа* подразумевали не только представителей учения о том, что Бог «поселяется» в красивом человеке, но и мистиков типа ал-Халладжа (казнен в 309/922), в моменты безумия выразившего мысль «Я есть Бог», неких крайних шиитов, отстаивавших божественность их имама, или прочих еретиков, рассматривавших человека как божественную сущность, и представителей экзотических, всецело неисламских воззрений. Согласно доксографу Абу ал-Қасиму ‘Абдаллāху ибн Аҳмаду ал-Балхӣ ал-Ка‘бӣ (ум. 317 или 319/929—931), некоторые антропоморфисты считали возможным взирать на Бога глазами в этом мире, причем они могут встретить Его на дороге, обменяться с Ним рукопожатием, постоянно быть с Ним и дотрагиваться до Него, и они утверждают, что посещают Его и что Он посещает их. Согласно суфийскому автору ас-Сарраджу (ум. 378/988), пересказывавшему услышанное им о *хулӯлӣ*, представители *хулӯлӣ* утверждали, что Бог подобрал Себе тело, чтобы в нем поселиться со своими божественными атрибутами и устранить человеческие атрибуты. Некоторые из них являются огнепоклонниками, другие — сторонниками рассматривания красивых свидетельств (*шавāхид мустаҳсанāt*), одни говорят, что Он поселяется в красивых и в некрасивых вещах, а другие учат, что только в красивых вещах; одни говорят: постоянно, другие: лишь иногда. См. о *хулӯлиййа*: *H. Ritter. Das Meer der Seele... Op. cit. S. 449—458.*

²⁶ *Иттихād* (араб.) — союз, тождество. Наивысшей целью всей мистики является тождество с божеством, с мировой причиной. В исламской мистике этот мистический союз выступает в ряде различных форм и проявляется даже у одного и того же мистика не всегда в одном и том же аспекте. Высказывания мистиков выдвигают на передний план то одну, то другую сторону переживания, переливаются то в одном, то в другом цвете. Тождество Бога и человека, уничтожение двуединства происходит в исламском мистицизме так, что человек как бы растворяется в божестве или уступает ему место и на месте двух остается всего лишь один — Бог. Влюбленный должен стать возлюбленным, не наоборот. Процесс, в котором происходит это тождество, является исчезновением, прекращением становления. По мнению Х. Риттера, близость возлюбленного человека, хотя она мерещится влюбленному как самое высшее счастье, огнюдь не всегда является успокоительной и осчастливливающей. Действительное тождество все же не достигается с помощью внешней соединенности. Близость возлюбленного только усиливает страстное желание, которое может успокоиться лишь путем полного устранения «я». См.: *Ritter H. Das Meer der Seele... Op. cit. S. 419, 420, 575, 577.*

И поэтому ты найдешь среди набожных, и их бедняков (дервишей. — *В. Д.*), и их наставников, и их товарищей этих людей, выбирающих при взаимном согласии и взаимном расположении помимо Аллаха других божеств, которых они любят так же, как любят Аллаха, либо из-за религиозности, либо из-за вожделения, либо из-за того и другого одновременно. И поэтому сходятся они и собираются для саганинского музыкального слушания, которое возбуждает коллективную любовь и в каждом сердце возбуждает любовь, которая в нем есть.

А причина состоит в том, что сердце лишено того, для чего оно создано, — поклонения всевышнему Аллаху, которое соединяет во едино любовь к Нему и возвеличивание Его, покорность Ему и смирение перед Ним, сосредоточение на Его повелении и на Его запрете, на Его благожелательности и на Его гневе. А если будет в сердце ощущение сладости веры и наслаждения ее ароматом, то это избавит его (верующего. — *В. Д.*) от любви к другим объектам поклонения и от почитания их как Бога²⁷.

Традиционалист, историк и проповедник, один из самых знаменитых ханбалитов Багдада Ибн ал-Джаузй (510—597/1116—1200) рассказывает об Ахмаде Ғазālй в своем труде ал-Мунтазам фй та'рйх ал-мулўк ва-л-умам» («Систематизация истории царей и народов»):

Стало известно, что Ахмад Ғазālй²⁸ придерживается учения о *шāхиде* и созерцает безбородых и общается с ними. Так рассказал

²⁷ *Ибн Қаййим ал-Джаузуййа. Иғāсаг...* Указ. соч. Т. 2. С. 117.

²⁸ Абў ал-Фатҳ (Абў ал-Футўҳ) Ахмад ибн Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Ахмад ал-Ғазālй ат-Тўсий (ум. в 520/1126 в Қазвйне) — брат знаменитого мусульманского богослова Абў Хāмида Муҳаммада ибн Муҳаммада ал-Ғазālй (450—505/1059—1111), выдающийся проповедник, шафиитский законовед и замечательный суфий, одаренный способностью творить чудеса и другими знаками божественной милости, странствовал по исламским странам и был склонен к откату от мирской жизни и к уединению, автор первого персидского трактата о психологии мистической любви «Савāних фй ал-'ишқ» («Откровения о любви»), оказавшего огромное влияние на последующую традицию написания сочинений о мистической любви в персидской литературе. См.: *Тадж ад-Дин Абў Наср 'Абд ал-Ваххāб ибн Тақй ад-Дин ас-Субкй. Табақāt аш-шāфи'иййа ал-кубрā* (Самые большие разряды шафиитов). Т. 4. Каир, 1324/1906. С. 54—55; *Ибн ал-Джаузй. Ал-Мунтазам фй та'рйх ал-мулўк ва-л-умам* (Систематизация истории царей и народов). Т. 9. Хайдарāбād, 1359/1940. С. 260—262; *Ибн ал-Мулаққин Сирāдж ад-Дин Абў Хāфс 'Умар ибн 'Алй ибн Ахмад ал-Мисрй. Табақāt ал-авлиййā'* (Разряды святых). Издал Нўр ад-Дин Шарйба. Каир, 1393/1973. С. 102—104; *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary / Transl. from the Arabic by Vⁿ Mac Guckin de Slane. Vol. I. 1842. Johnson Reprint Corporation. N. Y.; London, 1961. P. 79—80.*

мне Абū ал-Хусайн ибн Йūsуф, что ему (Ахмаду Ғазālī — *В. Д.*) было написано о тюркском рабе; он прочитал записку, затем позвал его (раба. — *В. Д.*), подошел к нему, поднялся на минбар и поцеловал его в лоб, сказав: «Это — ответ на записку»²⁹.

В «Талбис Иблис» («Козни Дьявола») Ибн ал-Джаузī рассказывает схожую историю об Ахмаде Ғазālī:

Рассказывают, что толпа суфиев вошла к Ахмаду ал-Ғазālī, когда он был один с безбородым отроком. Между ними находились розы, и он смотрел то на розы, то на отрока. Когда суфии уселись, один из них спросил: «Вероятно, мы помешали?» Он ответил: «Да, ей-богу». И толпа закричала в эмоциональном экстазе (*'alā sabīl at-tawādjūd*).

Абū ал-Хусайн ибн Йūsуф рассказывал, что было написано ему в записке: «Ты любишь своего тюркского мальчика». Он прочитал записку, затем вызвал мальчика, поднял на него взор, поцеловал его в лоб и сказал: «Это — ответ на записку».

Говорит автор — да смилуется над ним Аллах: Я не удивляюсь поступку этого человека и тому, что он сбросил покров стыдливости со своего лица, но я удивляюсь только, как присутствовавшие при этом скоты воздержались от порицания его. Однако шариат умер в умах многих людей³⁰.

Персидский суфийский поэт Фахр ад-Дйн 'Ирāқī (610—688/1213—1289) в своей поэме «'Ушшāқ-нāме» («Книга влюбленных») приводит рассказ об Ахмаде Ғазālī, подтверждающий приверженность последнего учению о *шāхиде*:

Рассказ

У начальника полиции Табрīза был сын, обладавший пленяющей сердце и возбуждающей красотой. Его тело (букв. почетная одежда его человеческой природы. — *В. Д.*) по пропорциональности своего сложения (*маузани*) было образом божественной благосклонности и ни с чем не сравнимой творческой силы Создателя. Предводитель нашего мира, имам Ғазālī, который был властителем мира знаний, узнал о тех [его] превосходных свойствах и из приведенных дока-

²⁹ *Ибн ал-Джаузī, Абū ал-Фарадж 'Абд ар-Рахмāн ибн 'Али ибн Мухаммад ибн 'Али. Ал-Мунтазам фī та'рīх ал-мулūk ва-л-умам (Систематизация истории царей и народов). Т. 9. Хайдарāбад, 1359/1940. С. 262.*

³⁰ *Ибн ал-Джаузī, Джемāl ад-Дин Абу ал-Фарадж 'Абд ар-Рахмāн ал-Бағдāдī. Талбис Иблис (Козни Дьявола). Бейрут, 1368/1948. С. 267—268 (10-я глава).*

зательств понял, каким [ценным] качеством он (сын начальника полиции. — В. Д.) наделен. Получив известие о его красоте, шейх потерял в своем сердце терпение и покой. Оседлав лошадь, он отправился из Рея с намерением увидеть того красавца. Опьянев от вина страстного желания посмотреть на него и держа сердце в руке, он стремительно отправился в путь. Когда дервиш подъехал к городу, о его деле доложили правителю [города]. Начальник полиции сказал: «Хотелось бы, чтобы тот лицемер, который пришел с надеждой, ушел потерявшим надежду. Шейх — мошенник, поклоняющийся внешней красоте, известный всему свету [своей] лживостью. Не пускайте его в этот город, чтобы ушел обратно и унес свой яд». Посыльный вышел из города на дорогу и известил шейха о сложившейся ситуации. Услышав [эту новость], огорченный шейх остановился в двух *фарсангах*³¹ от города. Когда солнце скрылось за горизонтом и свет исчез с просторов вселенной, он вошел в палатку, желая постелить постель, и, как жемчугом, до краев наполнил палатку [своей] сокровенной тайной. Вскоре и начальника полиции одолел сон. Послушай, что же он увидел во сне. Он увидел во сне посланника Бога, который дал ему горсть изюма и сказал: «Возьми этот изюм и немедленно отправляйся [в путь], сам отнеси [его] шейху Ғазālī». Утром, проснувшись, начальник полиции взял тот изюм и поспешил [в путь]. Шейх, сотворенный из [божественного] света, [еще] издали увидев начальника полиции и обнаружив [в нем] след [от печати пророка], перед тем как привести его к себе, принес блюдо, наполненное изюмом, [и сказал]: «Знай, что то, что прошлой ночью пророк положил перед тобой, он [тайком] взял из этого блюда». Благочестивые³², идущие по пути к Богу, [одной] изюминкой могут сбить всех людей с истинного пути. Не рассматривай красоту как форму и не считай ее таковой, из-за изюма не прекращай движение по истинному пути. Когда зрение достигнет совершенства, оно будет получать удовольствие от [созерцания] самой возвышенной (*pātib*) красоты. Если [даже низкая] натура захочет вкусить ее (т. е. красоты. — В. Д.) и вознамечится смотреть на нее и даже подойти к ней, то ведь прекрасное, словно серебряное, яблоко существует не для того, чтобы его срывали:

³¹ *Фарсанг* (перс.) или *фарсах* (перс.) — единица измерения пути в средневековье, равная 12 тысяч локтей (*zirā'* (араб.), длина локтя от 45 до 50 сантиметров), и поэтому длина *фарсаха* колебалась от 5 километров 400 метров до 6 километров. *Фарсах* равнялся трем арабским милям (*mīl*), а миля составляла 4 тысячи локтей или 2333 шага.

³² *Мута'аллих* (араб.) — набожный, благочестивый, поклоняющийся Богу; слово употребляется также для обозначения гностиков или совершенных мистических теософов, достигших степени святости в этой жизни.

благодаря ему твоим уделом является не что иное, как рассматривание [божественной красоты, отраженной в земной красоте]³³.

В другом рассказе, посвященном Ахмаду Ғазālī, ‘Ирāқī снова оправдывает практику созерцания божественной красоты посредством человеческой:

Рассказ

Высший духовный наставник, имам Ғазālī, восхищавший [своим] духовным состоянием и [вдохновенной] речью, был ошеломлен изяществом красавцев и на пути любви [всегда] искал Друга. Чистый глаз того истинного [в любви] был до такой степени искренне (*баджан*) влюблен в некоего красавца, что в Рее он сел на лошадь, и более ста учеников [отправились] вслед за ним [в путь]. Он увидел пленяющего сердца [возлюбленного], похожего на полную луну, который вышел из какой-то бани и блеск красоты которого благодаря божественной милости и [Его] творческой деятельности озарил наш мир. Когда взгляд шейха упал на него, он увидел образ Друга и остановился. Он стал смотреть на него сердцем и душой, и каждый миг [устремляя на него взор] он видел другое лицо. Люди подошли к наставнику, наблюдая, как он ослеплен блеском лица того красавца. Все суфии смутились, все они покинули [его] и ушли. Однако старик, который был слугой, поднимавшим попону над седлом коня [своего] господина³⁴, сказал шейху: «Проходи мимо и оставь [его]. Тебе не подобает поклоняться образу, разве не стыдно тебе перед всеми этими людьми?» Шейх ответил ему: «Больше ничего не говори, “созерцание красоты — это отдых для глаз”³⁵. Если бы я не по-

³³ ‘Ирāқī, *Фахр ад-Дин Ибрāхїм Хамадāнї*. Куллиййāt (Полное собрание сочинений). 2-е изд. Издал Са’їд Нафїсї. Тегеран, 1336/1957. С. 352—353 (6-я глава).

³⁴ *Ғāшїйедār* (перс.) — слуга, носивший попону, или покрывало из роскошной материи позади сидящего верхом на коне вельможи. Если вельможа слезал с лошади, этот слуга покрывал попоной лошадь своего господина поверх седла. Когда же вельможа садился на лошадь верхом, он снимал ее и шел с ней вслед за едущим верхом господином.

³⁵ *Ру’йат ал-хусн рāхат ал-а’йун* «созерцание красоты — покой (или: отдых) для глаз» — очевидно, аллюзия на популярное среди суфиев предание, которое отвергалось и считалось недостоверным многими традиционалистами. Арабский компилятор Джалāl ад-Дин ас-Суйўтї (ум. 911/1505) приводит два варианта этого предания: 1) *салās йуджаллїна ал-басар: ан-назар илā ал-хўдра ва илā ал-мā’ ал-джārї ва илā ал-ваджх ал-хасан* «три вещи просветляют зрение: созерцание зелени, проточной воды и красивого лица»; 2) *салās йазидна фї кувват ал-басар: ал-каҳл би-л-исмид ва ан-назар илā ал-хўдра ва ан-назар илā ал-ваджх*

корился презренному образу, моим слугой, носящим попону, был бы [архангел] Гавриил».

Опьяненные и смущенные влюбленные пьют вино из чаши любви. Тот, кто видит [лишь] внешний мир, не обращает внимания на сердце: смотри на лицо Лайлы глазом Маджнӯна. Если красота образа является твоим оружием, то во время боя она будет защищать тебя. Узри свою сущность (*мағз*), скрытую под кожей, и разгляди в ней луч, испускаемый светом Друга. Если ты будешь легкомысленно (*бѣмағз*) упоминать имя Друга, ты [тем самым] откажешься от любви к Его лицу. Субстанцию (*джаухар*) всякого, принадлежа Другу, нуждается в Нем, не ослабит акциденция (*'араф*)³⁶. Если же ты обладаешь силой мужественных людей, то вот [тебе] конь, оружие и это поле боя. Любовь к Нему успокаивает мою душу, она — и мой убыток, и моя прибыль. Мое сердце желает встретиться с его красотой, мой глаз увидел [ее], отчего же сердце нуждается [в ней]? Я заключил [свое] сердце в Его сети, и я опьянен вином страстного желания увидеть Его. Несмотря на то, что я ищу [Его], Он свободен от забот обо мне, и, томимый желанием увидеть Его лицо, я произношу газель.

Газель

Вновь безумное сердце у порога любви
за одно мгновение выпило чашу любви.
Вновь моя душа пленена любовью,
[подобно] шашке, попавшей в безвыходное положение
на доске любви³⁷.

ал-ҳасан «три вещи увеличивают силу зрения: подкрашивание глаз сурьмой, созерцание зелени и созерцание красивого лица» (см.: *Ас-Суйӯтӣ, Джалāl ад-Дин 'Абд ар-Раҳмāн*. Ал-Джāми' ас-сағīр фӣ аҳādīs ал-башīр ан-назīр (Маленький сборник преданий сподвижников пророка и пророка). Т. 1. Каир, 1321/1903. С. 116).

Это предание встречается также в трактате «'Абхар ал-'āшиқйн» («Жасмин влюбленных») знаменитого персидского суфия и теоретика мистической любви Рӯзбихāна Бақлї Шїрāзї (522—606/1128—1209) в следующей форме: *салās йазиданна фӣ қувват ал-басар: ан-назар илā ал-хӯдра ва ан-назар илā ал-ваджх ал-ҳасан ва ан-назар илā ал-мā' ал-джāрї* «три вещи увеличивают силу зрения: созерцание зелени, созерцание красивого лица и созерцание проточной воды» (см.: *Ruzbehan Baqli Shirazi. Le Jasmin des Fidèles d'amour* (Kitab-e 'Abhar al-'ashiqin). Traité de soufisme en persan publié par H. Corbin et M. Mo'in. Teheran; Paris, 1958. P. 29 текста «'Абхар ал-'āшиқйн»).

³⁶ Например, такая, как созерцание человеческой красоты.

³⁷ *Шаидар* (перс.) — безвыходное положение на доске во время игры в нарды, из которого нельзя выпутаться и при котором шесть клеток у одного игрока заняты шашками, закрывающими путь для движения шашек другого игрока.

Вновь дыхание (*накхат*), исходящее из благоухающей
курильницы любви,

наполнило небо моей души ароматом.

Увы! Ведь вновь неожиданно станет пустым
котел моего желания, [разогреваемый] огнем любви.

Письмо от Друга хранит под крылом
жаждущий [залететь] в мое сердце голубь любви.

Красота Твоего лица пленяет сердце,
иначе у сердца не было [бы] самого желания любить.

Если бы ‘Ирāқī стал Твоим покупателем

(т. е. смог бы купить встречу с Тобой, отдав за нее
свою жизнь. — *В. Д.*),

то он был бы достоин встречи [с Тобой] и был бы
подходящим для [Твоей] любви³⁸.

В этой же десятой главе поэмы ‘Ирāқī следует продолжение рас-
сказа об Аҳмаде Ғазālī:

Когда дервиш (т. е. Аҳмад Ғазālī. — *В. Д.*) вошел в город дру-
га (т. е. сына начальника полиции Табрїза. — *В. Д.*), он убедился
в [истинности] описаний его красоты. Он вошел в соборную мечеть,
в которой сияли чудеса святых. Совершив вместе с верующими об-
щую пятничную молитву, огорченный [отсутствием возлюбленного]
дервиш поднялся с места для молитвы на минбар, и собрание влюб-
ленных озарилось. Он заговорил о мистических истинах на таин-
ственном языке, понять который люди были не в силах. Он сказал:
«Хотя [вначале] умы [людей] потеряют надежду [на постижение
смысла моей проповеди], но в конце концов и этот чурбан поймет».
[После этого] минбар стал приподниматься со своего места и от зем-
ли стал подниматься в воздух. Шейх сказал ему: «Веди себя скромно
и оставь влюбленным [такое] волнение». Минбар вновь стал на свое
место, и около пятидесяти присутствовавших на [том] собрании ис-
пустили дух. Шейх сказал: «Как [случилось, что] тот, кто является
светом нашего собрания, не пришел к нам? Где же он? Мое собра-
ние без [вїдения] его лица окутано мраком, а слова о любви в такой
же степени темны. Заслуживает прощения каждый, кто в темноте не
сможет обнаружить изящества: ведь в чаше души не видно светиль-
ника. А нет ли здесь случайно того приводящего в восторг сердца?»
Поскольку он не пришел на собрание влюбленных, влюбленные,
[опечаленные] его отсутствием, испустили дух.

³⁸ ‘Ирāқī, *Фахр ад-Дин*... Указ. соч. С. 365—366 (10-я глава).

Воспоминание о Нем не перестает сходить с благословенных уст [влюбленных], и как же [в таком случае] Ему не наделять волнением [даже] камень³⁹? Тот человек, который имеет Его печать, знает, что и камень (*джамād*) домогается Его любви. Когда влюбленные начинают рассказывать о Нем, всё обращается в слух⁴⁰. Когда Он отсутствует, влюбленный умирает, а дерево минбара поднимается ввысь. Если ты не считаешь эти слова достоверными, то иди и посмотри на его (влюбленного. — В. Д.) место упокоения (*сарīр*) во дворе мечети⁴¹.

Персидский мистический философ ‘Айн ал-Қудāt ал-Хамадāнī (492—525/1098—1131) в своем сочинении «Тамхїдāt» («Разделы») в нескольких местах дает свое толкование учения о *шāхиде*. Так, в нижеследующем отрывке он сообщает о создании Господом зеркала души, в котором Он может видеть Сам Себя; но и влюбленные в Бога в этом зеркале души могут увидеть как Свидетеля = Бога, так и то, что Им засвидетельствовано:

Цель, которую Он ставил перед Собой в порождении
бытия обоих миров,
это одна вещь, которая является основанием:
это чтобы увидеть в зеркале души Самого Себя,
а затем стать влюбленным в Самого Себя [— влюбленным],
который не имеет недостатков.
Мы также в нем (в зеркале души. — В. Д.) увидим себя,
а затем Свидетеля (*шāхид*), и то, о чем Он свидетельствует
(*машхūd*), одинаковыми.
Затем влюбленный и возлюбленный сядут рядом
друг с другом,
потому что и этот дорог (*джāн*), и тот любим (*джāнāн*).
В конце концов любовь состоит из [красивого] лица
[возлюбленного] и речи,
а значит, ее пищей и питьем будет то, что относится
к нам самим.
В то время как душа вечно пребывает в мире Бога,
уместны ли [здесь] такого рода [мой] слова, которых
[к тому же требуется] в сто раз больше⁴².

³⁹ Камень — в оригинале *джамād* (араб.), букв. «минерал».

⁴⁰ ... всё обращается в слух — букв. «проходы и стенки ушей открываются».

⁴¹ ‘Ирақї, *Фахр ад-Дин*... Указ. соч. С. 368.

⁴² *Абу ал-Ма‘ālї ‘Абдаллāх ибн Муҳаммад ибн ‘Алї ибн ал-Ҳасан ибн ‘Алї ал-Мийāнаджї ал-Хамадāнї, прозванный ‘Айн ал-Қудāt. Тамхїдāt (Разделы) // Мусаннафāt-и ‘Айн ал-Қудāt-и Хамадāнї (Сочинения ‘Айн ал-Қудата Хамадāнї). Т. 1 / Введ., редакц., примеч. и прилож. ‘Афїфа ‘Усайрāна. Тегеран, 1341/1962.*

Одна из главок 10-го раздела «Тамхидāt» посвящена характеристике земного *шāхида* и вопросу о соответствии образа действий почитателей *шāхида* религиозному закону:

О друг! Для влюбленных вера и суфийский способ познания (*мазхаб*)⁴³ — это любовь, ибо их вера — это красота возлюбленного. Того [возлюбленного], который является земным, ты можешь назвать *шāхидом*. Путем к Богу каждого, кто влюблен в Него, будет красота Его лица, и этот влюбленный будет [сам] свидетельствовать о Нем. Но для Истины он будет неверующим, [хотя] это неверие [в нашем мире] и является верой, добавляемой к [вере] других [людей]. Разве ты не слышал эти стихи:

Тот, у кого любовь не является религиозным законом
(*шарī ‘am*)⁴⁴,
будет неверующим, ибо верит в [животную] природу.
Каждый, кто придерживается религиозного закона
и Истины (*хақіқат*),
тот следует учению о *шāхиде* (*шāхидбāзī*) в вере
и на пути (*тарīқат*)⁴⁵ мистического познания⁴⁶.

‘Айн ал-Қудāt следующим образом описывает стоянку любовной игры с *шāхидом* (*шāхидбāзī*), показывая что небесный свидетель (*шāхид*) напрямую связан с Истиной или божественным бытием:

Увы! Что ты знаешь о том, что делает эта стоянка с каждым человеком? Я неверующий, если [думаю, что] всё, что мне даруют, не [предназначено] для этой стоянки. Подожди, пока какая-нибудь частица с этой стоянки не покажется тебе, приняв какой-то вид на стоянке [земной] формы. Тогда ты узнаешь, каково этому несчастному [влюбленному]. Знаешь ли ты, что это за стоянка? Это [стоянка] любовной игры с *шāхидом* (*шāхидбāзī*). Что ты в этом понимаешь?

С. 270 (10-й раздел: Тамхид-и асл-и ‘āшир — букв. приведение в порядок десятой основы).

⁴³ *Мазхаб* (араб.) — в суфизме практический метод или способ, направляющий идущего к Богу на путь размышлений и действий, проводя его через стоянки (*мақāмāt*) и состояния (*ахвāl*) к божественной Истине (*хақіқат*).

⁴⁴ *Шарī ‘a* (араб.) — закрепленные Кораном и сунной религиозные законы или предписания; начальный этап мистического пути.

⁴⁵ *Тарīқа* (араб.) — путь, метод или способ мистического познания Истины или суфийский путь познания Истины. В широком смысле *тарīқа* — это метод претворения религиозного закона в суфийскую практику.

⁴⁶ *Абу ал-Ма ‘ālī ‘Абдаллāх*... Тамхидāt... Указ. соч. С. 286 (Десятый раздел).

Увы! Возможно, у тебя никогда не было *шāхида* и твое сердце никогда не разрывалось на куски из-за любви и ревности к этому *шāхиду*. О Друг! Свидетель на этой стоянке будет один, а того, о чем Он свидетельствует, — неисчислимое [множество]. Тебе можно говорить о таких вещах. Разве ты не знаешь, что множества, взятые по отдельности, являются единичными. Эта стоянка была доверена Хусайн-и Мансӯру⁴⁷, когда он сказал: «Каждое из множеств, взятое по отдельности, является единичным». Счет до десяти (*'ақд-и дах* = счет на десяти пальцах. — В. Д.) возник из единицы, и единица [= один палец] входит в ту общую сумму (*маджмӯ'* = сжатый кулак. — В. Д.). Это — стоянка разглашения [божественной тайны]⁴⁸, которую выдержит не каждый. Свидетель и то, о чем Он свидетельствует, будут самим единством в Истине (*хақйқат*), но покажут множество [в нашем мире] посредством оборотов речи (*'ибарат*) и намеков (*ишāрат*). О друг! Свидетель и то, о чем Он свидетельствует, — это стоянка клятвы [когда клянутся Богом, призывая Его в свидетели]. Если ты как следует подумаешь, то [поймешь, что] иногда мы свидетельствуем о Нем, а иногда Он свидетельствует о нас: в одном случае Он — свидетель, а мы — те, о ком Он свидетельствует, а в другом случае мы — свидетели, а Он — тот, о ком мы свидетельствуем. Все люди из-за этого Свидетеля пожертвовали жизнями и лишились их, и никогда никто не находил и не найдет лекарства [против *шāхида*]⁴⁹.

‘Айн ал-Қудāt исследует очень сложный вопрос о соотношении земного и небесного *шāхида*, земных и небесных форм, объясняя,

⁴⁷ Абу ал-Муғис ал-Хусайн ибн Мансӯр ал-Халлāдж ал-Байдāви (244—309/858—922) — знаменитый суфий, казненный в Багдаде в 309/922 г. См.: *Нур ад-Дин ‘Абд ар-Рахмāн Джāmī*. Нафахāt ал-унс мин ҳадарāt ал-қудс (Дуновения дружбы от тех, в ком присутствует святость). Введение, редактирование и приложения Махмӯда ‘Абидī. 5-е изд. Тегеран, 1386/2007. С. 153—154, № 176; *Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusain b. Muḥammad b. Mūsā al-Sulamī*. Kitāb Ṭabaqāt al-sūfiyya. Texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen. Leiden, 1960. P. 308—313; The Tadhkiratu ‘l-Aūliyā of Muḥammad Ibn Ibrāhīm Faṛīdu ‘ddīn ‘Aṭṭār / Ed. by R. A. Nicholson. London; Leide, 1907. Pt. 2. P. 135—145; La passion d’al-Hossayn-Ibn-Mansour al-Hallaj martyr mystique de l’Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d’histoire religieuse par Louis Massignon. T. 1—2. P., 1922.

⁴⁸ Ал-Халлāджа умеренные суфии — его современники и суфии последующих веков обвиняли в разглашении божественной тайны (*иғшиā’ ac-sirr*), поскольку о страстной любви к Богу и о своем единении с Ним на уровне сознания (*иттихād*) он говорил непосвященным и неподготовленным верующим, которые в результате его проповедей могли прийти в смятение, совершить необдуманные поступки и даже отказаться от веры.

⁴⁹ *Абу ал-Ма‘алī ‘Абдаллāх...* Тамхйдāt... Указ. соч. С. 295—296 (Десятый раздел).

каким образом влюбленный в Бога мистик вбирает в себя по крупичкам качества, которые в нерасчлененном виде содержатся лишь в Истине, или в Боге:

Увы! Кто же сообщил [тебе] о стоянке *шāхидов* и кто может сообщить? Ты еще даже не знаешь, что *шāхид* существует из-за того, что он любим сердцами. Часть божественной любовной игры содержится в этом земном *шāхиде*, в [его] красивом лице. Та Истина может принять вид (*тамассул*) этой красивой формы. Я готов пожертвовать жизнью ради того, кто почитает земного *шāхида*, ибо почитатели небесного *шāхида* очень редки. Но не думай, что я подразумеваю чувственную любовь, являющуюся вожделением; нет, я говорю о любви сердца, а эта любовь встречается редко. Подожди до тех пор, пока ты не достигнешь той стоянки, на которой тебе представят семьдесят тысяч форм, и ты увидишь каждую форму, схожую с твоей формой. И ты скажешь: «С какой из этих форм я сам связан? Как семьдесят тысяч форм [могут быть] созданы (*мумкан* или *мумаккан*) одной формой?» А это может быть потому, что семьдесят тысяч качеств содержатся (*дардж*) и смешаны в нужных пропорциях (*мамзудж*) и прочно закреплены (*мутамаккин*) в каждой наделенной каким-то качеством [вещи] (*маусуф*) и в каждой сущности (*зāt*). Каждое свойство и каждое качество принимает вид какой-то формы и становится персоной (*шахс*). Увидев все эти качества, человек подумает, что это он сам, [однако] это не он, но то, что имеет к нему отношение. Увы! Мы прощены за то, что очень далеки от познания Истины и невосприимчивы к зрению сердца и за то, что из-за величия [своей] человеческой природы находимся в безводной пустыне.

Не увидев лиц несчастных [людей],
не увидев [хотя бы] издали отведавших ада,
зачем ты претендуешь на любовь успокаивающих сердце
[возлюбленных]?

Какое дело до любви тем, кто имеет хорошую репутацию⁵⁰?

В трактате о любви («Рисāле дар ‘ишк») среднеазиатского суфия Сайф ад-Дйна Бāхарзī (586—659/1190—1261) также нашло отражение учение о *шāхиде*. Упомянем некоторые положения мистической любви, получившие развитие в трактате Бāхарзī и прежде всего связанные с *шāхидом*.

⁵⁰ *Абу ал-Ма ‘али ‘Абдаллах...* Тамхидāt... Указ. соч. С. 297—298 (Десятый раздел).

По мнению У. Читтика, в персидской литературе термин *shāhid* может обозначать прекрасного мальчика или прекрасную женщину, которые воспринимаются как знаки, зеркала или «свидетели» красоты Бога. Отсюда следует, что он обозначает «объект красоты, заслуживающий нашей любви», т. е. возлюбленного, будь то Истинного или мнимого. Возможно, термин относится к образу или форме истинного возлюбленного в сердце. В этом случае он примыкает к своему первому значению, ибо «никто не знает Бога, кроме Бога». Как преходящее не может знать Вечного, так и в случае созерцания суфием Бога в своем сердце Бог сам является созерцателем: в конечном счете свидетельство, свидетель и засвидетельствованный — все они являются одним⁵¹.

Учения о *shāhīde* придерживался и духовный наставник Сайф ад-Дйна Бахазрэй — Наджм ад-Дйн Кубрā (540—618/1145—1221). А. Корбэн считал, что на крайнем востоке иранского мира, в Трансоксании, Наджм ад-Дйн Кубрā был проводником суфизма в Центральной Азии в направлении практики созерцания, особое внимание уделявшим явлениям света и цвета. У него встречается аналог совершенного человека — образ, который Кубрā называет своим свидетелем в видении Бога, сверхчувствительным личным проводником, солнцем таинственности и т. д.⁵² По Кубрā, созерцатель (*shāhid*) одновременно и тот, кого созерцают (*maishūd*), и тот, кто является свидетелем⁵³. Мистик же имеет свидетеля (*shāhid*), который называется личным проводником в сверхчувственном мире. Он ведет мистика к небесам; таким образом, он появляется именно на небесах⁵⁴. Личный проводник в сверхчувственном мире обозначается как *shāhid*. Это характерный термин тех духовных искателей, которые в суфизме называются «верными влюбленными», ибо они созерцают красоту как величайшую из всех теофаний⁵⁵. Учение о любви Наджм ад-Дйна Кубрā имеет, по существу, связь со взглядами тех, для кого, подобно мистика Рузбихāну Бақлй-йи Шйрāзй (ум. 606/1209), человеческая и божественная любовь никоим образом не противостоят одна другой

⁵¹ Chittick W. C. The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rūmī. N. Y., 1983. P. 288.

⁵² Corbin H. The Man of Light in Iranian Sufism. L., 1978. P. 8—9; Корбэн А. Световой человек в иранском суфизме / Пер. с франц. Ю. Стефанова. М., 2013. С. 117—121.

⁵³ Corbin H. The Man... Op. cit. P. 72.

⁵⁴ Ibid. P. 85.

⁵⁵ Ibid. P. 86.

как дилемма, требующая, чтобы мистик сделал выбор. Они — две формы той же любви. Переход от одной формы к другой не состоит в передаче любви от одного объекта к другому, так как Бог — не объект, Бог — абсолютный субъект. Переход от одной формы любви к другой подразумевает метаморфозу субъекта — *‘āшиқ*. По этой причине Наджм ад-Дин Кубрā не делает такого разграничения между божественной и человеческой любовью, как некоторые благочестивые и набожные аскеты⁵⁶.

Приведем рассказ из трактата Бāхарзī о мистической любви юноши к некоей девушке, выступающей в роли *шāхида*.

Наставник ученых человечества, проверяющий слиток мусульманского права и теоретических наук маулāнā Радī ад-Дин Нīшāпūrī⁵⁷ — да помилует его Аллах, — в книге «Макāрим ал-ахлāқ» («Благородные нравы») рассказывает, что некий юноша для приобретения знаний пришел в город Балх. Он остановился в некоем медресе. Однажды он проходил мимо ворот сада. Неожиданно его взгляд упал на красивую женщину. Власть любви к этой девушке раскинула завесы господства в сердце того счастливец. Желание сна и пищи оставило его. Обязанности учебы и тонкости знаний превратились в помеху. Каждый миг следы слабости и истощенности становились очевиднее. Зная о его горячем сердце, наставник имел большое доверие к нему. Когда он своими глазами увидел помутнение [его] рассудка, стал выяснять и разузнавать, но юноша никому не сообщал о своей тайне.

Стихотворение

Боль, лекарством от которой было твое лицо,
Пройдет ли от прибытия незнакомого врача?

⁵⁶ Corbin H. The Man... Op. cit. P. 87—88.

⁵⁷ Радī ад-Дин Нīшāпūrī (ум. 598/1202) — персидский поэт, живший в Хорасане, автор стихотворного «Дивāна» объемом 4000 бейтов и дидактического сочинения «Макāрим ал-ахлāқ» («Благородные нравы»). Сочинение «Макāрим ал-ахлāқ» было издано в Тегеране в 1341/1962 г., а рассказ о влюбленном юноше заимствован Бāхарзī из 26-й главы («О любви») этого произведения Радī ад-Дина Нīшāпūrī. См.: *Радī ад-Дин Абū Джа‘фар Мухаммад Нīшāпūrī*. Макāрим ал-ахлāқ (Благородные нравы) // Ду рисāле дар ахлāқ: 1) Макāрим-и ахлāқ аз Радī ад-Дин Нīшāпūrī; 2) Гушāйиш-нāме мансūб ба Хвāдже На‘сīр ад-Дин Тўсī (2 трактата о морали: «Благородные нравы» Радī ад-Дина Нīшāпūrī и «Книга, разрешающая [трудности]», приписываемая На‘сīр ад-Дину Тўсī). Издал Мухаммад Тақī Дāнишпизжūх. Тегеран, 1341/1962. С. 139—143 (26-я глава).

Как только состояние стало критическим, юноша слег. Наставник послал к нему товарища, имевшего с ним близкие отношения, и на своем языке передал послание, что сокрытие любви граничит с благородством, но, так как состояние угрожает жизни, тебе положено по закону шариата сообщить нам, к кому привязано твое сердце, чтобы, если будет возможно согласно шариату, я постарался о вашей встрече. Когда [юноша] раскрыл свою тайну и указал жилище возлюбленной, случайно оказалось, что отец девушки был преданным муридом наставника. Из-за доверия, которое он имел к искренности его веры и желаний, наставник вызвал его и сказал: «Доверяешь ли ты моей набожности, что я никогда не допущу дела, противоречащего шариату?» Отец девушки ответил: «Мое мнение о твоём благочестии и набожности таково, что [даже] незначительный грех никогда не посетит твои мысли». Тогда наставник рассказал ему о деле и о том, что состояние этого юноши близко к смерти и что благо будет в том, чтобы он послал дочь посидеть у его изголовья хоть на один час. «А так как эти слова предназначены для защиты невинной души, согласно шариату, можно получить разрешение. А если юноша [захочет] освободиться от смерти, то вступит в брак, и условия и правила для этого будут соблюдены, а если отдаст Богу душу, то до Страшного суда мы не будем причастны к этой вине». Отец девушки, найдя эти слова согласующимися с шариатом и мудростью, сказал: «Слушаюсь и повинуюсь». Сразу же ушел и отправил дочку в дом имама. Наставник приказал обитательницам гарема облегчить для ее сердца это событие, и ее повели к изголовью юноши. Увидев красоту возлюбленной, юноша потерял сознание.

Стихотворение

Только увижу ее я внезапно,
Как смущаюсь, даже едва могу ответить.

Увидев силу слабости юноши из-за любви к ней и обнаружив изменение его состояния при встрече, девушка сжалась над ним, сострадание проявилось в ней, полились слезы из родника глаз, нитку сочных жемчужин⁵⁸ представила она на базаре лица и спросила: «Раз состояние было таким, почему же с самого начала не известил, чтобы положение не стало таким критическим?» Весь тот день девушка прислуживала юноше и по своему желанию поила его шербетом, в котором он нуждался (т. е. вступила с ним в половую связь. — В. Д.) до тех пор, пока Дева-Солнце не обратила взор к брачному ложу

⁵⁸ Т. е. поток слез.

запада и не показались со всех сторон передовые отряды черного, как смола, войска. Юноша пролил несколько слезинок скорби на свои щеки и сказал:

Стихотворение

Наступила ночь любви, а я знаю, что тебя не будет.
Уходи, уходи, так как меня этой ночью, без сомнения,
не станет.

О дорогая, моя жизнь была привязана к единению с тобой,
Когда ты ушла, исчезло мое лекарство.

Девушка со слезами на глазах пожелала [ему] спокойной ночи и ушла. Юноша вслед за этим путником выслал душу из закоулков кельи бессильного тела для проводов возлюбленной, и об этом печальном событии всем стало известно ночью.

На другой день около тысячи человек, достойных и добродетельных, которые [даже] не были знакомы с этим юношей, надели траур по нему и вышли проводить его тело.

Стихотворение

Берегись, о сердце, берегись и оставь влюбленность,
Ведь ты получило от нее рану и узнало ее в деле.
От этого — ручьи крови на лице,
Помни везде об этом случае⁵⁹.

Вступив в половую связь, юноша лишился мистической любви, он перестал нуждаться в возлюбленной, ибо духовной любви уже не осталось, а физические отношения, земная любовь не являются смыслом жизни влюбленного мистика. Поэтому юноше оставалось либо предаваться обычной мирской любви, вступив с девушкой в брак, либо, чтобы оставаться мистиком, навсегда лишиться жизни.

Подавление чувственности представляло наисерьезнейшую проблему для суфиев, склонных к рассматриванию Бога в человеческой форме. Х. Риттер отмечал, что суфии дискутировали о том, возможна ли связь высших форм любви с чувственностью. Одни придерживались мнения, что половой акт губит любовь, другие утверждали

⁵⁹ Сайф ад-Дин Бахарзй. Рисале дар 'ишқ (Трактат о любви) // Саргузашт-и Сайф ад-Дин Бахарзй ба қалам-и Ирадж Афшар (История жизни Сайф ад-Дина Бахарзй, написанная Иражем Афшаром). Тегеран, 1341/1962. Прил. 2. С. 13—15.

обратное⁶⁰. Обычно высокие формы любви в высказываниях мистиков оказываются свободными от чувственности или отрицают чувственность и борются с ней. Искренним влюбленным (*'āšīq-и ṣādiq*) считается тот, чья любовь не определена чувственными желаниями⁶¹. Также не является целью чувственности совместная жизнь мужчины и женщины. Чувственный порыв существует для того, чтобы создать высшие формы любви — *'uṣṣiq*. Из *'uṣṣiq* тогда развивается еще более высокая форма — *maḥabbā*, которая приводит к растворению в возлюбленном. Умереть ради возлюбленного или с его помощью является более ценным, чем чувственный порыв⁶².

Знаменитый персидский суфийский писатель и поэт 'Абд ар-Раḥмāн Джāmī (817—898/1414—1492) в своем дидактическом произведении «Баḥārīstān» («Весенний сад») приводит рассказ о некоем красивом юноше, выполнявшем роль *shākhida* в суфийской обители, и о страданиях суфиев, вызванных его отсутствием:

Аркан желания завлек некоего красавца в кружок дервишей, и он обрел покой, став точкой в центре круга суфиев⁶³.

⁶⁰ Ritter H. Das Meer der Seele... Op. cit. S. 353.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid. S. 360.

⁶³ Т. е. он стал центром их внимания. Очевидно, в персидском тексте вместо слова *nuḳṭa* «тонкая мысль», «тонкое замечание» должно быть *nuḳṭa* «точка». Термины *nuḳṭa* (араб.) «точка» и *dā'ira* (араб.) «окружность, круг» были достаточно широко распространены в персидской суфийской литературе.

Точка у суфиев указывает на истинное единство, ибо ее движение по орбите приводит к появлению многообразия мира и к возникновению индивидуальных различий (*ma'āyūnām*) у вещей. Из точки получаются тысячи форм, образов, окружностей, предметов. Благодаря точке круг бытия приходит в движение, а в ней самой проявляются божественные сущность и величие, она становится местом соприкосновения предвечности и вечности, сокрытого (*ḡayb*) и видимого воочию (*shāḥādāt*), духа и души, чувственного материального мира (*mulk*) и невидимого скрытого потустороннего мира — высшего мира идей (*malakūt*), любящего Бога и любимого Им. См.: *Саджжәддӣ Саййид Джа 'фар*. Фарханг-и луғāt-и иṣтиляҳāt ва та'бирāt-и 'ирфāни (Словарь мистических терминов и выражений). 2-е изд. Тегеран, 1373/1995. С. 388, 391, 770—771.

Дә'ире — окружность, круг. Это — стоянка любви и мир бытия, приходящий в движение благодаря точке, находящейся в середине круга и означающей также сердце. См.: *Саджжәддӣ Саййид Джа 'фар*. Фарханг-и луғāt-и иṣтиляҳāt... Указ. соч. С. 380—381.

Қит‘а⁶⁴

Его лицо стало *қиблой* для ищущих Бога,
 [отвернувшись] от Бога, они повернулись к нему лицом.
 Носящие *футу*⁶⁵ к этому сладкоречивому
 проявляли чрезмерный интерес, как мухи к сахару.

Каждый хотел иметь его своим другом и стремился обрести его
 расположение до тех пор, пока в конце концов из-за этой борьбы сре-
 ди них не случилось разногласие и не возникла распря.

Қит‘а

Очень возможно, что влюбленным [приходится] бить
 друг друга,
 когда они претендуют на любовь к одному [и тому же]
 красивому возлюбленному.
 Когда паломники быстро и с [религиозным] пылом обходят
 вокруг Ка‘бы⁶⁶,
 случается, что соперничают друг с другом (т. е. толкают друг
 друга,
 чтобы быть первыми или подойти ближе к храму. — В. Д.).

Старец обители, который и сам носил колпак из того же войлока
 и в этом объекте желаний постоянно [видел] перед собой свидетеля
 [божественной красоты], вызвал к себе этого юношу и обратился
 к нему с назидательной речью: «О дорогое дитя! О милый юноша!
 Не общайся с каждым, как сахар с молоком, и не цепляйся за веревку

⁶⁴ *Қит‘а* (араб. «отрывок», «фрагмент») — одна из жанровых форм персидской классической поэзии; это — монорифмические стихотворения без первого парнорифмующегося двустипия объемом от двух до двадцати-тридцати бейтов. Темами *қит‘а* были прежде всего философская лирика, дидактика, сатира, послания друзьям, родственникам, вельможам, реже — просьбы и восхваления.

⁶⁵ «Носящие футу» здесь — дервиши. Фута (араб. *фўта*, перс. *фўта*) — кусок ткани, которым обматывают бедра, когда идут в баню; набедренная повязка для бани.

⁶⁶ Ка‘ба (от араб. *ал-ка‘ба*) — храм, расположенный в Мекке, являющийся главным святилищем мусульман и главным объектом паломничества (*хаджж*), которое истинно верующим мусульманам рекомендуется совершать ежегодно. Представляет собой сооружение неправильной кубической формы со священным камнем, вмонтированным в одну из стен. Паломники семь раз обходят вокруг Ка‘бы и целуют «черный камень», якобы посланный Аллахом с неба. В переносном смысле Ка‘ба — центр притяжения, цель или объект желания.

обмана каждого недостойного; ты — зеркало, которое показывает Бога, тебе не следует показывать [свое] лицо каждому ничтожному.

Рубā‘ī⁶⁷

Ни на один миг не отдавай [свои] поводья в руки других.
Находясь в уединенном месте, не принимай ни избранных
людей, ни простых.

Твое лицо — это зеркало, отмеченное [божественными]
атрибутами,
не позволяй ржавчине подступиться к отполированному
зеркалу».

Выслушав такой совет, этот прекрасный юноша стал угрюмым и, рассердившись, встал и под каким-то предлогом вышел из обители и не появлялся в ней несколько дней. Старец и ученики из-за печали от разлуки с ним дошли до изнеможения и от боли, вызванной его бегством, со стонами сверлили алмазами ресниц жемчужины бессилия и беспомощности и произносили словами самоуничижения и языком извинения стихотворение:

О юноша! Возвращайся, ибо никто не в силах
повелевать тобой.
Сиди с кем хочешь и проходи мимо кого хочешь.

Рубā‘ī

Хотя ты — это заблуждение разума и противник веры,
возвращайся, ибо ты — успокоение разбитого сердца.
Достаточно того, что ты видишь наше несчастье и тяготы,
ты можешь сидеть с нами как незванный гость, живущий
за счет других.

Этот юноша, выслушав извинение дервишей, отказался от упорства и возвратился в общество тех покинутых им и страдающих от разлуки с ним.

⁶⁷ *Рубā‘ī* (араб. «состоящий из четырех частей») — одна из жанровых форм персидской классической поэзии; это — стихотворения, состоящие из четырех строк с рифмой *ааба*, темами которых являлись философская лирика, гедонические мотивы, воспевание природы и радостей жизни, суфийская лирика с описанием мистических переживаний и любви к Другу-Богу или к виночерпию — божественному возлюбленному. Жанровая форма *рубā‘ī* возникла в персидской литературе, очевидно, в X в.

Қит‘а

До сих пор из четырех вещей, связанных с возлюбленным,
четыре вещи
более приятны, чем покой, наступивший вслед за милостью
после страдания:
встреча после разлуки и смерть после лжи,
примирение после ссоры и согласие после порицания⁶⁸.

В начале своей поэмы «Тухфат ал-ахрār» («Подарок благородных») ‘Абд ар-Рахмāн Джāmī излагает космологические идеи, зародившиеся у него под влиянием системы знаменитого андалусского мистика и философа, автора учения о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*) Ибн ‘Арабī (560—638/1165—1240): изначально Единый предстает в качестве *шāхида* — юноши, рассматривающего свою собственную красоту в расчленении или разделении своих качеств, т. е. сущность изначально Единого последовательно проявляется в вещах и предметах нашего мира; именно в них конкретизируются атрибуты Бога и становятся таким образом доступными восприятию:

Речь первая

О сотворении мира, который является зеркалом, показывающим красоту имен и атрибутов преславного и всевышнего Творца

Шāхид, который изначально пребывал в покоях сокрытого [мира], быстро подпоясался поясом для [демонстрации Своей] красоты. Он держал перед Собой зеркало, показывающее сокрытое, а Его красота сама полностью проявляла себя. Только Он был одновременно наблюдающим и наблюдаемым, кроме него, никто не проходил через это поле. Все было единством, и [там] не было никакого двуединства и отсутствовала всякая претензия на существование нашего бытия и на существование твоего бытия⁶⁹. Тростниковое перо было еще

⁶⁸ *Нур ад-Дин ‘Абд ар-Рахмāн Джāmī*. Бахāристāн. Издание и введение А‘лāхāн‘а Афсāхзād‘а. Душанбе, 1972. С. 67—68 (последний рассказ 5-й главы); русский перевод: *Абдурахман Джами*. Весенний сад (Бахаристан) / Пер. с таджикского (фарси), вступит. статья и примеч. М. Занда; под общ.; ред. К. С. Айни. Душанбе, 1964. С. 117—118.

⁶⁹ Двуединство или двубытийность (перс. *ду‘и*) — восприятие влюбленным, кроме бытия возлюбленного или Бога, еще и своего бытия. При этом воспринимаются как бы две единицы, два бытия — собственное бытие влюбленного, являющееся с точки зрения мистиков иллюзорным, мнимым, аллегорическим, и единственно достойное внимания и единственно существующее бытие — бытие Бога-возлюбленного; собственное же бытие влюбленного должно исчезнуть, раствориться в бытии кумира.

избавлено от очинки его [перочинным ножом], доска также еще отдыхала от боли, причиняемой царапаньем по ней [тростникового пера]. Трон (т. е. небосвод. — В. Д.) не поставил еще ногу на скамейку (т. е. на землю, от перс. *курсй-ий х̄āk* — земля, земной шар. — В. Д.), разум еще не имел желания спрашивать о редких и необычных вещах. Орбита предметов, совершающих круговращение [во вселенной], с ее сотней приближений и удалений еще игнорировалась неким центром [вселенной], находящимся в потайном месте. Нить небесной сферы еще не нанизала звезд, спина земли еще не несла людей. Центр [мира] отцов, находясь в теснине, окруженной сторонами света, был еще защищен от родственных связей с матерями; в этой колыбели, затаив дыхание, еще пребывал во сне небытия [их] дитя — природные царства⁷⁰. Глаз того *шāхид*, видящего небытие,

По этому же типу в персидском языке от личных местоимений 1-го и 2-го лица образованы близкие по смыслу понятия: *манī* — существование или наличие моего бытия, *мā ī* — существование или наличие нашего бытия, *ту ī* — существование или наличие твоего бытия, которые означают, что, кроме бытия Бога, в сознании мистиков еще сохраняются следы «моего», «нашего» или «твоего» бытия. В состоянии же единства (перс. *йакī или йагāнагī*) бытие влюбленного растворяется, сливаясь с бытием возлюбленного или Бога, и состоящее из двух становится единым, одним.

⁷⁰ Под «отцами» (араб. мн. ч. *‘ābā’*) здесь подразумеваются семь небесных сфер, под матерями (араб. мн. ч. *уммахāt*) — четыре элемента, а под ребенком (араб. *тифл*) — три царства природы (араб. мн. ч. *мавāлийд*): животных, растений и минералов.

Согласно космологическим представлениям мусульман, Бог сначала создал небесный трон (*‘арш*), а затем небесный престол (*курсийй*), семь небесных сфер и четыре элемента — огонь, воздух, воду и землю. Как указывал У. Читтик, четыре элемента, которые часто объясняются как опоры (*аркāн*) материального мира, представляют собой фундаментальные онтологические указания, полученные этим миром от божественных атрибутов. Некоторые суфии говорят о четырех опорах божественности, имея в виду четыре самых главных божественных атрибута — жизнь, знание, волю и могущество и описывая элементы как внешнее проявление этих четырех имен. Каждый элемент имеет два свойства: огонь — горячий и сухой, воздух — горячий и влажный, вода — влажная и холодная, земля — холодная и сухая. Каждый элемент противостоит любому другому в отношении одного или обоих этих свойств. Смешение элементов приводит к появлению физического мира. Эти четыре божественных атрибута: жизнь, знание, воля и могущество, — представлены в нашем мире соответственно огнем, воздухом, водой и землей. См.: *Chittick W. C. The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi. N. Y., 1983. P. 51; 354, п. 16.*

Согласно исламской космологии, центр — Землю — окружают девять концентрических сфер. Самая высшая сфера, или крайний предел видимого мира — девятая сфера (или беззвездное небо), иногда понимаемая как трон (*‘арш*) Бога.

увидел внутренний смысл⁷¹ несуществующего как существующего. Хотя в нерасчлененной сущности Он увидел [уже] красоту отделенных друг от друга вещей и атрибутов, Он захотел, чтобы Его красота показалась перед Его взором в других зеркалах и чтобы она обязательно показала другое лицо, соответствующее каждому из своих предвечных атрибутов (*сифāt-и қидам*)⁷². Тут Он создал

Выше и дальше видимого мира — лишь духовный мир, мир божественного повеления. Далее в нисходящем порядке следуют восемь других небесных сфер: неподвижные звезды, называемые божественным престолом (*курсийй*) (8-я), Сатурн (*зухал*) (7-я), Юпитер (*ал-муштарӣ*) (6-я), Марс (*ал-муррӣх*) (5-я), Солнце (*аи-шамс*) (4-я), Венера (*аз-зухара*) (3-я), Меркурий (*ут̄арид*) (2-я) и Луна (*ал-қамар*) (1-я). Видимые сферы — это внешнее проявление духовных степеней мира божественного повеления. На небесах пребывают духовные существа, или ангелы. В пределах последней, самой близкой к Земле небесной сферы — т. е. сферы Луны, находятся сферы четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли. Эти элементы не могут проявиться в виде материи, ибо в своем чистом бесприемном состоянии они не в силах существовать в этом мире противоположностей. Вращение сфер приводит к смешению элементов. Другими словами, все, что случается на уровне элементов и материи, находится в зависимости от небесных сфер, которые представляют собой более высокие онтологические уровни. Из четырех элементов производятся три царства элементного мира: минералы, растения и животные. См. *Chittick W. C. The Sufi Path... Op. cit. P. 72—74.*

Таким образом, минералы, растения и животные, порожденные семью небесными сферами и четырьмя элементами, являются тремя детьми, рожденными семью отцами и четырьмя матерями.

⁷¹ *Ма'нā* (араб. мн. ч. *ма'анин*) — значение, духовный, неземной, сверхъестественный смысл, внутренняя, скрытая, невидимая и одновременно истинная реальность вещей и явлений, их подлинная сущность, это в конечном счете вещи и явления в том виде, в каком они известны и представлены Самому Богу. А поскольку Бог выше всякой множественности и олицетворяет единство, то смыслом всех вещей является Бог: «Форма — это тень, а смысл — Солнце». См.: *Chittick W. C. The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi. N. Y., 1983. P. 19.*

Термину *ма'нā* часто противопоставляется термин *сӯрат* в значении внешний вид вещей и явлений. *Сӯрат* (араб.) — форма, лицо, внешний вид вещей, внешняя видимая форма Бога. У суфиев термин может означать преворазум и всеобщую душу. По их мнению, у Творца есть форма (*сӯрат*) и лицо (*ваджх*), которые не похожи на форму и лица людей, и люди не в силах их постичь. Форма людей — брэнная, преходящая, исчезающая и превращающаяся в ничто, в то время как форма Бога — вечная и излучающая свет. Если Бог снимет со Своей формы или лица завесу, отделяющую Его от мира, то Его великолепие и блеск сожгут и превратят в прах небо и землю. См.: *Саджжәдӣ Саййид Джа'фар*. Фарханг-и лугат-и иҶтиляҳāt ва та'бирāt-и 'ирфанӣ (Словарь мистических терминов и выражений). 2-е изд. Тегеран, 1373/1995. С. 535—536.

⁷² *Қидам* (араб.) — древняя, предшествующая, безначальная вечность, несотворенный мир. Слово *қидам*, обозначая вечность, существовавшую до появ-

живительный луг мира, создал сад становления и место становления (*каун у макāн*) (т. е. вселенную, мир. — В. Д.). Его показывание [Своей] красоты (*джилва*) сделало явной другую красоту из каждой ветви, каждой розы, каждого листа и каждой колочки. Он дал кипарису знак от Своего стройного стана, розе Он сообщил о Своем прекрасном лице. Бутону розы⁷³ Он приготовил речь из Своих сладких слов, сняв замок со Своих драгоценных уст. Для лужайки с розами Он создал ароматическое вещество (*гālīйе*)⁷⁴, розе Он описал ее свойства. Его развевающийся локон стал объектом желания ветра, Он завязал узелки на локонах самшита. Обольстительному нарциссу (перс. *наргис-и джаммāш* = глазам возлюбленного) [Своим] томным взглядом Он сыграл мелодию опьяненных, которые любят пить вино по утрам⁷⁵.

‘Абд ар-Рахмāн Джāмī в своей антологии суфийских святых «Нафахāt ал-унс мин ҳадарāt ал-қудс» («Дуновения дружбы от тех, в ком присутствует святость») в главе, посвященной персидскому мистическому поэту Ауҳад ад-Дīну Кирмāнī (ум. 635/1238), сообщает о способе созерцания божественной красоты посредством земных чувственных форм, которого придерживались, помимо Ауҳад

ления сотворенного мира, до того, как Бог создал первого человека — Адама, т. е. вечность вне мироздания, указывает на абсолютное бытие, или бытие Бога. Антонимом этому понятию выступает *‘адам* (араб.), обозначающее несуществование абсолютного бытия, т. е. явления и предметы материального мира. Эта древняя вечность, вечность вне сотворенного материального мира (т. е. абсолютное бытие Бога) существовала еще до того, как Бог создал материальный мир и человека, поэтому она старше, древнее материального мира. Но каждый человек до своего рождения пребывает в этой вечности, затем он приходит в наш иллюзорный материальный мир, являющийся небытием (ибо реально только бытие Бога), а затем после физической смерти его душа возвращается к Богу, а значит туда, где она находилась до рождения человека и где находился он сам в уме Творца как архетип или прообраз. Исключение составляют искренне влюбленные в Бога мистики, которые еще при своей жизни могут достичь божественного бытия. См.: *Utas B. A Persian Sufi Poem: Vocabulary and Terminology. Concordance, frequency word-list, statistical survey, Arabic loan-words and Sufi-religious terminology in Taḥqīq ut-taḥqīq* (А.Н. 744). Lund, 1978. P. 171, 199.

⁷³ *Бутон розы* — перс. *зунче*, метафор. «губы возлюбленного».

⁷⁴ *Гālīйе* (перс.) — ароматическое вещество черного цвета для волос и бровей, представляющее собой смесь мускуса, амбры, камфары и бегенового масла, получаемого из орехов бегенового орешника (араб. *бан* — бегеновый орешник).

⁷⁵ *Tuḥfat ul-aḥrār. The Gift of the Noble: being one of the seven poems, or Haft aurang of Mullā Jāmī / Ed. by F. Falconer. London, MDCCCXLVIII (1848). P. 36—37.*

ад-Дйна, мистический философ Аҳмад ал-Ғазālī (ум. 520/1126) и персидский поэт-суфий Фаҳр ад-Дйн ‘Ирāқī (610—688/1213—1289). Суфийский шейх, теолог шафиитской школы и основатель суфийского ордена сухравардїя Шихāб ад-Дйн Абӯ Ҳафс ‘Умар ас-Сухравардї (539—632/1145—1234) осуждал такой вид созерцания, считал Ауҳад ад-Дйна Кирмāнї еретиком и новатором (араб. *мубтади* ‘), заслуживающим порицания. Джāmī берет под защиту вышеупомянутых шейхов и пытается доказать, что такой вид созерцания божественной красоты допустим и не противоречит религиозному закону:

Возможно, что шейх Шихāб ад-Дйн [Сухравардї] — да будет свята его могила — под его (Ауҳад ад-Дйна. — *В. Д.*) новшеством (*ибтидā* ‘) подразумевал то, что сообщают о нем, что он рассматривал Истину посредством ее видимых (т. е. земных. — *В. Д.*) проявлений и абсолютную красоту созерцал в относительных (букв. ограниченных) формах (*сுவар-и муқаййадāt*). Как уже было сказано, шейх Шамс ад-Дйн Табрїзї⁷⁶ — да будет свята его могила — спросил его: «В чем заключается твоя практика?» Он сказал: «Я рассматриваю луну в водоеме», на что шейх Шамс ад-Дйн ответил: «Почему ты не рассматриваешь ее на небе, если у тебя нет фурункула на затылке?» Сказали [однажды] Маулāне Джалāl ад-Дйну Рӯмї⁷⁷ — да будет свята его могила: «Он (т. е. Ауҳад ад-Дйн. — *В. Д.*) был любителем *шāхида*, однако был святым, смотревшим на возлюбленного чистым взглядом (*пāкбāз*)». Маулана ответил: «Если бы он сделал

⁷⁶ Шамс ад-Дйн Муҳаммад ибн ‘Алї ибн Маликдād Табрїзї (Шамс-и Табрїзї) (появился в Конье в 642/1244 г., убит, вероятно, в 645/1247 г.) — суфий, мистический возлюбленный и друг персидского суфийского поэта Джалāl ад-Дйна Рӯмї (604—672/1207—1273). См.: *Ҳур ад-Дйн ‘Абд ар-Раҳмāн Джāmї*. Нафаҳāt ал-унс... Указ. соч. С. 466—469, № 496; *Ritter H. Philologika XI. Maulānā Galāladdīn Rūmī und sein Kreis // Der Islam. Bd. 26. Berlin, 1940—1942. Heft 2. S. 121—124; Heft 3. S. 227—229.*

⁷⁷ Маулāнā Джалāl ад-Дйн Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Ҳусайн Ҳафїбї, известный как Маулавї Рӯмї (604—672/1207—1273) — знаменитый персидский суфийский поэт и основатель дервишеского ордена маулавийя. См.: *Фурузāнфарр Бадї ‘аз-Замāн*. Маулāнā Джалāl ад-Дйн Муҳаммад машхӯр ба Маулавї. Тегеран, 1315—1317/1937—1939; *Фурузāнфарр Бадї ‘аз-Замāн*. Рисāле дар таҳқїқ-и аҳвāl ва зиндагани-и Маулāнā Джалāl ад-Дйн Муҳаммад (Трактат, посвященный исследованию биографии и жизни Маулāны Джалāl ад-Дйна Рӯмї). Тегеран, 1315/1937; 2-е изд. Тегеран, 1333/1954; *Ҳур ад-Дйн ‘Абд ар-Раҳмāн Джāmї*. Нафаҳāt ал-унс... Указ. соч. С. 461—465, № 495; *Ritter H. Philologika XI. Maulānā Galāladdīn... Op. cit. Heft 2. S. 116—158; Heft 3. S. 221—249; Ritter H. Djalāl al-Dīn Rūmī // The Encyclopaedia of Islam. NE. Vol. II. Leiden; London, 1965. P. 393—396.*

[это], то [его дело] погубило бы». И следующее *рубā 'ī* Ауҳад ад-Дйна указывает на этот духовный смысл:

Оттого я смотрю собственным глазом на [земную] форму,
что в форме есть след от неземного смысла.

Этот мир является видимой формой, и мы пребываем
в видимых формах.

Неземной смысл можно увидеть только в [земной] форме.

В некоторых хрониках упомянуто, что когда во время музыкального слушания он впадал в экстаз, то [во время танца] разрывал платья на безбородых юношах и прислонял свою грудь к их грудям. Когда он пришел в Багдад, об этом услышал красивый сын халифа и сказал: «Он тот, кто вводит [в веру] новшества (*мубтади*), и неверующий. Если он будет так себя вести [в моем обществе], я его убью». Когда [религиозный] пыл охватил участников музыкального слушания, шейх удивительным образом почувствовал это (т. е. опасность. — *В. Д.*) и произнес стихи:

Мне легко стоять напротив острия кинжала
и лишиться головы по воле друга у его ног.
Ты пришел, чтобы убить неверного,
если ты — борец с неверными, то быть неверным —
дозволено.

Затем сын халифа положил голову к ногам шейха и стал его учеником.

Один из великих [познавших Бога] — да освятит всевышний Аллах их могилы — сказал: «У людей, исповедующих единство Бога и признающих божественную Истину, совершенным считается тот, кто абсолютную красоту Бога — хвала Ему — видит в земных чувственных местах проявления наружным глазом, точно так же, как он ее видит внутренним зрением в духовных местах проявления. Они созерцают внутренним зрением абсолютную духовную красоту из-за того, что видят наружным глазом относительную (букв. «ограниченную», *муқаййад*. — *В. Д.*) видимую красоту. А совершенная красота Бога — хвала Ему — имеет две стороны. Одна есть абсолютная красота, которая является красотой Его сущности как таковой. Познавший Бога может видеть эту абсолютную красоту при исчезновении в Аллахе — хвала Ему. Другая сторона — это относительная (букв. «ограниченная», *муқаййад*. — *В. Д.*) красота, которая получается через нисхождение [Бога] в чувственные или духовные места проявления. Поэтому если познавший Бога видит красоту, он видит

ее таким образом и знает, что эта красота есть красота Бога, которая спустилась на ступени феноменального мира (*мар'атиб-и каунийа*). Не познавший Бога, который не имеет такого взгляда [на божественную красоту], не должен смотреть на красавцев, чтобы не попасть в пучину ошеломленности».

И он говорит в другом месте: «Среди идущих к Богу имеются такие, которые охвачены любовью к местам проявления и красивым формам. И если путник (*с'алик*) не собирается подниматься [к Богу], он окажется в положении отгороженности от Бога, как об этом сказали великие — да освятит всевышний Аллах их души, — когда они искали у Него защиты: «Избави нас Боже от прекращения знакомства с Богом после того, как оно [прежде] у нас было, и от завесы, отделяющей от Бога, после того, как [прежде] нам даровалось богоявление (*таджалли*)»⁷⁸. И эта любовная связь, волнующая этого путника [идущего к Богу], не выходит за пределы этой красивой, воспринимаемой чувствами формы, несмотря на то, что на его долю выпало относительное (букв. «ограниченное». — В. Д.) рассмотрение ее и [относительное] показывание ею себя перед ним. И если эта любовная связь и расположение [к форме у этого человека] отделятся от формы, соединятся с другой украшенной красотой формой, то он всегда будет соблазняться (*каш'акаиш*) [той или иной формой вместо привязанности к абсолютной красоте], а любовная привязанность и симпатия к форме откроют для него дверь всякого лишения, искушения, несчастья и покинутости [Богом]. Да избавит

⁷⁸ *Таджаллин* (араб.) — богоявление, проявление Бога в мире, теофания. Термин связан с монистической теософией Ибн 'Араб'и (560—638/1165—1240), согласно которой совокупное творение является самопроявлением Бога, который, как единственно реальное бытие, находится скрытым за вещами и дает им их бытие. В вещах конкретизируются атрибуты Бога и становятся таким образом доступными восприятию. Бог создал мир (человека), чтобы самолюбоваться в нем Своею собственной красотой как в зеркале, словно божественный нарцисс, и вести с Самим собою любовную игру. Вся красота в мире, в том числе красота цветов и лугов, красивых женщин и красивых юношей, является отражением абсолютной красоты Бога, которая обнаруживается в этих «местах проявления». Каждый влюбленный любит в своем возлюбленном в действительности красоту Бога, точнее говоря, Бог любит благодаря Себе самого Себя. Свою собственную, Ему присущую красоту Бог не показывает, и как раз этим подстрекает страстное желание мистиков искать Его повсюду. Он скрыт именно потому, что он таким образом так ясно обнаруживает Себя, ибо Его места проявления являются одновременно завесами, которые Его скрывают и в которые нельзя проникнуть. Т. е. при богоявлении (*таджалли*) Бог ни одной частью своей субстанции не присутствует в творении, но является в нем лишь как в зеркале. См.: Ritter H. Das Meer der Seele... Op. cit. S. 477—478.

всемогущий и великий Аллах нас и всех благочестивых от этого несчастья!»

В отношении таких великих людей, как шейх Ахмад Ғазālī, шейх Ауҳад ад-Дин Кирмāнī и шейх Фаҳр ад-Дин ‘Ирāқī — да освятит всевышний Аллах их могилы, — которые были заняты рассматриванием красоты в ее видимых чувственных местах проявления, можно с уверенностью предположить, более того, твердо верить, что они при этом созерцали абсолютную красоту Бога — хвала Ему — и не были привязаны к чувственным формам. И если некоторые великие этих людей осуждали, то они [по-видимому] хотели, чтобы отгороженные от абсолютной красоты не использовали их практику как свой образ действий и не судили о своем духовном состоянии по их духовному состоянию, дабы [из-за этого] не оказаться навеки в бездне покинутости Богом и в преисподней [животной] природы. А всевышний Аллах лучше знает об их помыслах⁷⁹.

Иранский ученый Бадī‘ аз-Замāн Фурӯзāнфарр в своей книге «Манāқиб-и Ауҳад ад-Дин Хāмид ибн-и Абī ал-Фаҳр-и Кирмāнī» («Добродетели Ауҳад ад-Дина Кирмāнī»), посвященной жизни и религиозной деятельности Ауҳад ад-Дина Кирмāнī, затрагивает вопрос о суфийской практике созерцания божественной красоты при помощи земной, которой (практики) придерживался этот поэт⁸⁰. Бадī‘ аз-Замāн приводит известную историю, восходящую к сочинению последователя Джалāl ад-Дина Рӯмī, наставника его внука и составителя биографий шейхов ордена маулавийа Шамс ад-Дина Ахмада Афлāқи (ум. в раджабе 761/июнь 1360 в Конье) (которую заимствовал впоследствии и Джāmī), о том, что Шамс ад-Дин Табрīзī осуждал Ауҳад ад-Дина за эту практику. Бадī‘ аз-Замāн Фурӯзāнфарр указывает, что Афлāқи исказил полемику Шамс ад-Дина Табрīзī и Ауҳад ад-Дина, и приводит подлинное содержание их беседы на основе сохранившихся речей самого Шамс ад-Дина:

Меня этот шейх Ауҳад ад-Дин отвел на [свое] музыкальное слушание и оказывал [мне] почести, а затем привел в свою келью

⁷⁹ *Нур ад-Дин ‘Абд ар-Рахмāн Джāmī*. Нафахāt ал-унс мин ҳадарāt ал-қудс (Дуновения дружбы от тех, в ком присутствует святость). Введение, редактирование и приложения Махмӯда ‘Абидī. 5-е изд. Тегеран, 1386/2007. С. 587—589.

⁸⁰ Манāқиб-и Ауҳад ад-Дин Хāмид ибн-и Абī ал-Фаҳр-и Кирмāнī. *Аз му’аллафāt-и нїме-їи дуввум-и қарн-и хафтум* (Добродетели Ауҳад ад-Дина Хāмида ибн Абī ал-Фаҳра Кирмāнī. Персидский текст второй половины VII-го в. х. / XIII в. н. э.). Редактирование и примечания Бадī‘ аз-Замāна Фурӯзāнфарра. Тегеран, 1347/1969. С. 40—41 введения редактора.

и как-то раз сказал: «Что случится, если побудешь со мной?» Я ответил: «При условии, что ты будешь сидеть не прячась (букв. открыто, публично — *āshikār*. — В. Д.) [от людей] и будешь пить вино в присутствии [своих] учеников, а я пить не буду». Он спросил: «А ты почему не будешь пить?» Я ответил: «Потому что ты — грешник счастливый, а я — грешник несчастный». Он сказал: «После этого (т. е. после твоих слов. — В. Д.) я буду не в состоянии произнести символ веры мусульман (т. е. *шахāда*. — В. Д.)», и он трижды ударил рукой по своему лбу⁸¹.

Вина Ауҳад ад-Дйна, как полагает иранский ученый, заключалась в том, что красоту Истины (*хақйқат*)⁸² и совершенство духовного смысла он рассматривал в [земной] форме, ибо Истину можно увидеть только в местах проявления (*мазāхир*), а духовный [неземной] смысл (*ма'на*) — только в одеянии [земной] формы (*сўрат*). Поэтому наша любовь к чувственной красоте по своей сути является любовью к Богу, а поклонение [земной] красоте неотделимо от почитания Бога. Четверостишия Ауҳад ад-Дйна объясняют такие понятия, как созерцание (*мушāхадат*), [неземной] смысл и [земная] форма и доказывают истинность его поступков. Вот одно из таких стихотворений:

Все те, которые меня отвергают, являются любителями *шāхида*,
если внимательно [на них] посмотреть, то денно и ночью
они заняты этим делом (т. е. *шāхидом*. — В. Д.)

На кого бы ты ни посмотрел, — все они любители *шāхида*,
которые из-за отсутствия храбрости [даже] не отрицают этого⁸³.

Знаменитый персидский суфийский поэт эпохи Тимӯридов (807—907/1405—1502) Низам ад-Дин Махмуд Да'й-и Ширāзи (810 — 22-го дня месяца джумадā ал-ўлā 870 г. л. х. / 1407—408 — 10 января 1466 г.) в своей поэме «'Ишқ-нāме» («Книга любви») также уделяет внимание взаимосвязи и взаимоотношению земной и истинной любви и той роли, которую играет *шāхид* для влюбленного в Бога мистика:

⁸¹ Манāқиб-и Ауҳад ад-Дин Хāмид... Указ. соч. С. 40.

⁸² *Хақйқат* (араб. мн. ч. *хақā'иқ*, букв. истина) — мистическая, божественная или истинная реальность, истинное бытие, внутренние состояния и стоянки, достигаемые путником во время его путешествия к Богу и в Боге; это последняя ступень мистического пути (*сулўк*, *тарйқ*), когда мистик, приобретая сверхъестественное прозрение, при помощи внутреннего духовного зрения (*басўрат*) созерцает вещи и явления в их подлинном виде. См.: Chittick W. C. The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumī. N. Y., 1983. P. 10.

⁸³ Манāқиб-и Ауҳад ад-Дин Хāмид... Указ. соч. С. 41.

Речь четвертая

*Об истинной и земной любви*⁸⁴

Несмотря на то, что степень любви оказалась высокой, общение с людьми стало ей приятно. Хотя она всех прогоняет и ни в ком не нуждается, она [тем не менее] спускается повсюду, где пребывает. Страниться любви не может ни одна пылинка, нет существа, которое не обольщается ею. Она ищет то Бога, то влюбленного, в сердце которого для нее есть место. И мечети засверкали благодаря ей, и питейный дом наполнен ее вином. Аскеты благодаря ей становятся совершенными, а гуляки постоянно пьют вино. Красавцы (*шāхидāн*), лелеющие свои локоны и лица, делают это также благодаря любви. Благодетельные из-за нее становятся пьяницами, а сельские старосты навсегда остаются питейных домов. С помощью локонов красивого влюбленного любовь расставляет сети на пути скупого богача, чтобы он почувствовал сильное смущение, какое бывает у разорившегося и влюбленного, изумленного и потерянного. Она раскрывает слабые нарциссы⁸⁵ на лице так же, как и усеянный тюльпанами луг с красавцами, чтобы с ее помощью муфтий⁸⁶ заставили ученых оставить медресе, юноша одним милым кокетливым взглядом зажег искры [любви] в целом городе, суфии в обители становились влюбленными, а пьяные с посохами в руках — безрассудными. Если кто-либо не стыдится упрека, то делом любви будет не что иное, как пленять его. Если любовь порицает, то повсюду суматоха, все в смятении, нервном возбуждении и волнении, а если [от нее исходит] кокетливый взгляд и ласка изящного луноликого [юноши], то из-за него (юноши. — В. Д.) соперники дерутся. Сети любви означают то, что сокол бросил из истинной любви зерно, а из земной — сети. Поэтому на пути к сердцу человек, приближенный к Богу (*мард-и худā*), не отличает сети от зерна. По этой причине знаменитый суфий сказал, что мостом к истинной любви яв-

⁸⁴ Истинная любовь — *'шиқ-и ҳақӣқӣ* — это любовь к Богу. Производная, метафорическая, мнимая или земная любовь — *'шиқ-и маджазӣ* — это любовь ко всему остальному, кроме Бога. Поскольку истинной любовью является только любовь к Богу, то любовь к людям, вещам, предметам материального мира представляет собой лишь отражение, ответвление или производную от этой единственно существующей истинной любви.

⁸⁵ Т. е. глаза.

⁸⁶ Муфтий (араб. *ал-муфтӣ*) — авторитетный богослов-законовед, знаток и толкователь шариата, дающий разъяснение его основным положениям и принимающий решение по спорным вопросам в форме особого заключения — фетвы (араб. *фатвā*), основываясь на принципах шариата и прецедентах, причем данное заключение должно даваться в письменном виде в общей форме применительно ко всем подобным случаям.

ляется земная⁸⁷. Любовь к форме считай мостом к скрытой реальности вещей, через который тебе придется пройти к улице Друга. Но здесь присутствует познанный разные виды любви, считающий любовью не только истинную любовь, но наряду с абсолютной любовью, в которой нет ни локона, ни родинки, также и любовь к красивому возлюбленному. О уважаемый, когда ты окажешься в оковах на улице любви, [ты поймешь, что] оба вида любви существуют благодаря [истинной] любви (любви к Богу. — *В. Д.*). Эта ограниченная любовь (земная любовь. — *В. Д.*) сделает тебя зрелым и благородным, а затем заставит тебя страдать по абсолютной любви (любви к Богу. — *В. Д.*). Оба [вида любви] были предопределены Богом, а следовательно, ограниченная (земная. — *В. Д.*) любовь оказалась абсолютной (истинной божественной. — *В. Д.*). Несомненно, что в сердце каждого влюбленного человека земная любовь и истинная любовь составляют единство. Знаешь ли ты, отчего появились два вида любви? Из-за малодушия влюбленных. Когда любовь стали называть страстью, она пришла в земной мир из мира истинной реальности. А если любовь не называть страстью, то какая разница между земной и истинной любовью? Когда влюбленный больше не будет нуждаться в страсти, его любовь к форме превратится в любовь к скрытой реальности. И тогда от формы не останется никакого следа, ибо влюбленный будет смотреть на скрытую реальность вещей. Когда влюбленный полностью сжег свое бытие, ему не страшен даже огонь.

Рассказ

Слышал ли ты, что искренний шейх, идущий к Богу, святой и влюбленный, попал в сети любви к некоему царевичу, днем и ночью пребывая в оковах любви к нему. Шейх был влюбленным, а тот юноша, при помощи своей воспитанности заставивший его влюбиться в себя, — возлюбленным. Юноша выпустил из виду, что перед ним наставник [идуших к Богу], а подобное луне лицо [юноши] от благоговейного страха перед ним позеленело (*к̄āḫī*, т. е. стало бледным. — *В. Д.*). Он (юноша. — *В. Д.*) выжигал клеймо рабства у себя на лбу, считая себя менее значительным, чем любой ученик. Он склонил голову веред знаменитым шейхом, но склонил ее так, как делает возлюбленный. В знак готовности служить [шейху] его белая рука опоясала поясом из локонов свой светлый лоб⁸⁸.

⁸⁷ Аллюзия на известное изречение: *ал-мадж̄з̄ қантарат ал-ḫақ̄йқа* «не-реальный мир (или земная любовь) — мост к истинной (или мистической) реальности», т. е. к божественной любви, любви к Богу.

⁸⁸ Тем самым царевич дал понять, что признает шейха своим наставником и готов служить ему.

Он постоянно испытывал стыдливость из-за близости к шейху влюбленных. Каждый миг в красоте юноши шейх отчетливо видел сотню проявлений Бога. Однажды ночью в знак услужения и покорности юноша обнял ноги шейха. Он удалял усталость с его ног, а руки и ноги обоих были погружены в [божественный] свет. Огненная жаровня пылала, а шейх благодаря богоявлению был просветленным, а благодаря божественной тайне жизнерадостен, как будто он пребывал в священной долине (*vāḍī-īy muḩaddas*)⁸⁹. Завистник сказал шаху об этом случае и с отвращением высказал скверную догадку. Он сказал: «О шах, не обманывай себя, не поддавайся на дьявольскую хитрость. Почему ты расположен к обманывающим тебя шейхам? Как может быть приближен к Богу шейх, любящий безбородых? И вот у тебя есть такой шейх, протянувший руки в желании [получить] красавца. Я видел, как он проводил ночь в вожделении, оставив ноги в объятиях царевича». Шах сказал: «У тебя нет стыда, оставь эту ложь, ибо в моем присутствии лжи не должно быть». [Завистник] сказал: «Я сразу же предъявлю тебе доказательство (*сар-хатт*)⁹⁰, что ноги [шейха] все еще в его объятиях». Без всякого стыда завистник удалился, чтобы тайной дорогой отвести шаха на крышу обители. С крыши шах посмотрел внутрь, увидел их как раз в том положении и [в ярости] порвал воротник одежды. Он пришел в ярость, прикусил язык и сердцем и душой вознамерился убить шейха. Благодаря способности проникать в сокровенное (*фирāса*)⁹¹ наставнику в вере стало известно [о случившемся], и он вынул ноги из объятий того юноши. Опыяненный

⁸⁹ *Vāḍī-īy muḩaddas* или *vāḍī-īy айман* — пустыня, в которой пророк Мӯсā услышал голос Бога и через которую были выведены сыны Израиля согласно повелению Господа (см. Коран 20:79(77)—81(78)). У суфиев означает: 1) путь очищения сердца, которое должно воспринимать богоявление; 2) высший небесный мир; 3) указание на абсолютное единство Бога, т. е. место, где ничего нет, кроме возгласа «Я принадлежу Аллаху» и куда ничему другому нет доступа. См. *Саджжāдī Саййид Джа'фар*. Фарханг-и лугāt-и истилāхāt ва та'бīрāt-и 'ирфāнī (Словарь мистических терминов и выражений). 2-е изд. Тегеран, 1373/1995. С. 778.

⁹⁰ *Сар-хатт* (перс.) — документ о продаже или на право собственности, соглашение о найме на службу, договор.

⁹¹ *Фирāса* (араб.) — физиогномия, умение судить о мыслях по внешним проявлениям. У суфиев это наука, позволяющая получать сведения при помощи рассматривания с целью понять мысли человека, постичь признаки формы, имеющей отношение к сокрытому миру (*зайб*). Разница между физиогномией и вдохновением (*илхām*) состоит в том, что физиогномия снимает завесу со скрытых дел с помощью рассматривания (*тафаррус*) признаков формы, тогда как вдохновение — без его помощи. Вдохновение зависит от божественного откровения, а божественное откровение не зависит от вдохновения; святые (*аулийā'*) могут

чистым вином достоверного знания, он положил в огонь свои ноги, словно палки. Прошел час, огонь все пылал, а на его ногах не сгорело ни одной волосинки. Он воскликнул: «Да, рядом с Ним такому огню не сжечь никакой ноги. Любовь сначала сожгла нашу чувственность, а затем зажгла для нас [свое] лицо. Пробившийся пушок [усов и бороды] и щёки этих красавцев являются для нас зеленой травой и проточной водой. На берегу ручья и на зеленом лугу огню вожделения нечего делать». Шах вновь проникся доверием к шейху, подошел и остановился, прося извинения. Он сказал: «Возблагодарим Бога за то, что мой сын удостоился быть принятым Богом. Если внимание шейха направлено на этого человека, то нам хватит этого взгляда до Судного дня».

Когда влюбленные проявляют чувства любви, они тем самым ведут любовную игру. Они являются целомудренными и свободными от вожделения, сравниваясь по чистоте с ангелами. Люди, постигшие невидимую реальность вещей (*ахл-и ма'нā*), испытывают страсть к райской форме независимо от того, красивая она или безобразная. Влюбленные идут [к Богу] в соответствии с невидимой реальностью вещей (*ма'нā*), а не из-за поклонения форме (внешней красоте. — *В. Д.*). Влюбленный и ищущий [Бога] не стали для Друга кровеносными сосудами, кровью, плотью и кожей. Форма невидимой реальности, скрытая в их груди, отразилась в их внешней форме. Там, где отсутствовала форма невидимой реальности вещей, любая райская дева казалась им дивом (*див*). А тот, чье сердце приходит в волнение, влюбляется и в некрасивое лицо: он влюбляется в этого [некрасивого] человека, ибо смысл невидимой реальности заключается в том, что она может и не иметь признаков благородных людей. Человек, приверженный [внешней] форме, вращаясь в нашем мире, влюбился в образ идолов. Если он не обращал внимания на невидимую реальность вещей, то он искал лишь более красивый образ. Вот такой человек, который влюбляется в человека (а не в скрытую реальность вещей и явлений. — *В. Д.*), является не влюбленным, а вожделеющим⁹².

приобрести лишь вдохновение, а пророки (*анбийā'*) — божественное откровение. См.: *Саджжадй Саййид Джа'фар*. Фарханг-и... Указ. соч. С. 619—620.

⁹² *Низам ад-Дин Да'и-йи Ширāзи*. 'Ишқ-нāме (Книга любви) // Бахш-и аввал-и Куллийāt-и Шāх Да'и-йи Ширāзи шā'ир ва 'ариф-и нāмй-йи қарн-и нуҳум-и хиджрй муштамил бар маснавйā-йи шашгāне машхūr ба Ситте-йи Да'и (Первый том Полного собрания сочинений Шāха Да'и-йи Ширāзи, знаменитого поэта и мистика 9-го века хиджры / XV в. н. э. Включает в себя 6 поэм, известных как «Шестерица Да'и»). Издал Муҳаммад Дабйр Сийāқй. Тегеран, бахман 1339 г. с. х. / январь-февраль 1961 г. С. 269—273 (глава четвертая «Об истинной и земной любви»).

Если обратиться к использованию термина *шāхид* тремя выдающимися персидскими суфийскими поэтами: Санā'й-йи Газнавī (ум. 535/1140 или 545/1150), Фахр ад-Дином 'Ирақī (610—688/1213—1289) и Хāфиз-и Шйрāзī (726—791/1325—1389), то мы увидим колебание между чисто религиозным значением и представлением о *шāхиде* как о физически красивом юноше, который может пониматься и в смысле истинной и в смысле земной любви. Так, Санā'й в касыде «О порицании людей нашего времени» («Дар мазаммат-и ахл-и рӯзгār») с сарказмом пишет о суфиях:

Суфии следуют своим удовольствиям,
средоточием их желаний (*қиблешāн*) являются *шāхид*, свеча
и желудок⁹³.

Одна из газелей Санā'й начинается следующими словами:

О беззаботный друг! Нам требуется вино,
и нужно этой ночью найти ключ от замка нашего страдания:
ведь чаша, музыка и *шāхид* уже когда-то появлялись [здесь].
А эти суфийские плащи с претензиями [на любовь к Богу]
необходимо, собрав вместе, разорвать⁹⁴.

В нижеследующей газели Санā'й описывает чувства влюбленного мистика, восторгающегося своим возлюбленным, причем упомянут и *шāхидбāз* — любитель или почитатель *шāхида*, ибо для возлюбленного — *шāхида* очень важно, чтобы он воспринимался также и в смысле религиозной истинной любви:

О луноликий! В мире [распространился] слух о твоём голосе,
и дела влюбленных не налаживаются из-за [этой] твоей
мелодии.
Где бы ни звучали приятные стихи, там уже и рассказы
о любви к тебе,
где бы ни звучала красивая проза, там уже известно
о твоей нежности.
Сокол твоей любви поймал, как серую куропатку,
всех соколов в свою ловушку.
Тем соколом, который стал добычей твоего сокола,
является высокое стремление (*'ālī химмат*).

⁹³ Дивāн-и Хāкīm Санāй-йи Газнавī (Дивāн Санā'й Газнавī). Введение, биография и стиль Санā'й написаны Бадī' аз-Замāном Фурӯзāнфарром. Издание подготовил Парвйз Бабайй. Тегеран, 1375/1996. С. 76.

⁹⁴ Дивāн-и Хāкīm Санāйй... Указ. соч. С. 396.

Сотни тысяч сердец пусть будут принесены в жертву
 [твоему] сердцу, которое из-за любви
 из года в год, денно и ночью полностью отдает себя тому,
 кто почитает тебя как *шāхида* (*шāхидбаз-и ту*).
 О красавец! Сердца всех людей пребывают в рабстве
 из-за твоего кокетливого взгляда (*зундж*).
 О розоволикий! Жизни всех непорочных завязят от твоей
 нежности.
 Высокое (*тунд*) и гордое небо подчинено и покорно тебе,
 жестокая (*тунд*) и своенравная судьба — кормилица твоего
 товарища.
 Куда бы ни смотрел пронизательный глаз — [повсюду] дворец,
 наполненный любовью к тебе,
 где бы ни оказался человек с хорошим слухом — [повсюду]
 он будет влюблен в твой голос⁹⁵.

В одной из касыд, посвященных восхвалению шейха суфийского ордена сухравардййа Бахā' ад-Дйна Закарййā' Мултāнй (578—666/1182—1267—68), Фахр ад-Дйн 'Ирақй говорит о *шāхиде*, отражающем божественный лик:

Его (Бога. — *В. Д.*) лик глаз сердца увидел благодаря
 лицу *шāхидов*,
 Его (Бога. — *В. Д.*) тайну слышало человеческое ухо
 благодаря мелодии низкого (*бам*) и высокого звука (*зйр*)⁹⁶.

Персидские поэты-суфийи обычно искали своего возлюбленно-го — *шāхида* также и в питейном доме, и поэтому у 'Ирақй тоже присутствуют винные песни (*хамриййāt*). Но и в питейном доме, как и повсюду, ему является свет божества:

В красоте щеки красавцев я видел явным лишь Его,
 В глазах прекрасниц с совершенной прелестью я видел
 лишь Его.
 В глазах каждого влюбленного лишь Он был достойным,
 Во взглядах Вāмиқа, который любил 'Азру⁹⁷, я видел
 лишь Его.

⁹⁵ Дивāн-и Ҳаким Санāйй... Указ. соч. С. 356.

⁹⁶ 'Ирақй, Фахр ад-Дин Ибрāхйм Хамадāнй. Куллиийāt (Полное собрание сочинений). 2-е изд. Издал Са'йд Нафйсй. Тегеран, 1336/1957. С. 82.

⁹⁷ Вāмиқ и 'Азрā — пара влюбленных, герои эпической поэмы «Вāмиқ ва 'Азрā» персидского поэта газнийского литературного круга Абӯ ал-Қāsима Ҳасана ибн Аҳмада 'Унсурй (ум. 431/1039—1040).

Возлюбленный огорченных, утешитель опечаленных,
 Помогите беспомощным! Повсюду я видел лишь Его.
 Я нашел в мире желание Его взволнованного сердца,
 У меня, опечаленного, была цель — в вещах увидеть лишь Его.
 Я все осмотрел: и спереди, и сзади, но никого не увидел,
 кроме Друга,
 [Это] был Он, лишь Он и больше никого, я видел лишь Его.
 Для успокоения огорченного сердца не выбирай никого,
 кроме Друга,
 Одним словом, смотри лишь на Него, ибо я видел лишь Его.
 Я видел цветы садов, поля и степи:
 Он был розариями, в полях я видел лишь Его.
 Спешите, о сумасшедшее сердце! Шагайте к питейному дому!
 Ибо в винном кувшине и кружке с вином я видел явным
 лишь Его.
 В питейном доме и в кустарнике роз потягивайте сверкающее
 вино,
 Вдыхайте аромат розы и лилии, ибо в них я видел лишь Его.
 В питейном доме станьте виночерпиями, пейте вино и станьте
 вечно живущими [в Боге],
 Отправляйтесь на поиски 'Ирақӣ, ибо в нем я видел лишь Его⁹⁸.

В нижеследующей газели 'Ирақӣ *shāhid* предстает как свидетель божественной красоты и даже как сама Истина:

Где же близкий друг, разделяющий печаль [моей] души?
 А где тот Свидетель духа людей и джиннов?
 А где же в конце концов та душа мира?
 А где тот возлюбленный всего мира?
 Полностью смущенные и обезумевшие от любви,
 мы остановились.
 А где же тот милый и ласковый друг?
 Мы были счастливы вместе некоторое время,
 А где же та радость и веселье и то время?
 О безумно влюбленный, не хвастайся любовью к Нему,
 Если ты искренний влюбленный, то где [Его] печать?
 Если ты осведомлен о Нем, то какова Его печать?
 А если не знаешь, то где стенание души?
 Если ты почувствовал аромат любви,
 То где кровавые слезы и глаза, их проливающие?

⁹⁸ 'Ирақӣ, *Фахр ад-Дин*... Куллиийāt... Указ. соч. С. 229—230.

Если ты, так же, как и я, рыдаешь из-за разлуки,
 То где раненое сердце и обессиленная душа?
 О сердце, не смотри на ‘Ирāқӣ,
 Не изумляйся, подобно слову «где»⁹⁹.

В нижеследующей гедонической газели лирический герой встречает *шāхиду* в питейном доме:

В обители не помещается гуляка из питейного дома,
 виночерпий, дай зороастрийцу осадок от зороастрийского вина.
 Дай каландару дорогу на пир пьющих до дна,
 покажи игроку путь в игорный дом,
 чтобы отказался, как от обета, от каждого кумира,
 которому поклонялся,
 чтобы с благодарностью поставил на карту жизнь [так же легко],
 как [выпивается] глоток вина,
 чтобы вышел наружу из дома в поле, подобно [птице] ‘Анқā¹⁰⁰,
 чтобы улетел от себя и оставил гнездо,
 чтобы освободился от бытия и поклонения самому себе,
 чтобы разрушил в опьянении добро и зло времени.
 В уединении как приятно пить вино утром
 с милым другом и единственным собеседником,
 встречаться лицом к лицу со сладкоустым красавцем (*шāхид*),
 [когда] в руке — утреннее вино, а в голове — ночное вино.

Виночерпий каждый миг давал вино из другой чаши,
 музыкант каждый миг исполнял песню иначе.
 Вино — предание о любимом, все остальное — сказки,
 мелодия — крик опьяненных, все остальное — басни.
 Предмет созерцания — лицо виночерпия, созерцатель —
 ‘Ирāқӣ,
 винный погреб — вечная любовь, все остальное — притвор-
 ство¹⁰¹.

⁹⁹ ‘Ирāқӣ, *Фахр ад-Дин*... Указ. соч. С. 260.

¹⁰⁰ ‘Анқā (араб.) = *Симурз* (перс.) — мифическая птица, обитающая на горе *Қāф*. В суфизме ‘Анқā часто символизирует дух святого или самого святого, тогда как гора *Қāф* — место божественного присутствия. Эта птица известна по имени, но не имеет тела, и поэтому она также использовалась как метафора для небытия. См.: *Pellat Ch. ‘Ankā // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 1. Leiden; London, 1960. P. 509.*

¹⁰¹ ‘Ирāқӣ, *Фахр ад-Дин*... Указ. соч. С. 265.

В «Дивāне» Хāфиза в газелях также встречается термин *шāхид*, который, помимо религиозного значения, имеет у поэта и нерелигиозный смысл. Такова газель Хāфиза, в которой он насмехается над мусульманскими и суфийскими святошами и выступает в качестве товарища пьяниц и гуляк, осуждающих лицемерие представителей официального ислама и суфизма:

Суфий, давай вытащим *хирку* лицемерия
и до конца вымараем эту картину притворства.
Обет, данный обители, и ее милость поместим в вино,
одежду лицемерия омоем вином.
С лица божественной тайны, скрытой за покрывалом
сокровенного,
в опьянении стащим завесу.
Пьяные, прыгаем мы наружу и с пирушки претендующих
[на любовь к Богу]
похищаем вино и вытаскиваем красавца (*шāхид*) за дверь.
Будем наслаждаться жизнью, иначе по нам будут тосковать
в день, когда мы покинем этот мир.
Поскольку он (т. е. *шāхид*, прекрасный возлюбленный),
подобно молодому месяцу, бросает любовный взгляд
из под своих бровей,
мы положим мяч судьбы в загнутый конец его золотой
клюшки¹⁰².
Завтра, если нам не дадут райский сад,
мы вытащим за ворота рая юношей и дев.
Хафиз! Не в наших правилах так хвастаться.
почему мы протягиваем ноги не по размеру своего ковра^{103?104}

Еще в одной газели Хāфиза не без юмора сообщается о том, как некий суфийский старец — блюститель нравственности мусульман, увидев во сне *шāхида*, вспомнил свою молодость и, забыв о своих религиозных обязанностях, стал безумно влюбленным:

Блюститель [религиозной нравственности], сидящий
в уединении, вчера ночью пошел в питейный дом.
Он отказался от обета [не нарушать религиозный закон]
и пожелал чаши [с вином].

¹⁰²Т. е. покоримся его воле, полностью ему отдадимся.

¹⁰³Т. е. в своих действиях выходим за рамки дозволенного.

¹⁰⁴Дивāн-и Хāдже Хāфиз-и Шйрāзй (Дивāн Хāфиза Шйрāзского) 2-е изд. / Изд. подгот. Саййид Абу ал-Қасим Инджавй-йи Шйрāзй. Тегеран, 1346/1967. С. 187—188.

Суфий [пришедший с религиозного] собрания, который вчера
разбивал чашу и бокал [с вином],
благодаря одному глотку вина снова стал разумным и мудрым.
Во сне к нему явился *шāхид* [его] юности,
и в своем преклонном возрасте он снова пожелал стать
влюбленным и безумным.
[Мимо] проходил некий зороастрийский мальчик,
похищая веру и сердце,
в результате чего все знакомое повсюду стало незнакомым.
Огонь [его] розовой щеки сжег все зерно соловья
(т. е. влюбленного суфия. — *В. Д.*),
смеющееся лицо свечи стало несчастьем для мотылька.
[Наши] рыдания, раздававшиеся вечером и ранним утром,
не были напрасными — возблагодарим за это Господа.
Капля нашего дождя (т. е. наших слез. — *В. Д.*) превратилась
в бесподобную жемчужину (т. е. стала нашей сущностью. —
В. Д.).
Нарцисс (т. е. глаза. — *В. Д.*) виночерпия призвали чудо
колдовства,
кружок, в котором произносились молитвы, стал собранием,
в котором звучат небылицы.
Ныне положение *Хāфиза* — это дворец величия,
[его] сердце ушло к тому, кто им владеет (*дилдār*), а душа
отправилась к возлюбленному (*джāнāне*)¹⁰⁵.

Термин *шāхид*, изначально имевший несколько значений, постепенно оставил за собой лишь два из них: это небесный, истинный *шāхид*, свидетель божественной красоты и божественного величия, и земной, мнимый, ненастоящий, но в то же время необходимый и любимый. Иногда у одного и того же автора, например у *Джāмī* и *‘Ирāқī*, в одних произведениях или стихотворениях выводится небесный *шāхид*, в других — земной, а *‘Айн ал-Қудāt Хамадāни* практически в одном и том же месте своего произведения («Тамхидāt») заявляет о необходимости каждому влюбленному иметь земного *шāхида*, ибо небесные очень редки, и тут же объясняет важность для совершенного мистика добиваться духовной связи с небесным *шāхидом*. Очень редко *шāхид* выступает в роли самого Господа, создателя мира и людей, как это имеет место у *Джāмī* в поэме «Тухфат ал-ахрār» («Подарок благородных»), написанной под влиянием идей *Ибн ‘Араби*. В персидской суфийской поэзии с XII—XIII вв. н. э.

¹⁰⁵ *Дивāн-и Хāдже Хāфиз-и... Указ. соч. С. 64.*

физически красивый человек стал появляться как важное звено в религиозной любви, и понятие *shāhid* стало широко использоваться суфийскими поэтами, причем часто уже невозможно было определить, о какой любви — земной или небесной — идет речь в соответствующих стихотворениях. Суфийские авторитеты осторожно относились к учению о *shāhīde*, осознавая, какую опасность оно несет для начинающих суфиев и обычных мусульман. Понятно, что противники суфиев, в частности ханбалитские ученые, резко осуждали приверженцев этой практики, обвиняя их в многобожии, разврате и т. д. Совершенно очевидно, что учение о *shāhīde* в средние века оказывало большое влияние на развитие прежде всего персидской суфийской поэзии и литературы, и даже противники этого учения из числа как суфиев, так и представителей официального ислама при всем желании не могли упразднить это направление религиозной мысли, которое в течение многих веков продолжало волновать сердца как исламских мистиков, так и рядовых мусульман.

ОБ АВТОРАХ

Аль-Джаноби, Матем Мухаммед — доктор философских наук, профессор. Область научных интересов — проблемы истории философии, суфизма, истории религии, философии культуры, философии истории, политики, анализ идеологических течений арабского мира и России. Автор более тысячи публикаций, в том числе трех десятков монографий: «Политическая трагедия революционного утопизма» (Дамаск, 1990); «Аль-Газали: суфийский теолого-философский синтез: В 4 т.» (Бейрут; Дамаск, 1998); «Политический ислам в России» (Эр-Риад, 1999); «Мусульманская цивилизация: дух умеренности и достоверности» (Бейрут; Дамаск, 2006); «Философия будущего: В 3 т.» (Абу-Даби ОАЭ, 2010); «Философия современной мусульманской реформации» (М., 2014) и др.

Дроздов Владимир Альбертович — кандидат филологических наук, доцент кафедры иранской филологии Восточного факультета СПбГУ. Область научных интересов — исламский мистицизм, средневековая персидская литература. Автор многочисленных научных работ о представителях исламского мистицизма (Фахр ад-Дин Ираки, Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди, Сайф ад-Дин Бахарзи, ал-Кушайри и др.) и переводов с арабского и персидского.

Кузнецов Василий Александрович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН. Сфера научных интересов — средневековое арабо-мусульманское историописание, социальные и политические функции исторического знания, история и власть, современные социально-политические процессы в арабском мире. Автор ряда научных работ по классической арабо-мусульманской историографии и политическим процессам в современном Магрибе.

Лукашев Андрей Александрович — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН. Иранист, исследователь средневековой персидской

суфийской поэзии. Специализируется в области перевода и исследования философско-поэтического наследия на персидском языке. Автор более 20 работ по истории исламской мысли, готовит к публикации монографию, посвященную творчеству средневекового персидского поэта Махмуда Шабистари, и перевод его философской поэмы «Цветник тайны».

Микульский Дмитрий Валентинович — доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН. Специалист по традиционным арабским историческим сочинениям, автор многочисленных научных трудов и переводов с арабского, в т. ч. «Социальное учение исламского возрожденчества» (М., 1990); «Арабский Геродот» (М., 1998; араб. пер. — Дамаск, 2006); «Ал-Мас'уди. Золотые копи и россыпи самоцветов (История Аббасидской династии: 749—947)» (М., 2002); «Ал-Йа'куби. Книга стран (*Китаб ал-булдан*)» (пер. Л. А. Семеновой, отв. ред. Д. В. Микульский. М., 2011, и др.).

Насыров Ильшат Рашитович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН. Исследователь исламского мистицизма, автор ряда монографий, в т. ч. «Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция» (М., 2009, 2012), и переводов классических произведений, в т. ч. «Ибн 'Ата' Аллаха аль-Искандари» (Книга мудростей) (Уфа, 2001); «ал-Газали. Возрождение наук о вере: В 3 т.» (Махачкала, 2011, в соавт. с А. С. Ацаевым); «Ибн Араби. Избранное. Т. 1» (М., 2013).

Пригарина Наталья Ильинична — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН. Сфера научных интересов: история литературы, поэтика, стилистика, теоретические проблемы классической и постклассической персидской литературы; суфизм, ирфан, ислам и их отражение в литературе. Автор многочисленных научных работ и переводов, в т. ч. монографий «Поэзия Мухаммада Икбала» (М., 1972), «Мирза Галиб» (М., 1986, пер. на урду: Хайдарабад Декан, 1997 и Карачи, 1998, пер. на англ. ОУР Карачи 2000), «Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики)» (М., 1999), «Мир поэта — мир поэзии» (М., 2012), «Хафиз: Газели в филологическом переводе» (М., 2012, совм. с Н. Ю. Чалисовой и М. А. Русановым).

Пеху Рузана Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН. Автор работ по арабской философской мысли, суфизму, классической индийской философии, в т. ч. монографий «Религиозно-философское учение Ямуначарьи». М., 2013 и «Становление вишишта-адвайта-веданты на материале “Ведартхасамграхи” Рамануджи» М., 2007.

Селезнев Николай Николаевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. Специализируется по истории культуры сиро-арабского христианства и исламо-христианского наследия. Автор монографий, в т. ч. «Pax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке» (М., 2014. Ser. Orientalia et Classica), и редактор-составитель сборников: «Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие» (ИВКА РГГУ; Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft; совм. с Ю. Н. Аржановым; М., 2014), «Syriaca—Arabica—Iranica» («Символ» № 61; совм. с Н. Л. Мухелишвили; М., 2012), «Syriaca & Arabica» («Символ» № 58; совм. с Н. Л. Мухелишвили; М., 2010) и др.

Смирнов Андрей Вадимович — доктор философских наук, член-корреспондент РАН, зав. сектором философии исламского мира Института философии РАН. Сфера научных интересов — арабо-мусульманская философия и культура, логика смысла. Автор серий энциклопедических статей по арабо-мусульманской философии и исламской этике, монографий «Логика смысла» (М., 2001), «Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство» (М., 2005), «О подходе к сравнительному изучению культур» (СПб., 2009) и др., переводов Ибн ‘Араби, Хамид ад-Дйна ал-Кирманй, Шейха озарения ас-Сухраварди и др. Ответственный редактор серии «Философская мысль исламского мира».

Федорова Юлия Евгеньевна — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН. Ведет научные исследования в области историко-философской иранистики, занимается изучением исламской философской и культурной традиции, осуществляет комментированные переводы

с персидского языка средневековых памятников философской суфийской поэзии, готовит монографию, посвященную исследованию философских взглядов Фарид ад-Дина Аттара. Один из соавторов академической коллективной монографии «Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема» (2010).

Чалисова Наталья Юрьевна — кандидат филологических наук, профессор, руководитель Отдела научных исследований Института восточных культур и античности РГГУ, специалист в области истории персидской литературы и классической культуры Ирана. Специалист в области истории персидской литературы и культуры Ирана, автор исследований и переводов классических памятников, в т. ч.: «Рашид ад-Дин Ватват. Сады волшебства в тонкостях поэзии» (М., 1985); «Шамс-и Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии» (М., 1997); «Низами. Лайли и Маджнун. Введение, перевод с персидского и комментарий» (в соавт. с М. А. Русановым. М., 2008); «Хафиз: Газели в филологическом переводе» (М., 2012, совм. с Н. И. Пригариной и М. А. Русановым).

Хосропанах 'Абд ал-Хусейн — доктор исламских наук (калам), ректор Иранского института философии, автор монографий «Философия исламской философии», «Религиозный и политический плюрализм».

Шамилли Гюльтекин Байджановна — доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник сектора Теории музыки Государственного института искусствознания (Москва). Сфера научных интересов — проблемы музыкального мышления; теория музыкального текста; теория музыки греко-византийского мира и классической арабо-мусульманской культуры (X—XV вв.); текстология и жанровый канон трактатов о музыке на арабском, фарси и тюрки (XI—XIX вв.); традиционная музыка Ближнего и Среднего Востока; классическая музыка Ирана. Автор более 70 научных работ, в т. ч. монографии «Классическая музыка Ирана: правила познания и практики» (М.: Композитор, 2007), коллективной монографии «Очерки истории исламской цивилизации» (М.: РОСПЭН, 2008) и комментированных переводов персидских трактатов о музыке XII—XVII вв.

Ширвани, 'Али — доктор философских наук, член ученого совета научно-исследовательского института «Хозех и университет», исследователь, специалист и переводчик книг по философии, фикху и усул

аль-фикх, автор перевода на фарси и комментария к произведениям Табатабаи «Бидайат ал-хикам» и «Нихайат ал-хикма».

Якубович Михаил Михайлович — кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения и теологии Национального университета «Острожская академия». Автор полного перевода Корана на украинский язык (Медина, 2013), ряда переводов арабских философских текстов (трудов и фрагментов аль-Фараби, Мискавайха, Ибн Рушда, Ибн Халдуна), опубликовал ряд исследований по постклассической арабской философии на южноукраинских землях.

Научное издание

Серия «Философская мысль исламского мира»
Исследования
Том 7

«РАССЫПАННОЕ» И «СОБРАННОЕ»:
СТРАТЕГИИ ОРГАНИЗАЦИИ СМЫСЛОВОГО ПРОСТРАНСТВА
В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Дизайн обложки Я. Быстровой. Корректор Н. Полякова.
Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой

Подписано в печать 29.10.2014. Формат 60х90/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 25. Тираж 600 экз. Заказ №

ООО «Садра».
№ государственной регистрации 1127746353855.
Тел.: +7 (495) 943-40-39, +7 (901) 593-40-39.
Факс: +7 (499) 230-13-88.
E-mail: sadrabooks@gmail.com
129301. Москва, Проспект Мира, д. 186, корп. 1, кв. 8.

Издательство «Языки славянской культуры».
№ государственной регистрации 1037739118449.
Тел.: +7 (495) 959-52-60. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

**КНИГИ, ВЫПУЩЕННЫЕ В СЕРИИ
«ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА»**

Раздел «Переводы»

Том. 1. *Ибн Араби. Избранное. Т. 1* / Пер. с араб., введ. ст. и коммент. И. Р. Насырова; отв. ред. А. В. Смирнов. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2013. — 216 с. — (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т. 1)

ISBN 978-5-9551-0658-8, ISBN 978-5-906016-13-3

В первый том двухтомного собрания избранных трудов Ибн Араби (1165—1240), крупнейшего представителя средневековой арабо-мусульманской мысли, вошли сочинение «Составление окружностей» и фрагменты из его наиболее репрезентативных трудов — «Мекканских откровений» и «Гемм мудрости». Представленные тексты раскрывают основные положения его философского учения, оказавшего глубокое влияние на интеллектуальную мысль эпохи классического ислама. Работа снабжена предметным и именным указателями, списком арабоязычных терминов и понятий.

Том. 2. *Ибн Араби. Избранное. Т. 2* / Пер. с араб., введ. ст. и коммент. А. В. Смирнова. — М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. — 400 с. — (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т. 2)

ISBN 978-5-9551-0667-0, ISBN 978-5-906016-16-4

Второй том «Избранного» Ибн Араби содержит отрывки из «Мекканских откровений» — самого значительного труда Величайшего шейха. Это «Тезисы», в которых дано авторское изложение учения Ибн Араби; «Вопросы и ответы», где раскрываются центральные положения его учения; «Наставления ищущему Бога», обращенные к ученикам, вставшим на путь суфизма.

В исследовательской части книги дана экспликация процессуальной логики и ее законов, рассмотрено ее соотношение с логикой Аристотеля, предназначенной для работы с субстанциями. В комментарии подробно продемонстрировано значение учета процессуальной логики для понимания смысла текстов Ибн Араби.

Том. 3. Сеййид Хусейн Наср. Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби / Пер. с англ., предисл. и коммент. Р. Псху; отв. ред. И. Р. Насыров. — М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. — 152 с. — (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т. 3)

ISBN 978-5-9551-0673-1, ISBN 978-5-906016-14-0

Книга известного современного мусульманского философа С. Х. Насра посвящена трем крупнейшим фигурам в истории исламской мысли — Ибн Сине (Авиценне), ас-Сухраварди и Ибн Араби. Автор обращается к творчеству этих выдающихся мыслителей, чтобы раскрыть основные положения фальсафы, ишракизма и суфизма — влиятельных направлений арабо-мусульманской философии эпохи классического ислама. Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей интеллектуальной мысли исламского мира.

Раздел «Исследования»

Том. 1. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция) / Отв. ред. А. В. Смирнов. — М.: Языки славянских культур, 2009. — 552 с.

ISBN 9785955103365. Второе издание: 2012 г.

Работа посвящена исследованию онтологических и гносеологических оснований одного из ведущих направлений классической арабо-мусульманской философии — суфизма. В книге исследуются причины возникновения мистического течения в исламе и его превращения в философский суфизм. На основе обширного текстологического материала суфизм рассматривается во всех исторических формах его бытования как единое явление.

В центре внимания автора — экспозиция основных суфийских концепций в свете их становления и развития. Книга снабжена предметным и именовым указателями, списком арабоязычных терминов и понятий.

Том. 2. Фролова Е. А. Арабская философия: Прошлое и настоящее. — М.: Языки славянских культур, 2010. — 464 с. (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 2)

ISBN 978-5-9551-0422-5

Двенадцать веков разделяют зарождение философии в Арабском мире и ее сегодняшнее бытование. Это и время расцвета арабской мудрости, оказавшей влияние на средневековую Европу, это и период ее упадка и застоя, когда на Ближнем и Среднем Востоке владычествовала Оттоманская империя. Это и оживление духовной жизни в Арабском мире, стремление возродить его славу и войти в современность наряду с развитыми страна-

ми. Богатая философская мысль прошлого и поиски интеллектуалов XX и XXI веков, их разнообразные попытки ответить на проблемы наших дней — все это отражено в данной книге.

Том. 3. Исламская философия и философское исламоведение: перспективы исследования / Отв. ред. А. В. Смирнов. — М.: Языки славянских культур, 2012. — 128 с. (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 3)

ISBN 978-5-9551-0567-5

Вниманию читателя предлагаются переработанные тексты докладов, сделанных на конференции «Исламская философия и философское исламоведение: перспективы развития». Здесь представлены разные традиции исламоведения. Мы очень рады, что можем познакомить читателя с тем, как воспринимается, оценивается и изучается традиция исламской философии не только в западной и отечественной науке, но и в современном Иране: в составе сборника — статьи, написанные двумя крупнейшими иранскими учеными, специалистами по ас-Сухраварди, и посвященные философии ишракизма.

Том. 4. Е. А. Фролова. Дискурс современной арабской философии. Ч. 1. — М.: Языки славянских культур, 2012. — 72 с. (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 4)

ISBN 978-5-9551-0579-6

Автор выделяет в современном арабском философском дискурсе основные темы, систематизирует рассуждения арабских философов вокруг центральных концептов. Ряд проблем удивительно созвучен тем, что обсуждаются сегодня в публичном пространстве России. Книга будет интересна как специалистам-исламооведам, так и всем, кто интересуется проблемами модернизации не-западных обществ.

Раздел «Учебники»

История арабо-мусульманской философии: Учебник / Под ред. А. В. Смирнова. — М.: Академический Проект, 2013. — 255 с.

ISBN 978-5-8291-1463-3

Учебник охватывает весь спектр исламской философской мысли, освещая ее развитие с момента зарождения философской рефлексии до настоящего времени. Рассмотрены основные направления и школы классического периода: мутазилизм, фальсафа, философия озарения, философские учения исаилитов и суфиев. Концепция Ибн Халдуна и философия сефевидской эпохи представляют постклассический этап. Подробно освещены философские поиски арабо-мусульманских мыслителей современности. В учебнике рассмотрены особенности автори-

тетных текстов ислама (Корана и сунны), основные черты исламского вероучения, права и этики, имеющие определяющее значение для мировоззрения мусульман. В соответствии со структурой учебника авторами составлена антология арабо-мусульманской философии.

История арабо-мусульманской философии: Антология / Под ред. А. В. Смирнова. — М.: Академический Проект, 2013. — 267 с.

ISBN 978-5-8291-1464-0 оглавление

Книга включает тексты, подобранные и расположенные в соответствии со структурой учебника «История арабо-мусульманской философии». Многие переводы выполнены специально для данного издания или публикуются в новой редакции и с обновленными комментариями. Впервые под одной обложкой собраны произведения, представляющие всю традицию арабо-мусульманской философии от ее зарождения до настоящего времени.

КНИГИ, ГОТОВЯЩИЕСЯ К ПЕЧАТИ В СЕРИИ «ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА»

Раздел «Переводы»

Том. 4. *Ибн Халдун. Мукаддима (избранное)* / Пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова / Отв. ред. Д. В. Микульский

Том. 5. *Шабистари. Цветник тайн* / Пер. с перс. и коммент. А. А. Лукашева

Раздел «Исследования»

Том. 5. *Шамилли Г. Б. Философия музыки исламского мира: классическая теория (IX—XV вв.) и современная практика* / Отв. ред. А. В. Смирнов

Том. 6. *Нофал Ф. О. Ибрахим б. Саййар ан-Наззам*

Том. 8. *Фролова Е. А. Дискурс современной арабской философии (полный текст)*