

А. А. Лукашев

МИР СМЫСЛА
В НЕМНОГИХ СЛОВАХ

Философские взгляды
Махмуда Шабистари
в контексте эпохи



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
ИСЛАМСКОГО МИРА

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

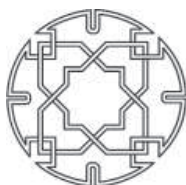


Москва 2020

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии
академик РАН
А. В. Смирнов

Исследования



Том 11

А. А. ЛУКАШЕВ

МИР СМЫСЛА В НЕМНОГИХ СЛОВАХ

Философские взгляды
Махмуда Шабистари
в контексте эпохи

Ответственный редактор тома
академик РАН
А. В. Смирнов



Москва 2020

УДК 141.336 + 28-9

ББК 86.383

Л84

*Утверждено к печати решением
Ученого совета Института философии РАН*



ФОНД
ИССЛЕДОВАНИЙ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ИМЕНИ ИБН СИНЫ

Рецензенты:

докт. филол. наук, проф. М. Л. Рейснер,
докт. филос. наук, проф. М. Т. Степанянц

Лукашев А. А.

Л84 Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / А. А. Лукашев; отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020. — 320 с. — (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 11).

ISBN 978-5-907041-36-3 16+

Монография посвящена комплексному рассмотрению наследия одного из классиков средневекового суфизма — Махмуда Шабистари (1288–1321). Он известен прежде всего как автор поэмы «Цветник тайных», в которой в сжатой форме разбираются основные вопросы суфийской мысли.

Автор данной монографии стремится не только изложить содержание мировоззрения средневекового суфия, но и помочь читателю погрузиться в мир средневекового мусульманского мистицизма. Такое погружение возможно за счет того, что взгляды Шабистари рассматриваются в контексте его культурного окружения, а сама книга выстроена на основании базовых принципов исламской культуры. Книга предназначена для широкого круга читателей.

УДК 141.336 + 28-9

ББК 86.383

ISBN 978-5-907041-36-3



9 785907 041363

© Институт философии РАН, 2020

© Лукашев А. А., 2020

© Фонд Ибн Сины, 2020

© ООО «Садра», 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	9
-------------------	---

Часть I. Алфāз

Текст Корана и единобожие как основа исламской культуры	23
Трактаты по поэтологии	38
Трактаты по суфийской теории	45
Суфийские поэмы <i>маснавī</i> на <i>фāрсī</i>	81
Махмуд Шабистари	120
Творческое наследие Шабистари	138
Поэма «Цветник тайны». Композиция	146

Часть II. Ма‘āнин

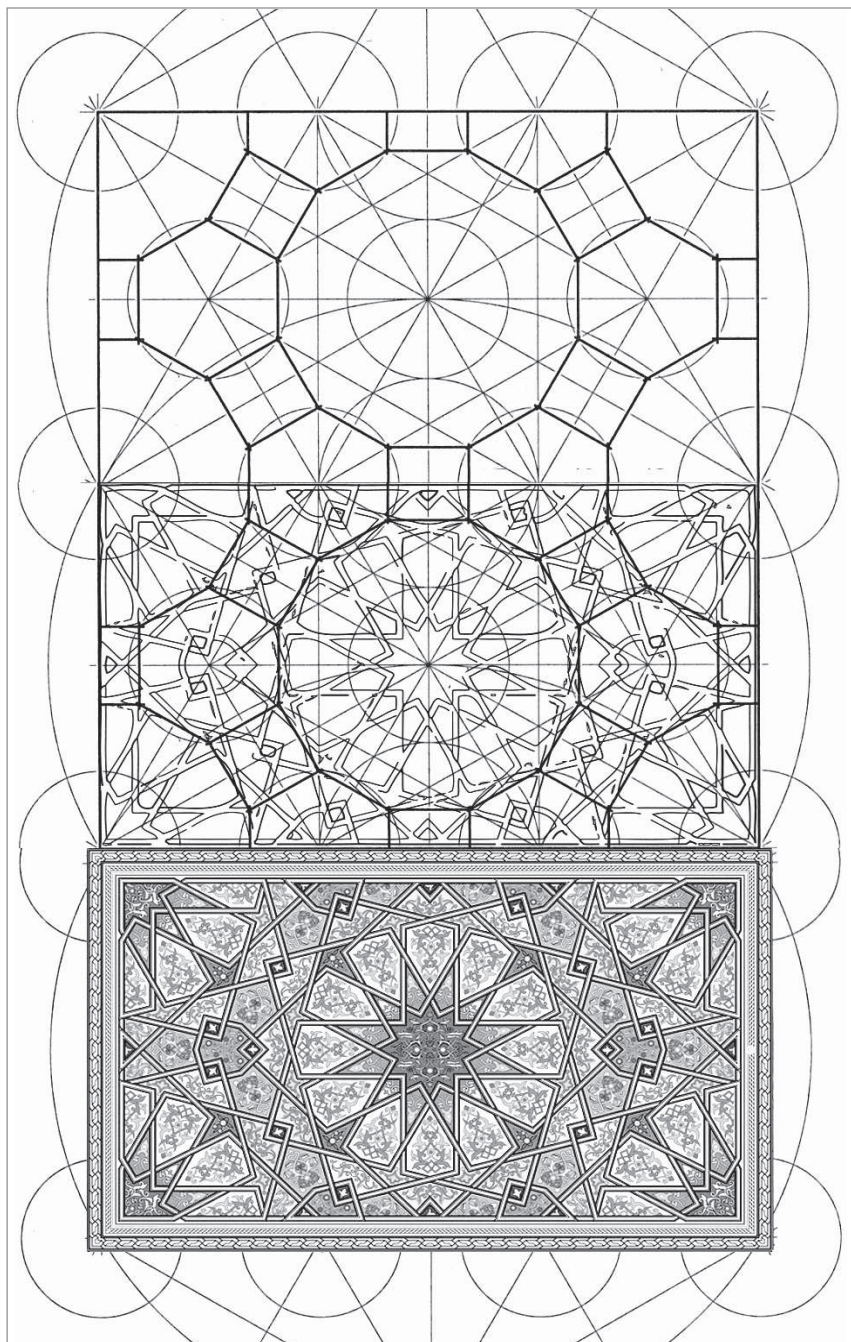
Махмуд Шабистари. Взгляды как система	155
Единое—множественное	170
Часть—целое	199
Бытие—небытие	205
Истина—ложь	225
Необходимое—возможное	241
Вера—неверие	254
Заключение	274

Приложение

Махмуд Шабистари «“Верная Истина” в познании Господа миров» (<i>Ḥaqq al-īqān fī ma‘rifat rabḥ al-‘ālamīn</i>)	281
Глава четвертая. О необходимости единства Его, Всевышнего и Священного.	281
Глава пятая. О возможно-сущем и множественности	286
<i>Мухаммад Икбал Лахори</i> . Новый цветник тайны. Вопрос восьмой.	290

Библиография	293
На западных языках	293
На русском языке	294
На персидском языке	301
На арабском языке	303
 Указатель имен исторических личностей, литературных и мифологических персонажей.	 305
Указатель иностранных терминов	312

*Посвящается
моим родителям*



ПРЕДИСЛОВИЕ

Узри передаваемые, рациональные
и естественные [знания]
Очищенными в науке тонкостей.
Не смотри на «Цветник» глазами отвергающего,
с пренебрежением,
Ибо [тогда] в твоих глазах розы обернутся шипами!
(Махмуд Шабистари. «Цветник тайны»)

Каждый, кому довелось погрузиться в океан исламской мысли, имеет опыт разочарования в своих ожиданиях. В этом океане многое оказывается совсем не таким, каким, по-нашему, оно должно было бы быть, и чем глубже погружение, тем сильнее растерянность от того, насколько реальность отличается от первоначальных представлений о ней.

Одной из жемчужин, сокрытых в глубинах этого океана, является поэма Махмуда Шабистари «Цветник тайны». Сочинение было написано еще в начале XIV в., а интерес к нему не ослабевает и поныне. Его цитируют не только исламские мистики, суфии, но и философы, правоведы, представители различных направлений ислама. Это такое произведение, которое нельзя втиснуть в какие-либо узкие рамки.

«Цветник тайны» — это поэма. Но совсем не такая поэма, к какой привык европейский читатель. Здесь нет сюжета, нет прямой дидактики в духе Гесиода, нет любовной линии или лирического героя. И все же это именно поэма, часть традиции, основание которой заложили такие авторы, как Фирдоуси и Санаи. При этом «Цветник тайны» — не только поэма, это еще и философский трактат, в котором рассматриваются основные философские вопросы и проблемы суфийского учения. По словам самого автора произведения, содержание поэмы — «[Целый] мир смысла в немногих словах». Этот «мир смысла» на протяжении многих столетий, вплоть до сегодняшнего дня, различные авторы раскрывали в многочисленных комментариях и толкованиях.

Однако и этот философско-мистический пласт не исчерпывает содержание произведения. Важная его часть посвящена рассмотрению значения основных поэтических образов суфийской поэзии, что сближает поэму уже с поэтологическим трактатом.

Слово «цветник» в названии поэмы отсылает к целому пласту поэтической образности в средневековом персидском литературном каноне, где в качестве метафор атрибутов красоты используются названия растений. Это позволяло поэтам дать символическое описание возлюбленной, где она предстает в качестве прекрасного сада. Если же мы говорим о мистической поэзии, то в качестве такой возлюбленной в средневековых суфийских сочинениях выступает Единый Бог. Его же в суфийской поэзии традиционно символизирует роза как единственный объект любви соловья (поэта-мистика), поющего ей свою песню.

Поскольку главная тема поэмы — единобожие, а основной пафос творчества Шабистари — познание этого совершенного единства, мы композиционно выстроили свою книгу так, чтобы структура монографии приобрела форму розы (символизирующей божественного возлюбленного в мистической поэзии), как это показано на рис. 1.

Для этого были использованы базовые принципы понятийных отношений, распространенные в исламской мысли (таким образом мы частично реализуем стремление к рассмотрению традиции через саму традицию). Таких базовых принципов несколько, но для выстраивания композиции работы были применены только два: основа—ветвь (*асл—фар'*) — стебель и листья на рис. 1 и явное—скрытое (*зāхир—бāтин*) — лепестки бутона на рис. 1¹.

¹ Наибольшее внимание тому, как функционируют эти категориальные пары в пространстве исламской культуры, было уделено А. В. Смирновым в целом ряде работ (напр., [Смирнов 2001; 2015; Смирнов. Асл]). На основании детального изучения категориальных отношений, связывающих эти и другие категориальные пары, он предложил оригинальную «логико-смысловую теорию», которая обнаруживает общее логическое основание для всей арабо-мусульманской культуры. Наше исследование не претендует на столь высокий уровень обобщения ввиду недостатка материала для обобщений такого рода. Материал, послуживший основанием для этой работы, не позволяет делать какие бы то ни было выводы относительно общих логических оснований для исламской, арабской или персидской мысли. Тем не менее сама важность категориальных отношений, изучение которых легло в основу логико-смысловой теории А. В. Смирнова, для нас несомненна. Их значение для понимания содержания философских взглядов Шабистари будет нами подробно рассмотрено во второй части настоящей работы «*Ма'āнин*».

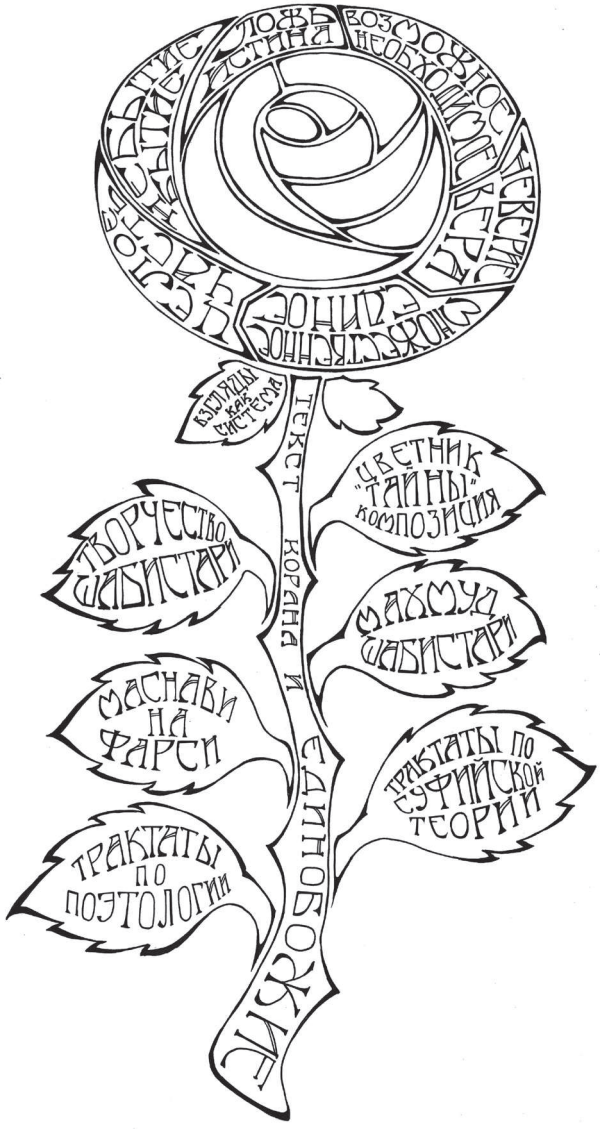


Рис. 1

В качестве примера принципа «*асл—фар'*» в первую очередь вспоминаются основы веры (*усул ад-дйн*) и ветви веры (*фуру' ад-дйн*). *Фикх*² состоит из *усул ал-фикх* и *фуру' ал-фикх*. В самом общем виде отношение «основа—ветвь» в праве можно объяснить как отношение между правилами, содержащимися в Коране или хадисах (основа), и решениями правоведа-*фақйх*а по более широкому кругу вопросов (ветвь). Для того, чтобы ветвь была правильно выведена из основы, в ней должен сохраняться основной принцип случая-основы. Например, употреблять алкоголь запрещено (и этот запрет содержится в Коране) по причине наличия эффекта опьянения. Наркотики также вызывают опьянение, следовательно, они также должны быть запрещены.

Выстраивание композиции на основании принципа отношения «основа—ветвь» было распространено и в классической суфийской литературе. Соответственно, мы не предлагаем ничего принципиально нового по отношению к традиции, а используем ее внутренний потенциал. В качестве примера можно привести один из персоязычных трактатов ал-Газали «Совет Владыкам», который был написан для салджукидского султана Санджара (ум. 1157). Композиция трактата задается кораническим аятом «Разве ты не видел, как Аллах приводит притчей доброе слово — оно, как дерево доброе: корень его тверд, а ветви в небесах...» (Коран / пер. И. Ю. Крачковского. 14:24). Переводчик трактата А. А. Хисматулин поясняет, что под «добрым словом» в суфийской традиции обычно понимается *шахада*: «Нет бога, кроме Бога и Мухаммад — посланник Бога» [Хисматулин 2017: 102]. Соответственно, свой трактат ал-Газали выстраивает, как это дерево. В основу композиции он полагает принцип зеркальности: десять корням (*асл*) соответствуют десять ветвей (*фар'*). Первые — убеждения сердца, вторые — деяния тела [Хисматулин 2017: 118].

Для любого, кто изучает исламскую культуру, совершенно очевидно, что при всем разнообразии доисламских элементов в ней ее основой является кораническое учение о единобожии. Поэтому само стремление к моделированию какой бы то ни было системы в контексте

² Принцип выведения ветви из основы использовался в различных областях исламской культуры и вне правового дискурса, например, в арабской языковой теории, в литературе при формировании образных соответствий, когда в метафоре осуществлялся перенос смысла с поэтического образа-основы (напр., «уста») на поэтический образ-ветвь (напр., «рубин»), о чем более подробно пойдет речь в главе, посвященной тому, как творчество Шабистари связано с персидской поэтологической традицией.

исламской культуры совершенно естественно ищет основание в первую очередь в Коране³. Если задуматься о том, как именно осуществляется процедура соотнесения каждой главы в первой части монографии «Алфāз» с главой о кораническом единобожии на основании методологии выведения ветви из основы в рамках процедуры *қийās*⁴, можно смоделировать следующую логическую структуру:

1. Ислам содержит божественное откровение,
2. так как базируется на кораническом учении о единобожии.
3. Традиция суфийского трактата базируется на кораническом учении о единобожии,
4. следовательно, традиция суфийского трактата содержит божественное откровение.

Такой вывод — не идеологическая сверхзадача оправдания суфизма в контексте ислама, которую мог бы преследовать автор монографии. Скорее, это была интенция, которая лежала в подсознании представителей традиции, когда они составляли свои сочинения, не только активно цитируя Коран и хадисы, не только исходя из учения о единобожии, данного в этих текстах, но и следуя их формальным особенностям.

В первой части настоящей книги («Алфāз» — «Средства выражения», *досл.* ‘высказанности’) мы пытаемся показать место творчества Шабистари в пространстве исламской мысли. И речь здесь пойдет не столько о самом Шабистари и его творчестве, сколько о том интеллектуальном субстрате, в котором его творчество возникло. Эту часть мы попытались выстроить на основании описанного принципа соотношения «основа—ветвь».

Как уже отмечалось выше, основу интеллектуального пространства исламской мысли закладывает откровение единобожия, данное в тексте Корана и в хадисах. Соответственно, мы стремимся, с одной стороны, показать, как творчество Махмуда Шабистари с точки зрения формы связано с другими сочинениями классической эпохи исламской мысли,

³ При этом сунна также не должна забываться или отрицаться. Однако, в отличие от Корана, сунна не имеет четких границ, в исламском мире нет консенсуса по тому, какие сборники хадисов считать достоверными, а какие нет, в то время как при всех различиях в чтении (*қирā'āt*) Коран един для всех. В этой связи мы в первой части работы, моделируя контекст, ставший источником формальных особенностей «Цветника тайны», в наибольшей степени апеллируем к Корану как универсальному основанию, привлекая по необходимости и материал из сунны.

⁴ Подробнее о выведении ветви из основы в рамках процедуры *қийās* и ее отличиях от силлогизма см.: [Смирнов 2017 (2): 72–92].

а с другой — продемонстрировать общую связность исламской культуры за счет апелляции к кораническому тексту, сунне и истине единобожия, данной в откровении. При этом мы не ставим перед собой задачу полной и подробной реконструкции ткани исламской культуры — вряд ли такая задача выполнима. Задача первой части — обозначить для читателя общий контекст рассматриваемого сочинения Шабистари.

Первую часть мы назвали «*Алфāз*» («Высказанности», или «Средства выражения»), подчеркнув тем самым, что речь в ней пойдет преимущественно о внешнем пласте произведений. О том, как откровение единобожия, закрепленное в первую очередь в тексте Корана, нашло свое выражение в форме сочинений, наполняющих собой культурный субстрат, в котором возник «Цветник тайны».

Вторая часть исследования носит название «*Ма'āнин*» — «Смыслы». В основу ее структуры легли принципы, играющие важную роль в различных областях исламской культуры и представленные отношениями «основа—ветвь» (*асл—фар'*) и «скрытое—явное» (*бāтин—зāхир*). Само отношение «высказанности—смыслы» (*алфāз—ма'āнин*)⁵ иногда может выступать в качестве частного случая отношения «явное—скрытое» (*зāхир—бāтин*). Если говорить об отношении между частями *Алфāз* и *Ма'āнин*, то высказанности, средства выражения оказываются тем, благодаря чему проявляются смыслы, а смыслы скрыты за средствами выражения⁶.

⁵ Отношение «высказанность—смысл» играет ключевую роль в развитии арабской и, впоследствии, исламской литературы. Как отмечают известные отечественные арабисты А. Б. Куделин и Д. В. Фролов, четкая соотнесенность этих составляющих слова является наиболее характерной чертой доисламской, доавторской арабской литературы (см., напр., [Куделин 2003; Фролов 1995]). Это явление в отечественной арабистике принято называть термином «формульность». Переломным моментом в арабской литературе стало появление Корана, в тексте которого Д. В. Фролов отмечает «разложение архаического единства структуры, содержания и лексической оболочки образа» [Фролов 1995]. Конечно, процесс разрыва некогда предельно жесткой связи между высказанностью и смыслом был протяженным во времени и текст Корана не стал его конечной точкой. Другим признаком этого явления на более поздних этапах развития арабской литературы стали филологические споры о том, какая высказанность лучше соответствует конкретному смыслу [Куделин 2003: 151], хотя сама необходимость соответствия высказанности и смысла не ставилась под сомнение. Персидская суфийская литература и вовсе выступила с идеей о принципиальной невозможности вместить смысл в ограниченную словесную форму. Одним из наиболее ярких сторонников этой идеи является Махмуд Шабистари.

⁶ Отношение «явное—скрытое» по-разному понималось в исламской мысли. Например, Шабистари стремился к нивелированию явного, считая его ложным,

Соответственно, мы попытались сделать эти две части работы зеркально противопоставленными, так, чтобы в зеркалах «высказанностей» и «смыслов» отражалось откровение единобожия, данное в текстах Корана и хадисов, которое послужило основой для развития всей мусульманской культуры. Этот принцип зеркальности выражает идею гармонии и играет весьма важную роль в исламской культуре, что было продемонстрировано в книгах А. А. Игнатенко «Зеркало ислама» [Игнатенко 2004], М. Дж. Назарли «Два мира восточной миниатюры» [Назарли 2006] и многих других.

Первая и вторая части книги зеркально соотнесены. Такое соотношение достигается за счет того, что их композиция выстроена на одних и тех же принципах, а сами они соотнесены как явное и скрытое. Кроме того, обе части включают в себя одно и то же количество глав. Их семь. Число семь для исламской культуры имеет большое значение, с одной стороны, отсылая к глубоким корням, уходящим в зороастрийскую мифологию (напр., семь основных божеств — Ахура Мазда и шесть Амешаспента [Чунакова 2004: 24–26], семь *кишваров* земли и т. д.), а с другой — являясь одним из числовых выражений полноты, закрепленным уже в Коране:

Бог, который сотворил семь небес и столько же земель! Его повеления совершаются между ними, чтобы вы знали, что Бог всемогущ, что Бог все объемлет своим знанием.

(Коран, 87:12 / пер. Г. С. Саблукова)

Неудивительно, что впоследствии число семь многократно обыгрывалось в исламской персоязычной литературе, взять хотя бы «Семерицу» Джами.

Мы, конечно, не претендуем на исчерпывающую полноту и совершенство рассмотрения темы работы, как и семерка сама по себе не является полнотой как таковой, а только ее числовым символом. За рамками исследования совершенно естественно оказались отдельные важные вопросы, не имеющие принципиального значения в контексте данного ракурса рассмотрения материала. В частности, мы

поверхностным. Санаи же, суфийский поэт, живший двумя столетиями раньше, напротив, исходил из зеркальной противопоставленности явного и скрытого, взаимно друг друга дополняющих. Если бы мы при формировании композиции работы исходили исключительно из позиции Шабистари, первую часть можно было бы не писать вовсе. Поэтому мы не стали полностью следовать интуициям Шабистари в структуре настоящей работы, но и не привнесли в структуру ничего принципиально нового, не свойственного отношению «явное—скрытое».

не стали в своем исследовании воспроизводить классическое членение философии на онтологию, гносеологию и этику, поскольку такое членение противоречит нашему стремлению оторваться от привычных западных моделей историко-философского анализа и попытаться проанализировать источник как материал принципиально иной по отношению к исследователю, не загоняя его в рамки привычных классификаций знания. При этом и онтологическая, и гносеологическая, и этическая проблематики все же получили рассмотрение в работе в объеме, соответствующем ее целям и задачам, но не как самостоятельные элементы исследования, а будучи инкорпорированными в иной контекст, заданный системой категориальных отношений, которую мы эксплицируем во второй части работы.

Эта вторая часть, которую мы назвали *Ма 'āнин*, «Смыслы», является бутоном нашего цветка. Как и книга в целом, состоящая из частей *Алфāз* и *Ма 'āнин*, она выстроена по принципу «явное—скрытое». От явных высказанностей *алфāз* мы переходим к скрытым за ними смыслам *ма 'āнин*. Поскольку эти части зеркально противопоставлены и уравновешены, в части *Ма 'āнин* также 7 глав, и связаны они также по принципу «основа—ветвь», а роль основы играет первая глава второй части, в которой демонстрируется, как понимание единобожия Шабистари задает системность основных категорий его философского дискурса. Эти категории группируются по парам, организованным по принципу соотношения «явное—скрытое», и, как ветви, выводятся нами из основы, заданной первой главой второй части.

Аналогичность категориальных отношений, рассмотренных во второй части книги, позволяет нам создать модель понятийной системы во взглядах Шабистари и придать ей форму окружности, снаружи которой идут понятия, относящиеся к условному кластеру явных категорий (такие как мир, множественное, ложное и т. д.), а внутри — понятия условного кластера скрытых (Бог, единое, истинное и т. д.).

Эта кольцевая структура, с одной стороны, хорошо передает параллелизм категориальных отношений в системе взглядов Шабистари, а с другой — находит отражение в культуре Ирана начиная с зороастрийского периода его истории. Как известно, один из основных зороастрийских текстов — Гаты — имеет кольцевую композицию [Schwartz 2002: 53–57], город Йиммы⁷ Йимкард имел форму круга,

⁷ Йимма — царь золотого века в зороастрийской мифологии. В индо-иранской мифологии — предок человечества, устроитель социума. Авестийский миф о Йимме содержится в Видевдад. В пехлевийских сочинениях роль первочеловека

а впоследствии, возможно, в том числе благодаря влиянию античной философии, точка и окружность становятся ключевыми элементами и в живописи, и в музыке, и в литературе, и в философии уже исламского Ирана, играя роль символа отношения «Бог — мир».

Кольцевая организация пар фундаментальных понятий во второй части исследования неслучайна не только с точки зрения того, что такая структура в принципе широко распространена в исламской культуре, но она принципиально важна непосредственно для моделирования категориальной системы в философском дискурсе Шабистари, о чем подробно речь пойдет в главе, открывающей вторую часть книги «*Ма'āнин*».

Та модель системы, которая представлена во второй части исследования, на наш взгляд, — самое важное и значимое в философии Шабистари. Она, как мы полагаем, наилучшим образом отражает его понимание единобожия, но, безусловно, не все мировоззрение средневекового философа может быть уложено в эту стройную в целом схему. Эта схема, опять же, — не сама полнота, но модель полноты, за рамками которой естественным образом оказываются отдельные вопросы, для этой модели не значимые.

Описанная структура книги не была частью методологии непосредственно исследовательской работы в рамках настоящего издания. Эта работа опиралась на филологический перевод памятника на русский язык (он публикуется как отдельное издание), а также значимые толкования поэмы.

В части *Ма'āнин* в большей степени, чем в части *Алфāз*, реализован принцип исследования традиции через традицию. Часть *Алфāз* имеет преимущественно описательный и служебный характер по отношению к философской части *Ма'āнин*. Ее цель — не в решении исследовательских задач, хотя в ней и затрагивается широкий круг вопросов, не освещенных в русскоязычном исламоведении. Она лишь задает необходимый контекст для вхождения читателя в текст памятника. Соответственно, в силу описательности ее характера, стремление к исследованию традиции через традицию в отношении этой части не актуально.

В целом общая структура исследования для нас не самоценна, но мыслится как дополнительное средство для вхождения в иной по отношению к читателю мир суфийской мудрости.

отведена Гайомарду, Йимме же отводится роль четвертого правителя и устроителя убежища Йимкард, где человечество спасается от потопа [Чунакова 2004: 122–123].

В основу исследования был положен комментированный перевод поэмы, который готовился более десяти лет. Его текст издается отдельно в разделе «Переводы» серии «Философская мысль исламского мира», но наиболее значимые выдержки из него мы даем непосредственно в тексте настоящей работы.

Основным принципом, на котором строилась работа по переводу и комментированию памятника, является уже упомянутое стремление к пониманию традиции через саму традицию⁸. Потому при переводе памятника, а также в его анализе основными источниками для нас были сочинения самого Шабистари и широкий круг комментариев к поэме, составленных на протяжении всей истории изучения памятника в Иране.

Наиболее важные из комментариев и толкований (в действительности, практически все из доступных на персидском языке) мы отразили в переводе, постаравшись дать читателю все необходимые ключи для изучения памятника. Роль комментаторской традиции для нашей работы чрезвычайно важна, в силу того, что опора на широкий круг комментариев позволила нам услышать искомый «голос традиции».

При этом, мы критически подходили к использованию комментариев. Учитывая то, что подавляющее большинство комментаторов Шабистари были шиитами, а сам Шабистари был суннитом, мы стремились и в интерпретации не давать специфические шиитские трактовки, а при поиске хадисов, к которым отсылает текст Шабистари, использовать по возможности суннитские источники. Тем не менее целый ряд хадисов был обнаружен нами только в шиитских сборниках, напр. *Биḫār al-anwār*, и читатель легко сможет выявить все цитирования такого рода по соответствующим ссылкам.

Естественным следствием обозначенного стремления к рассмотрению творчества Шабистари через тот культурный контекст, в котором оно возникло, существовало, исследовалось, осмыслялось, стало то, что в исследовании мы отдавали приоритет иранским работам (как классическим, так и современным), предполагая их большую адекватность оригинальному материалу, чем работ западных исследователей. Соответственно, хотя европейская традиция исследования

⁸ Обозначенная стратегия предполагает сознательное стремление исследователя к цели, принципиально не достижимой в своей полноте: ни один исследователь не способен вполне освободиться от собственного культурного опыта и выступить в качестве чистого зеркала исследуемой традиции, ни одна методология не способна полностью удалить фактор субъективности из исследования. Тем не менее это не повод вовсе отказаться от усилий в этом направлении.

памятника и представлена в работе, ее значение для нашей монографии сильно уступает источникам на персидском языке.

Другой методологической особенностью работы является стремление автора к осуществлению контекстного анализа. Мы пытаемся показать Шабистари как часть целого ряда традиций (философской, суфийской, литературной, литературоведческой), которые восходят в разной степени и к основным текстам ислама, и к доисламской культуре. Если в первой части контекст на уровне средств выражения дан в отдельных главах, посвященных, например, жанру суфийского трактата или поэтологическим сочинениям, то во второй части уже историко-философский контекст встроен в каждую из глав, посвященных фундаментальным для учения Шабистари категориальным отношениям.

Еще одной особенностью работы, как легко заметить, является ее структура. Специфичность структуры определена не столько методологией получения научного знания, сколько методологией его трансляции читателю. Оправданность трансляции научного знания не только через содержание исследования, но и через его форму, обусловлена тем, что исследуемый материал появился в особом, незакомом широкому читателю мире. В мире, где весьма высока ценность и красоты, и скрывающегося за ней содержания. Соответственно, и мы постарались сделать книгу так, чтобы не только ее текст, но и сама ее структура свидетельствовали об этой красоте (отсюда форма розы у структуры книги), об этом содержании (идея единобожия как центральная для культуры, которая раскрывается через отношения «основа—ветвь» и «явное—скрытое»).

Вместе с тем книга представляет читателю значительную степень свободы. При тесной взаимосвязанности глав и частей части работы могут читаться независимо друг от друга. Более того, части *Алфāз* и *Ма'āнин* рассчитаны на разные категории читателей, и каждая из них, независимо от другой, подводит читателя непосредственно к тексту поэмы.

Часть *Алфāз* рассчитана на широкого читателя, который мог бы, ограничившись ею, составить общее представление о культурном контексте, в котором возникло творчество Шабистари, не углубляясь в философские вопросы, и получить необходимые знания для непосредственного знакомства с поэмой.

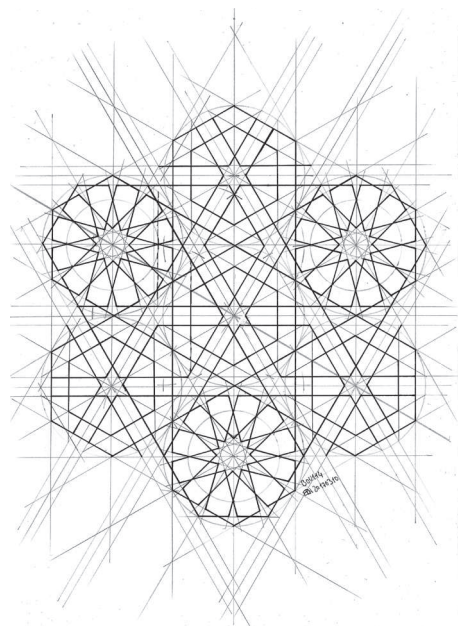
Вторая часть, будучи по своей структуре отражением первой, также в значительной степени независима и рассчитана прежде всего на исследователей философии. Для такого читателя первая часть

может играть роль пространного введения, не углубляясь в которое, он мог бы обратиться сразу к философской части работы. Но тот, кто внимательно прочитает всю работу, сможет прочитать и изображения на с. 8, 21, 153.

В заключение необходимо упомянуть, что мы приводим ключевые термины в кириллической транслитерации, в соответствии с требованиями серии «Философская мысль исламского мира». В ее основу легла система транслитерации, предложенная Х. К. Барановым. Из особенностей ее применения к персоязычному тексту следует указать на то, что буква хāй-и хавас (ه) в конечном написании таких слов, как, напр., «خانه», передается как «а» — «xāna». Огласовки *фатха*, *касра* и *дамма* передаются «а», «и» и «у» в соответствии с классическим чтением.

ЧАСТЬ I

А Л Ф Ā Ẓ



ТЕКСТ КОРАНА И ЕДИНОБОЖИЕ КАК ОСНОВА ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Все со всем связано, подобно семени и плоду.
(Махмуд Шабистари. «Цветник тайны», бейт 152)

История исламской цивилизации имеет четко определенное начало. Им стало откровение единобожия, зафиксированное в текстах Корана и хадисов. Конечно, у многих народов, вошедших в пространство исламского мира, и в первую очередь у арабов¹, и до ислама была своя культура, цивилизация. Естественно, что этот культурный субстрат оказал весьма значительное влияние на формирование собственно мусульманской культуры. Однако все это культурное разнообразие, предшествовавшее исламу, не было частью собственно ислама, тем не менее оно частично вошло в исламское культурное пространство благодаря тому, что оказалось запечатленным в основных источниках ислама — Коране и сунне. Сам коранический текст является, возможно, лучшим литературным источником для изучения культуры доисламской Аравии.

При этом культурное многообразие самого ислама оказалось настолько велико, что его невозможно свести к какой-либо единой четкой схеме: в пестрой палитре различных тенденций и особенностей очень легко потерять целостность ислама. Лишь текст Корана, утверждающий строгое единобожие, и в меньшей степени тексты сунны являются тем, что связывает это разнообразие воедино и позволяет назвать его одним именем — ислам.

Особый статус коранического текста в исламе стал причиной того, что мусульманские ученые на всем протяжении существования ислама видят в Коране универсальный источник знания, не только религиозного, но и научного, недаром Коран является первым письменным

¹ Культура арабов до ислама не была герметичной. Арабские племена и государства (напр., Лахмиды, Гассаниды и др.) вступали в тесные отношения с Византией и Персидской империей, испытывали на себе их влияние.

текстом классической арабской словесности. Ас-Суйути вычитывал из Корана знания о медицине, алгебре, геометрии, диалектике, астрологии [Суйути 2006: 47–48]. Современные авторы находят в кораническом тексте предзнаменования покорения космоса человеком и других важных событий истории человечества.

Неудивительно, что у ас-Суйути мы находим описание того, как Коран стал источником для важных областей арабской культуры: право, историография, литература [Там же: 46–48] и др. И хотя средневековый автор дает, конечно, несколько приукрашенную картину, игнорируя, в частности, доисламские корни арабской литературы, естественным кажется стремление носителей культуры найти в Коране как воплощении совершенного знания ответы на все возможные вопросы — от свойств божественной самости до обретения верблюжьей уздечки².

Убежденность в том, что «нет ничего в мире, чего бы не было в писании Аллаха»³, стала одной из причин того, что последующее развитие исламских наук и искусств шло под сильным влиянием специфических особенностей коранического текста.

Деятельность по кодификации Корана и хадисов дала мощный толчок развитию филологии. Кропотливое изучение аятов и хадисов легло в основу исламского права, призванного регулировать жизнь мусульман в той парадигме, которую задавала интенция на строгое следование единобожию, основанием для которой стал опять же коранический текст. Арабская историография, по утверждению Джалал ад-Дина ас-Суйути, выросла из коранических повествований о прошлом [Там же: 44–47], хотя, конечно, и в ней содержится значительная составляющая доисламской арабской культуры. Исламская философия зародилась в рефлексии над проблемами, поставленными кораническим текстом перед философским мышлением (в первую очередь — осмысление проблемы соотношения единого и множественного), когда нужно было примирить, например, идею радикального единобожия и множественные антропоморфные божественные атрибуты, упомянутые в Коране.

Античная философия дала исламским мыслителям дополнительные средства логического доказательства и сообщила импульс для

² Ибн Аббас, двоюродный брат пророка Мухаммада, говорил: «Если у меня потеряется уздечка верблюда, я найду ее по писанию Аллаха» (цит. по: [Суйути 2006: 44]).

³ Цит. по: [Там же: 43].

исследования той же проблематики единства-множественности. Литература и изобразительное искусство, с одной стороны, предлагали художественное прочтение коранических и околороранических сюжетов, с другой — опирались на методологическое основание, разработанное в рамках той же юриспруденции-*фиqhа* [Чалисова 2004: 173–174], одним из основных источников для которой послужил текст Корана. Живопись (миниатюра) развивалась преимущественно как иллюстративный жанр, призванный отобразить важные детали сюжета литературного произведения. Но и сами законы, по которым создавалась миниатюра, были законами, сформированными в контексте монотеистической картины мира, заданной Кораном, и такая картина мира совершенно очевидно проявляет себя даже в композиции произведения изобразительного искусства⁴.

Эта парадигма принципиально монотеистического мировоззрения оказалась настолько сильна, что персы, относительно недавно на тот момент принявшие ислам, стали родоначальниками традиции начинать литературные произведения не с краткой *басмалы*⁵, а с развернутого восхваления Бога, в отдельной главе, получившей название *тавхйд* (единобожие)⁶. В этой части каждого крупного литературного произведения давалось описание всемогущества и единства Бога — утверждение единобожия (*тавхйд*). Поэтические диваны традиционно открывались произведениями, чьей основной темой было утверждение единобожия, не говоря уже о мистической поэзии, которая всецело была подчинена этой задаче [Рейснер 2010: 5]. Самое раннее полностью сохранившееся эпическое поэтическое произведение на фарси, включающее *тавхйд* как самостоятельную тему и элемент композиции, — «Шахнаме» Фирдоуси (X–XI вв.). Он включен не только в основную интродукцию к произведению, но и открывает отдельные повести-*дастāны* в тексте поэмы [Там же: 3]. Аналогичное функционирование темы *тавхйд* как структурно-композиционной части произведения обнаруживается также

⁴ Подробнее см.: [Назарли 2006].

⁵ *Басмала* — слова «Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного», открывающие текст Корана.

⁶ Видимо, эта традиция просто не могла не сложиться: начинать текст с поминания Бога (*басмала*) — традиция исламской литературы, начиная с самого Корана, но и в иранской среде эта традиция не могла вызвать неприятия, т. к. традиция начинать произведения с восхваления Всевышнего уже имела и в зороастрийской литературе.

в поэмах Аййуки («Варка и Гулшах»), Гургани («Вис и Рамин») XI в. и др. [Рейснер 2010: 5].

Кроме того, в своей работе «“Утверждение единобожия”...» М. Л. Рейснер убедительно доказывает, что календарная (весенняя) тематика, заимствованная новоперсидскими поэтами из доисламской культуры Ирана, была субститутотом темы *тавхїд* в касыдах, которыми открываются многие поэтические диваны. Нет ничего удивительного в том, что весна является временем, отсылающим читателя к событию рождения, возникновения природы, а следовательно, и к первому моменту творения универсума Единым Творцом.

Образ сада, цветника, являющийся неотъемлемой частью весенней топики, ассоциировался в классической новоперсидской литературе, с одной стороны, с райским садом, а с другой — с Возлюбленным (Возлюбленной), который описывался в том числе и через растительную образность. С метафорикой сада теснейшим образом связаны и образы птиц, широко распространенные в персидской поэзии⁷: птицы обитают на ветвях деревьев этого сада. Они олицетворяют различные свойства души, стремящейся к Богу. Тесная взаимосвязь образов сада и птиц особенно ярко видна на примере птичьей касыды Санай. Она начинается с календарного зачина, повествующего о новом весеннем рождении природы, украшении райского сада Всевышним, а следом идет основная часть касыды, в которой каждая из птиц возносит свою хвалу Богу [Рейснер 2006: 306–310]. Позднее, в поэме «Язык птиц», принадлежащей перу предшественника Шабистари — Фарид ад-Дина Атгара, образ птиц будет оторван от календарной тематики, но сохранится и получит свое предельное развитие как аллегория души, стремящейся к Истине и, в конечном счете, тождественной Истине, а любовь соловья к розе и вовсе можно считать одним из основных персидских поэтических топосов, передающих стремление человеческой души к Богу, что снова возвращает нас к теме *тавхїда* — утверждения единобожия.

Литературному тексту вторит художественно-изобразительный пласт литературного произведения, выраженный в миниатюрной живописи: в начале книги традиционно помещается изображение шаха

⁷ Одним из наиболее известных примеров использования птичьей образности в персидских поэтических произведениях стала поэма непосредственного предшественника и вдохновителя Махмуда Шабистари — Фарид ад-Дина Атгара «Язык птиц». Идея единобожия в этой поэме воплощается в образе легендарной птицы Симург, в которой каждый, кто до нее добрался, увидит себя (подробнее см.: [Федорова 2013; 2012]).

в центре сада, что соответствует главам интродукции, где восхваляется Единый Бог как всемогущий (отсюда образ шаха) центр мироздания (сад) [Рейснер 2010: 13–14].

Сама форма и стиль коранического текста определили многие векторы развития исламской литературы. Достаточно вспомнить тот факт, что Коран открывает письменную литературу на арабском языке. Он является не только источником мусульманской веры, но и источником классической арабской литературы. Многие композиционные особенности памятников исламской мысли и литературы, которые кажутся странными европейскому исследователю (в частности, отсутствие общего сюжета, атомарность⁸ композиции), имеют своим основанием именно способ построения коранического текста.

Несмотря на то, что в соответствии с исламским мировоззрением Коран — печать писаний и законченное откровение, коранические айаты ниспосылались в течение продолжительного периода времени, они часто привязаны к конкретной ситуации и несут на себе следы того положения, которое занимала умма в разные периоды жизни Мухаммада. Соответственно, и стиль Корана менялся в зависимости от периода ниспослания⁹. Он содержит и элементы арабской доисламской поэзии, и ритмизованной прозы *садж*’, и собственно литературной прозы, начало которой было положено именно кораническим текстом, в то время как поэзия и *садж*’ были широко распространены в доисламской Аравии. *Садж*’ считался тогда формой жреческой литературы, соответственно, и Мухаммада на раннем этапе его пророческой

⁸ Под атомарностью мы понимаем такую композицию текста, когда в нем нет единого сквозного сюжета, а его элементы являются автономными единицами. В этом смысле атомарность отличается от дискретности тем, что дискретность предполагает деление чего-то протяженного на части и имплицитно содержит в себе континуальность, подвергшуюся дроблению, в то время как атом является самостоятельной единицей, которая может включаться или не включаться в последовательность таких же единиц. Наличие последовательности свидетельствует о внутренней связанности композиционных элементов произведения, но связанности, предполагающей сохранение автономности каждой из единиц (в настоящей монографии так организована вторая часть исследования «Ма’анин»). Сами персидские поэты использовали в качестве иллюстрации такой связанности образ нанизывания жемчужин ожерелья, где каждая отдельная жемчужина выступает в роли своеобразного атома, связанного с другими такими же атомами. Континуальность же возникает в ситуации, когда один композиционный элемент вытекает из другого либо логически, либо сюжетно и не является вполне автономным.

⁹ Подробнее о стиле Корана см.: [Фролов 1995].

деятельности многие воспринимали как *kāḫina* — прорицателя, что стало причиной возникновения запрета на использование *садж*‘а в первые века ислама.

Перед филологами первых веков ислама стояла непростая задача демаркации. Они должны были найти ответ на вопрос, можно ли называть те элементы арабской изящной словесности, которые обнаруживаются в Коране, *садж*‘ем, и разнообразие позиций по этому вопросу продемонстрировано ас-Суйути на страницах его трактата «Совершенство в коранических науках» [Суйути 2016: 248–254]. Проблема заключалась в том, что, с одной стороны, исламские авторы должны были соблюдать принцип неподражаемости Корана, который и в целом, и в частях не мог быть уподоблен ничему низкому (в том числе и *садж*‘у, название которого происходит от птичьего воркования, не говоря уже о том, что к нему прибегали языческие жрецы-*kāḫины*) [Там же: 248, 250], а с другой — отдельные его части все же формально соответствовали тому, что называлось *садж*‘. При этом дополнительной сложностью оказывалось то, что коранический *садж*‘ не вполне соответствовал эталону этого жанра доисламской эпохи [Фролов 1995: 250–251]. Соответственно, признание того, что в Коране используется *садж*‘, привело бы к тому, что пришлось бы признать ущербность коранического текста с точки зрения художественной формы. В этой связи в ашаризме¹⁰, к которому принадлежал и ас-Суйути, утвердилась позиция отрицания наличия *садж*‘а в Коране, а те элементы коранического текста, которые формально *садж*‘у соответствовали, были названы другим словом — «сечения» (*fāṣila*).

Тем не менее в IX в. *садж*‘ возрождается в эпистолярном жанре¹¹, а впоследствии активно используется в памятниках суфийской литературы, принадлежащих перу Ибн Араби, Фарид ад-Дина Аттара и др. Но, какими бы ни были споры о том, как называть художественные приемы, использованные в Коране, обращение к этим приемам роднит творчество указанных авторов и с Кораном, и с доисламской арабской изящной словесностью.

Чтобы лучше понять, о чем идет речь, приведем основные признаки *садж*‘а, данные ведущим отечественным корановедом Д. В. Фроловым:

¹⁰ *Ашаризм* — одна из основных религиозно-правовых школ в исламе. Основатель — Абу ал-Хасан Али б. Исмаил ал-Ашари (837–935).

¹¹ Подробнее см.: [Куделин 2003: 328].

Краткость отдельного произведения, состоящего из немногих, очень коротких строк, скрепленных параллелистическим строем и рифмой, формульность стиля, доминирование образного над понятийным, абстрактным мышлением [Фролов 1995:179–195].

Эти черты обращают на себя внимание в ранних мекканских сурах. Они же находят проявление и в более поздних текстах.

В доисламской *садж*‘евой литературе исследователи отмечают отсутствие четкой связанности между элементами композиции, ее атомарность, ибо «стилистика... арабской словесности была ориентирована на “узкий диапазон” внимания, когда одна тема, мотив или сюжет не могли долго оставаться предметом изложения, и художественный вкус, воспитанный традицией, требовал постоянной смены тематики» [Там же]. Это требовало «построения паратаксического ряда свободно связанных между собой ассоциациями коротких, законченных в смысловом и формальном отношении фрагментов»¹². С развитием художественной прозы, которое отмечается уже в самом кораническом тексте¹³, объем и самих произведений, и их композиционных элементов растет. Авторы теоретических сочинений прибегают в своих работах к уже разработанным литературным приемам. Однако атомарность, паратаксичность композиционных элементов в теоретических сочинениях зачастую сохраняется, словно авторы не видели необходимости в выстраивании связи между элементами композиции, будто случайно оказавшимися рядом друг с другом. С этой особенностью мы не раз будем сталкиваться при рассмотрении традиции суфийского теоретического трактата. И, хотя все эти особенности коранического текста имели место в арабской доисламской культуре (ведь Коран был ниспослан на «ясном арабском языке» в соответствии с литературной нормой той, доисламской эпохи), именно Коран стал основным источником вдохновения для суфийских авторов.

Кроме того, и упомянутая формульность стиля, которая предполагает четкую соотнесенность конкретного смысла и конкретной высказанности, хотя и была частично преодолена уже в тексте самого Корана¹⁴, впоследствии нашла свое проявление в формировании

¹² [Куделин 2003: 328].

¹³ Подробнее см.: [Там же].

¹⁴ Показательно, что уже при исследовании стилистики Корана, например Абу Бакр ал-Бакилани, утверждал, что то в Коране, что имеет вид *садж*‘а, не является таковым в силу того, что в *садж*‘е смысл следует за формой, а в Коране

канонических образных соответствий в персидской классической поэзии, на основании принципов, организующих отношения между понятийными парами «основа—ветвь» и «скрытое—явное», положенных в том числе и в основу композиции настоящей работы. Подробнее же механизм формирования образной конвенции на основании упомянутых принципов мы рассмотрим ниже на материале классического сочинения Шараф ад-Дина Рами «Собеседник влюбленных».

Однако ни сам Коран, ни позднейшую традицию нельзя свести к описанной формульности, атомарности. На более поздних этапах развития коранического текста в сурах появляется континуальность: возникают сюжеты, повествовательность, разворачивающиеся в пространстве суры и имеющие преимущественно форму притчи. В основной своей массе эти сюжеты имеют общее авраамическое происхождение и, по мнению Д. В. Фролова, призваны соотнести миссию Мухаммада с более ранними пророками, а в возникновении таких элементов можно усмотреть влияние других авраамических традиций.

Тем не менее последовательность коранических сур в каноническом своде не хронологична — ни с точки зрения содержания текста, ни с точки зрения времени ниспослания аятов. Соответственно, и воспринимался читателем Коран как откровение, не имеющее континуальной композиции, где каждая сура представляет собой единицу, не связанную с другими посредством общего сюжета. Более того, то же самое можно сказать и о значительном числе групп аятов, которые ниспосылались по отдельности, в контексте конкретной исторической ситуации и никак не были связаны друг с другом, пока не оказались собраны в единый свод.

Естественно, отсутствие сюжетной связанности в тексте-источнике арабской литературы привело к тому, что такая связанность не воспринималась как необходимая и многими авторами более поздних сочинений. Мы неоднократно отметим это ниже, рассматривая основные памятники, задающие интеллектуальный контекст эпохи Махмуда Шабистари. При этом, конечно, нельзя и утверждать полное отсутствие

форма подчинена смыслу [Суйути 2016: 250–251]. Для нас это утверждение важно с нескольких точек зрения. С одной стороны, оно свидетельствует о преодолении формульности стиля доисламской поэзии, а с другой — о том, что уже в XI в. применительно к священному тексту в отношении «высказанность-смысл» приоритет отдавался смыслу. В творчестве Шабистари мы обнаруживаем дальнейшее развитие этой идеи в сторону отрицания высказанности и абсолютизации смысла.

связности в композиции исламских сочинений классического периода, и в современном исламоведении периодически предпринимаются попытки поиска особого авторского замысла в композиционном членении таких сочинений, как «Геммы мудрости» и «Мекканские откровения» Ибн Араби¹⁵ или «Поэма о смысле» Руми¹⁶.

Вместе с тем было бы ошибочно сводить всю исламскую культуру исключительно к кораническому тексту и *тавхйду* (ведь и в самом Коране исследователи отмечают присутствие элементов не арабского происхождения). С самого своего возникновения исламская культура вступала во взаимодействие с очень разнообразным культурным окружением. На самом раннем этапе это, конечно, были авраамические религии — иудаизм и христианство¹⁷.

Античная философская мысль оказалась весьма пригодной для усвоения исламскими авторами не только в силу открытости исламской культуры знанию (вспомним известный хадис «Ищите знания, даже в Китае»), но и благодаря наличию в античности развитого учения о Едином Первоначале, созвучного монотеистическому пафосу ислама. С другой стороны, Е. Э. Бертельс отмечает склонность шиитских карматских авторов к использованию источников античной мысли (хотя античное влияние не ограничивалось, конечно, шиитским интеллектуальным пространством), которая, с одной стороны, развивала упомянутое учение о Едином и в этой связи не вступала в острое противоречие с исламским единобожием, а с другой — давала дополнительную возможность иранской национальной аристократии культурно противопоставить себя арабам, апеллируя к не арабскому знанию. Арабы (напр., ал-Кинди) также обращались к античной мудрости. Притом что отношение к философии вообще в исламском мире всегда было неоднозначным, навряд ли можно найти направление исламской философии, не ощутившее на себе влияние античности. В наибольшей степени оно проявилось в *фалсафе* — направлении, само название которого говорит о связи с античным философским наследием. Последнее, действительно, внимательно изучалось, переводилось и комментировалось арабскими

¹⁵ См.: [Chodkiewicz; Бакифардар, Хамтийан].

¹⁶ См.: [Safavi 2005; Alavi 2015].

¹⁷ Вопрос о влиянии сюжетов из книг Ветхого и Нового Заветов на текст Корана весьма деликатен и довольно далек от темы настоящего исследования, поэтому здесь мы оставим его за скобками, уделив внимание влиянию античности и зороастрийской культуры, не коснувшегося коранического текста.

перипатетиками (*фалāсифа*). Однако и *калām*¹⁸, и ишракизм¹⁹, и суфизм²⁰ прямо или косвенно, в разной степени испытали на себе ее влияние. Между тем они сохраняли идею единобожия (*тавхй̄д*) как общую направленность рациональных усилий и основу мировоззрения, что, при всем многообразии идей в этих направлениях, организует их в единство исламской мысли.

Не меньшее влияние на исламскую культуру оказало наследие завоеванного арабами Ирана.

Несмотря на многие очевидные достоинства исламского вероучения и степень его влияния на покоренные народы, исламская культура на момент завоевания Ирана была слишком юна, чтобы, вступив во взаимодействие с культурой, имевшей более чем тысячелетнюю историю, не испытать ее влияния. Иранцы приняли ислам, Коран, сунну, содержащийся в них призыв к единобожию и, вместе с тем, творчески переосмыслили его в привычных культурных координатах. Этот процесс упрощался также и тем, что собственная национальная культура Ирана еще в доисламскую эпоху развивалась в направлении поиска Единого Первоначала. Его роль мог играть и Ахура Мазда, отличающийся от своего антагониста Ахримана бесконечностью существования и общим превосходством, в первую очередь — превосходство абсолютного знания над абсолютным невежеством. Также поиск иранской зороастрийской культурой Единого Первоначала выразился в появлении учения о Зурване — общем отце для Ахура Мазды и Ахримана, учения, имевшего, по отношению к каноническому маздеизму еретический характер²¹. Эти обстоятельства, конечно, не позволяют считать зороастрийскую культуру в полной мере монотеистической, но демонстрируют стремление иранской доисламской мысли к поиску Единого Первоначала, принципиальную открытость исламской проповеди единобожия.

Отдельные черты иранской доисламской культуры были не только сохранены и перенесены на новую религиозную почву, но и оказали

¹⁸ *Калām* (досл. 'речь') — направление исламской мысли, ориентированное преимущественно на рационализм при трактовке основных постулатов ислама. Включает мутазилизм, ашаризм, матуридизм. Подробнее о влиянии античной философии на *калām* см.: [Ben-Shammai 1997: 115–117; Насыров. Становление].

¹⁹ *Ишракизм* — одно из основных направлений исламской философии. Его основные положения изложены основателем направления Шихаб ад-Дином ас-Сухраварди в сочинении «Мудрость озарения» *Хикмат ал-ишрāқ*.

²⁰ Суфизм — мистико-аскетическое течение в исламе.

²¹ Подробнее о Зурванизме см.: [Крупник 2013].

сильнейшее влияние на арабов, захвативших Иран в середине VII в. Наиболее отчетливо это влияние сказалось на придворной жизни: роскошь шахского двора не могла не прельстить арабских наместников, привыкших к более скромному образу жизни. Вчерашние арабские воины, а ныне — наместники областей Ирана начинают активно подражать иранским шахиншахам в организации придворной жизни, не в последнюю очередь приобщаясь к иранским традициям винопития — занятия, запретного для мусульманина. Даже в столичном Багдаде отмечается влияние иранского, доисламского образа жизни [Чалисова 2011: 139]. Вскоре тема винопития проникает во все области поэтического искусства: от придворной до мистической поэзии, а общеисламский запрет на употребление вина частично снимается в отдельных направлениях шиизма в XII в.²²

Принявшие ислам иранцы занимают видные посты при дворе, став советниками, визирями халифов, секретарями-письмоводителями. Сами халифы проявляли живой интерес к государственному устройству персидской империи и истории Ирана, руководствуясь этими знаниями в своей политической деятельности, а среди ученых и литераторов первых веков ислама подавляющее большинство было персидского происхождения [Малаери 2013: 113–133]. Эту особенность отмечает даже известный арабский историк и философ Ибн Халдун:

Появились науки, овладение которыми требовало обучения — потому-то они относились к разряду искусств. А мы прежде говорили, что искусство является особенностью городской жизни и существует [только] у цивилизованных народов. Арабы же были весьма далеки от подобной жизни. А поскольку в те времена цивилизованным народом были иранцы и те, кто следовал за ними, науку и искусство приписывают им²³.

²² Наличие в творчестве Ибн Сины газелей, вовсе не аллегорически воспевавших вино, стало для Е. Э. Бертельса одним из доводов в пользу принадлежности средневекового философа к исмаилизму [Бертельс 1988: 243–244], что на наш взгляд, не имеет под собой исторического основания, в связи с тем, что, последний жил задолго до того, когда произошло временное снятие запрета на употребление вина у исмаилитов (современный исмаилизм сохраняет запрет на употребление вина).

²³ Цит по: [Там же: 122]. Позиция, выраженная здесь Ибн Халдуном, верна с некоторыми оговорками, поскольку в доисламской Аравии существовали племена с чертами городской жизни и цивилизованного уклада, напр., Лахмиды и Гассаниды. Однако первые находились под влиянием Ирана (т. о., это только подтверждает позицию Ибн Халдуна), а вторые — под влиянием Византии.

Несмотря на роль античной философии в формировании исламской философской традиции и иранской культуры в формировании наук и искусств в пространстве исламской мысли, это была именно исламская мысль, чьим основанием и нервом была проповедь единобожия, переданная через коранический текст. Более того, даже грамматика языка, на котором был записан Коран, воспринималась как альтернатива античной логике [ат-Тавхиди 2012: 549–572]. Соответственно, все это создало предпосылки для формирования специфического культурного субстрата, существующего по своим законам. Но, вместе с тем, открытость молодой исламской культуры позволила ей усвоить и многое из того культурного окружения, в котором она развивалась. Многие художественные средства заимствовались из культуры Ирана, использовалась античная логика, вошли в употребление понятия классического философского дискурса.

Такой синтез различных элементов представляет некоторую сложность для исследователя. Например, когда философы и поэты используют световую образность, далеко не всегда можно с уверенностью определить ее происхождение: с одной стороны, она имела первостепенную важность для зороастрийской культуры, с другой — находила коррелят непосредственно в коранической суре «Свет», а кроме того, играла важнейшую роль в философии неоплатонизма.

После «веков молчания» (два века между завоеванием Ирана и возникновением литературы на новоперсидском языке) возникает непосредственно литература исламского Ирана. В ней в наибольшей степени происходит (хотя и не локализуется вполне) культурный синтез арабо-мусульманского и иранского доисламского компонентов. Наиболее ярко этот синтез проявляется, пожалуй, в календарной тематике, которая еще с доисламских времен связывала цикличность смены календарных сезонов с возникновением жизни и творением мироздания. В иранской исламской литературе она была переосмыслена в контексте утверждения единобожия (*тавхīд*) через осмысление Первоначала как Творца всего сущего.

Объединение зороастрийского и арабо-мусульманского в иранской культуре воспринималось и самими поэтами как некоторый синтез, выраженный не в последнюю очередь в календарной образности. Последняя играла исключительную роль в политеистической картине мира, опираясь не на религиозную предзаданность постулатов из священных текстов, а на природные закономерности. О синтезе доисламского и исламского в культуре Ирана, как брачном союзе, очень образно пишет Анвари в касыде, открывающей диван его стихов:

Весна перлы и самоцветы несет в подоле тучи, Осыпая ими кортеж месяца урдибихишта и праздника Азха [Рейснер 2010: 12].

Здесь в брачном кортеже оказываются мусульманский праздник Азха (ар. *'Ид ал-Афḥā*), празднуемый в последнем месяце лунной хиджры, и месяц иранского солнечного календаря — урдибихишт. Урдибихишт — не просто название второго весеннего месяца. Это название месяц получил по имени одного из Амешаспента — шести бессмертных святых зороастризма, ближайших сподвижников Ахура Мазды. Сам Урдибихишт (авест. Аша Вахишта) переводится как «Истина Наилучшая» и является вторым творением Ормазда (Ахура Мазда) после Бахмана (авест. Voxu Мана — Благая Мысль, по содержанию близок к Первому / Всеобщему Разуму) [Бундахишн 1997: 268]. Показательно также, что урдибихишт является одним из месяцев солнечной хиджры — национального календаря Ирана. В его основе лежит традиционный иранский календарь, и лишь начало летоисчисления в этом календаре привязано к переезду пророка Мухаммада из Мекки в Медину²⁴. Сам факт наличия такого календаря является ярким примером синтеза исламского и доисламского в культуре Ирана.

То, что было сказано относительно Аша Вахишту, приведено лишь для того, чтобы указать на богатое зороастрийское прошлое, стоящее за, казалось бы, такой простой вещью, как календарный месяц. Приведенный текст Анвари, очевидно, не учитывает все особенности зороастрийского учения об Амешаспента. Анвари же важно указать на синтез исламского и доисламского иранского именно в плане изобразительных средств, и с этой задачей он блестяще справляется, не претендуя на обогащение ислама элементами зороастрийского учения.

Персонализация абстрактных понятий (таких как, например, та же «Истина наилучшая», которая соответствует одновременно и одному из Амешаспента, и календарному месяцу) в виде одного из божеств

²⁴ Стоит отметить, что и календарь лунной хиджры не был мусульманским изобретением. Как и иранский солнечный календарь, он существовал задолго до ислама, и лишь датировка первого года мусульманского летоисчисления была привязана к тому же событию исламской истории, что и солнечная хиджра. В этом смысле показательно, что иранцы, взяв свой календарь, освободились в нем от всего арабского, того, что было связано с еще доисламской арабской культурой, и сохранили то единственное, что было привнесено именно исламом — дату хиджры как отправной точки исламской эры.

пантеона — характерная черта зороастрийской мысли. В исламской литературе мы обнаруживаем следы этой особенности иранской культуры уже в форме художественного приема. В частности, в произведении Нур ад-Дина Абу ал-Хасана Али ибн Йусуфа ибн Джарира ал-Лахми аш-Шаттанавфи «Бахджат ал-асрār ва ма‘дан ал-анвār», посвященном биографии шейха Абд ал-Кадира ал-Джилāни, где содержится рассказ о том, как к этому шейху приходили месяцы календаря лунной хиджры в виде юношей разного вида, и если вид юноши был благ, он сообщал о благих событиях грядущего месяца, если вид его был отвратителен — он сообщал о дурных событиях, которые должны случиться в следующем месяце [Бертельс 1965: 104]. Здесь Е. Э. Бертельс видит влияние не только календарной тематики, но и эсхатологической [Там же: 103], возводя связь благой или дурной внешности месяца²⁵ с благими или дурными событиями к зороастрийским представлениям о том, как образ дел и веры человека встречает его в загробном мире таким, какие поступки этот человек совершал: либо благой красавицей, либо уродливой распутной женщиной [Вираз 2001: 100, 108].

Это — лишь немногие примеры сложного вплетения нитей доисламской культуры Ирана в творчество иранских поэтов-мусульман. Культурное взаимодействие оказалось настолько сильным, что в большинстве случаев мы не можем с уверенностью вычленить элементы доисламской культуры Ирана из произведений средневековых авторов. Взять хотя бы световую образность, упомянутую выше. Если в произведении, где она используется, нет прямых указаний на зороастрийское учение (как, например, у Сухраварди, когда он называет приближенные светы именами Амешаспента), мы не можем с полной уверенностью утверждать, что автор отсылает нас именно к зороастрийскому пласту культуры, а не к коранической суре «Свет», например.

С этой проблемой мы еще не раз столкнемся на страницах настоящей книги, но, каким бы ни было культурное влияние на творчество исламского автора, он всегда обращен к идее единобожия, выраженной в кораническом откровении и задающей основу любого исламского сочинения. То, что заимствуется из античности или иранской

²⁵ В статье «Райские девы (гурии) в исламе» он, на основании многочисленных источников, возводит образ райских гурий к персонификации благих дел, которые встречают праведного зороастрийца после смерти в виде прекрасной девы [Бертельс 1965: 84–102].

доисламской культуры, используется как инструменты для утверждения единобожия. Соответственно, рассматриваемые здесь сочинения, и в первую очередь поэма Махмуда Шабистари «Цветник тайны», могут быть соотнесены с Кораном как ветвь с основой. Такая ветвь, в которой всегда можно увидеть главный принцип, содержащийся в основе, — утверждение единобожия (*тавхїд*).

ТРАКТАТЫ ПО ПОЭТОЛОГИИ

Персидский поэтический канон к XIV в. был зафиксирован в разнообразных классических теоретических трактатах по поэтологии.

Сами трактаты по теории поэзии в Средней Азии и Иране были довольно разнообразны. Их условно можно разделить на два направления. Первое Н. Ю. Чалисова называет «философско-эстетическим». Оно представлено преимущественно в трудах *фалāсифа*, которые рассматривали поэтику в парадигме, заданной античной традицией. Наиболее яркими представителями этой линии были ал-Фараби, Ибн Сина, Насир ад-Дин ат-Туси и др. [Шамс-и Кайс 1997: 19–20]. Они были склонны противопоставлять поэзию прозе как искусство фантазийное, которое именно из-за своей фантазийности, даже ложности оказывает на человека большее воздействие, чем искусство достоверное, оставляющее чувства спокойными [Там же: 20].

Другое направление — «чисто стиховедческое», представленное трудами Мухаммада б. Умара ар-Радуйани, Рашид ад-Дина Ватвата, Шамс-и Кайса ар-Рази, Шараф ад-Дина Рами. Оно характеризуется большим вниманием к художественным приемам, образам и правилам стихосложения, закрепляя основные законы поэтического творчества.

Самым ранним из дошедших до нас поэтологических сочинений этой линии является трактат Мухаммада б. Умара ар-Радуйани «Толкователь риторики» (*Тарджумāн ал-балāға*) (XI–XII вв.). Он излагает сложившееся в рамках арабоязычной поэтики учение о поэтических фигурах и красотах — *‘илм ал-бадй’* [Там же].

Следующим по времени написания является трактат Рашид ад-Дина Ватвата «Сады волшебства в тонкостях поэзии», переведенный на русский язык Н. Ю. Чалисовой. В этом памятнике, как и в сочинении ар-Радуйани, речь идет преимущественно о приемах украшения художественной речи — поэтических фигурах. Написанный в XII в., он остается до сих пор хрестоматийным для всех изучающих персидскую поэзию. Трактат был так или иначе учтен в подавляющем большинстве текстов традиции и может считаться едва ли не лучшим представителем жанра.

В отличие от первых двух, трактат Шамс-и Кайса ар-Рази «Свод правил персидской поэзии» предлагает полное изложение поэтологической теории, включая науку о метре (*'арӯд*), рифме (*кафийат*), и поэтологической критики (*нақд аш-ши'р*)¹. Другой важной чертой этого трактата является то, что он, в отличие от своих предшественников, посвящен всецело персидской поэзии (арабская поэтология была вынесена Шамс-и Кайсом в отдельное сочинение).

Трактат совершенно иного типа представляет собой сочинение современника Шабистари — Шараф ад-Дина Рами «Собеседник влюбленных», написанное в конце XIV в.² В отличие от своих предшественников, Рами ограничивается рассмотрением образного языка описания внешнего облика возлюбленных, что, с одной стороны, сужает предметное поле сочинения, а с другой — позволяет дать подробное рассмотрение вопроса в рамках выбранного проблемного поля. На многие столетия трактат стал одним из основных источников по персидской поэтике и до сих пор может служить твердой теоретической опорой для филологов-иранистов. Поводом для написания трактатов Рами и Ватвата стало то, что их современники перестали понимать содержание персидской поэзии³.

Трактат Рами — исключительно филологическое сочинение, и, соответственно, те смыслы, которые вкладывала в поэтические образы тогда уже развитая суфийская поэтическая традиция, остались за рамками темы данного памятника. В этом смысле поэма Махмуда Шабистари «Цветник тайны», хотя и была написана раньше трактата

¹ [Шамс-и Кайс 1997].

² Данное сочинение не было единственным произведением Рами, заслуживающим внимания. Им также был написан поэтологический труд «Истины садов», представляющий собой расширенную версию «Садов волшебства...» упомянутого Рашид ад-Дина Ватвата [Ватват 1985: 88]. Обращает на себя внимание и распространенность образа сада / цветника в названии теоретического сочинения, — тенденция, оказавшая влияние и на Шабистари — автора поэмы «Цветник тайны».

³ Нужно отметить, что довольно часто причиной создания классических теоретических трактатов был низкий уровень знаний у целевой аудитории сочинения, взять, хотя бы, знаменитое произведение Навои «Язык птиц» (*Лисан ат-тайр*), написанное как интерпретация поэмы Атгара «Язык птиц» (*Мантиқ ат-тайр*). Навои объясняет причину его создания следующим образом: «Народы, живущие по обычаю персидскому, поняли// И постигли все скрытые тонкости,// Кроме простодушного племени бедных турок,// Ибо у них редко бывает широкое постижение» [Бертельс 1965: 414]. Поэма Навои должна была разъяснить «бедным туркам» содержание гениального произведения Атгара.

Рами, дополняет его сочинение, делая акцент именно на суфийских смыслах, которые традиция вкладывала в каноничные поэтические образы. Более того, Шабистари утверждает первичность этих слов по отношению к прямому значению слов, используемых в качестве поэтических образов (бейты 724–729, 794–796).

Сам способ формирования образных соответствий был довольно жестко регламентирован в каноне. Более того, этот способ стал порождением самой исламской культуры и получил распространение в различных ее областях.

В частности, Н. Ю. Чалисова обращает внимание на важную деталь из вводной части трактата Шараф ад-Дина Рами «Собеседник влюбленных», где автор, объясняя неспособность своих собеседников из Мараги понять сложности конвенционального языка персидской поэзии, говорит о том, что «узел трудностей... можно развязать лишь при помощи устраняющего затруднения ответа светочей эпохи, с тем чтобы выявились плоды согласованного мнения людей слова». Под согласованным мнением имеется в виду *иджмā'* — согласованное мнение по некоторому вопросу, в первую очередь, правоведов-факихов. В данном случае место *фақйх*ов занимают «люди слова» — поэты, филологи. В приведенной же цитате речь идет о «плодах» этого «согласованного мнения». Как отмечает аш-Шахрастани, наличие *иджмā'* является условием для совершения процедуры *кийās* — соизмерения, которое заключается в установлении отношения конкретного правового казуса к нормам, содержащимся в основных источниках мусульманского права — Коране и сунне. Здесь в очередной раз проявляется текстоцентричность исламской культуры, которая естественно стремится к сохранению и поддержанию связи с основными священными текстами ислама. Коран и сунна, к которым апеллирует *фақйх*, вынося конкретное суждение, с одной стороны, легитимируют решение правоведа, а с другой — находят свое отражение в актуальном событии, соотношенном с практикой принятия решений самим пророком Мухаммадом.

Н. Ю. Чалисова в своей статье «Персидская классическая поэтика...» убедительно связывает процедуру *кийās* с процессом выработки поэтических образных соответствий: поскольку принятие каждого нового иносказания играет принципиально важную роль для формирования поэтического канона (такое принятие может сыграть роль прецедента не только для вовлечения в канон новых семантических единиц, но и для переосмысления уже канонизированных метафор), новая метафора должна выводиться из существующей конвенции, как

ветвь из основы, на основании процедуры *қийās*, широко использованной в юриспруденции [Чалисова 2004: 175]. Этот тезис находит подтверждение и непосредственно в тексте Рами [Там же: 185].

Таким образом, процедура *қийās*, использованная как методологическая основа для формирования образного соответствия, отсылает нас к юриспруденции, где эта же процедура служит средством обоснования решения *фақйҳа* текстами Корана и сунны, представляя собой еще одну ниточку, связывающую воедино ткань исламской культуры.

Эта же общая внутренняя связанность исламской культуры позволяет нам сопоставить трактаты Рами и Шабистари, чтобы выявить единство поэтического образа и его мистического содержания. Трактат Шараф ад-Дина Рами в этом отношении оказывается весьма удобным, поскольку из его подробного списка образных соответствий мы легко вычленим те, что рассматриваются в поэме Шабистари с точки зрения суфийской терминологии: лик, локон, пушок, родинка, уста.

На основании трактата Рами можно составить таблицу соответствия атрибутов Возлюбленной/Возлюбленного и растительной образности⁴:

Таблица 1

Возлюбленный(ая)	Сад
Лик	Роза
Локон	Фиалка/гиацинт
Пушок/окружность	Трава
Родинка/точка/зрачок	Рута/семечко айвы/перец
Уста	Фисташка/финик

Приведенные соответствия, повторим, неслучайны, они были закреплены в поэтическом каноне, что отразилось в поэтологическом трактате Рами (XIV в.). Иными словами, если поэт хотел использовать для описания перечисленных атрибутов красавицы растительный образ, он должен был выбрать один из приведенных в данной таблице.

Конечно, система образных соответствий не была столь проста: поэты не ограничивались описанием вышеприведенных атрибутов, не ограничивались они и растительной образностью: наряду с ней

⁴ Перевод трактата Рами см.: [Чалисова 2000; 2004].

широко использовалась образность планетарная, ювелирная, буквенная и др. На основании трактата Рами мы можем свободно расширять нашу таблицу во всех направлениях⁵:

Таблица 2

Возлюбленный(ная)	Сад	Планеты	Драгоценности
Лик	Роза	Луна/солнце	Серебро
Локон	Фиалка/ гиацинт	Скрывающий луну	
Пушок/окружность	Трава	Гало (ореол солнца/луны)	Бирюза/изумруд/ ропись золотом
Родинка/точка/ зрачок	Рута/семечко айвы/перец	Звезда	Черный камень/
Уста	Фисташка/ финик		Рубин/яхонт/коралл/ хризолит/сердолик/ агат
Глаза	Нарциссы/ миндаль	Солнце	

Когда же происходит достройка системы за счет пласта суфийского смысла, то, что ранее было предметом описания (возлюбленная), само становится художественным образом, сохранив прежние образные связи. Наглядно это демонстрируется в следующей таблице:

Таблица 3

Абсолют	Возлюбленный(ая)	Сад
Божественная самость	Лик	Роза
Множественные проявления	Локон	Фиалка/гиацинт
Жизнь, мир духов	Пушок/окружность	Трава
Божественное единство	Родинка/точка/зрачок	Рута/семечко айвы/ перец
Дыхание Милостивого	Уста	Фисташка/финик

⁵ Поэтический язык формировался естественно. Поэтому не всегда можно найти эквиваленты для любого образа в каждой из образных систем. Соответственно, отдельные ячейки таблицы могут пустовать, что, конечно, может быть и результатом ограниченности нашего знания в области поэтической образности.

Приведенное соответствие было закреплено в каноне суфийской поэзии. Об этом не пишет Рами, но Шабистари, как будто стремясь заполнить эту лакуну, уделяет пристальное внимание именно религиозной составляющей поэтического образа.

Такая канонизация соответствия поэтических образов сущностям из метафизической реальности не может не вызвать ассоциаций с зороастрийской мифологией, где каждое растение было закреплено за своим божеством:

...каждый цветок (принадлежит) своему амахраспанду, так как желтый жасмин (принадлежит) Вахману, мирт и жасмин — собственность Ормазда. Майоран — собственность Ардвахишта, базилик — собственность Шахривара, лимонная мята — Спандармада, лилия — Хурдада... — Амурдада. Дей(-пад-Адур) (имеет) мелису. Адур — ноготки (?). Лотос (принадлежит) Абану, белая трава — Хоршеду, нарцисс — Маху, фиалка — Тиру, ... — Гошу... — Дей(-пад-Михру), все фиалки — Михру, красный левкой — Срошу, шиповник — Рашну, амарант — Фравардину, тимьян — Вахраму, желтый левкой — Раму, мелисса — Валу, шафран — Дей(-пад-Дену). Столепестковая роза (?) — Дену... [Бундахишн 1997: 305].

Это — лишь один из примеров связи между культурой зороастрийского Ирана и средневековой уже исламской мыслью. В области философии можно также привести в качестве примера творчество Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди. Последний оказал значительное влияние на развитие суфийской мысли в Иране и в своей «световой философии» напрямую называл свет, приближенные к Свету Светов (Первоначально), именами Амешаспента (зороастрийских бессмертных святых).

При этом не стоит и переоценивать зороастрийское влияние. Вряд ли персидские поэты при написании, например, вводной части «тавхид» своих произведений массово апеллировали к зороастрийской литературе, привлекая календарную образность. Скорее всего, в народной культуре сохранялись традиционные ассоциации, как, например, «весна—рождение жизни», чья жизнеспособность поддерживалась самой природой, и в контексте этих естественных ассоциаций авторы-мусульмане размышляли над учением о божественном единстве.

Зато стремление перейти от поэтической метафоры к Богу вполне естественно для ислама. Подобно тому, как тексты Корана и хадисов лежат в основе решений *фақй*хов, единобожие является связующей

нитью исламского мировоззрения, а потому нет ничего удивительного в стремлении суфийских авторов увидеть за красотой поэтического образа возлюбленной Бога, о котором сказано, что Он «красив и любит красоту»⁶.

В поэме Шабистари суфийским смыслам атрибутов красоты посвящены последние главы, большая же часть произведения отвечает на основные теоретические вопросы суфийского учения. Таким образом, памятник оказывается не только теоретическим трактатом в стихотворной форме, он связан одновременно с двумя традициями теоретизирования: поэтологической и философско-мистической, разъясняя, с одной стороны, поэтические образы, использовавшиеся средневековыми мистиками для изложения своих взглядов, а с другой — основные концепции суфийского учения. В своей поэтологической части поэма Шабистари более всего коррелирует с сочинением Рами «Собеседник влюбленных», как бы⁷ снабжая отдельные атрибуты красоты, рассмотренные в его трактате, мистическим толкованием (сам Рами не ставил себе такую задачу, предложив читателю исключительно поэтологический трактат по образной конвенции). Как мистико-философское сочинение поэма Шабистари встраивается в традицию суфийского теоретического трактата, представителями которой были Абу Наср ас-Саррадж, Ибн Араби и др. Последний является автором значительного количества сочинений, повлиявших и формально, и содержательно на формирование персидского поэтического суфизма, одним из классиков которого стал и Шабистари⁸. Кроме того, творчество Шабистари связано и с традицией суфийского философско-дидактического эпоса, наиболее видными представителями которого в истории средневековой мысли являются Санаи, Аттар, Руми и Джамии.

⁶ Цит. по: [Ибн Араби 2014: 367]. Хадис встречается во всех основных сборниках хадисов — Муслим, ат-Тирмизи, Абу Дауд, Ибн Маджа и др.

⁷ Мы намеренно пишем «как бы», т. к. «Цветник тайны» был написан раньше «Собеседника влюбленных» и не мог быть ответом на это произведение. В действительности это были, скорее всего, независимо друг от друга написанные сочинения, внимание же на себя обращает их некоторая типологическая взаимосвязь, когда рассматриваются в основном одни и те же атрибуты красоты (у Шабистари их меньше количественно), но в одном сочинении дается их чисто филологический анализ, а в другом — мистико-аллегорический.

⁸ О подробном изучении трудов Ибн Араби пишет и сам Шабистари на страницах своей поэмы «Са'āдат-nāma».

ТРАКТАТЫ ПО СУФИЙСКОЙ ТЕОРИИ

Формирование жанра суфийского теоретического трактата было естественным процессом развития исламской литературы, истоком которой стали, в первую очередь, тексты Корана и хадисов. Они заложили универсальную мировоззренческую основу для всех областей исламской жизни: и юриспруденции, и искусства, и образования и др. Неудивительно, что художественные и стилистические особенности этих текстов оказали существенное влияние на форму последующих сочинений, в том числе на теоретические трактаты по суфизму.

Действительно, чем более ранний памятник мы берем, тем больше в нем сходства с хадисной литературой: автор стремится свести к минимуму свое участие в тексте, ограничиваясь лишь тематической подборкой высказываний выдающихся представителей ислама по интересующим его вопросам. При этом эрудиция этих авторов была настолько велика, что их в значительной степени компиляционные по характеру составления текста сочинения оказываются весьма содержательными пособиями по суфизму, из которых можно почерпнуть немало ценных сведений по содержанию суфийского учения и практики. Кроме того, они сохранили высказывания многих выдающихся суфиев, собственные произведения которых до нас не дошли. Одним из наиболее ранних и одновременно доступных нам представителей жанра является сочинение Абу Насра ас-Сарраджа ат-Туси (ум. 988 г.) *Kitāb al-luma' fī at-taṣawwuf* («Самое блистательное в суфизме»). Оно широко известно как в исламском мире, так и за его пределами и пользуется заслуженным авторитетом в суфийской среде¹.

¹ Благодаря выдающемуся исламоведу Р. А. Николсону этот трактат получил критическое издание в 1914 г. [Kitab al-Luma' 1914], ставшее основой для всех последующих исследователей трактата. Есть также арабское критическое издание этого сочинения, подготовленное Абд ал-Халимом Махмудом и Таха Абд ал-Баки Суруром [Лума 1960]. Доступен по меньшей мере один перевод на персидский, сделанный Хусейном Рабети [Лума], а отдельные главы сочинения перевел на русский А. Д. Кныш [Хрестоматия 1994: 141–166].

Этот трактат является характерным представителем жанра: как и многие сочинения данной традиции, его отличает не только высокая степень компилятивности², но и атомарность текста трактата: неслучайно основные части трактата носят название *kitāb* — «книга», то есть они могут функционировать как отдельные, независимые произведения. Каждая книга состоит из законченных глав, которые, конечно, написаны в соответствии с темой, заявленной на более высоком уровне композиционного членения — на уровне «книги», но вполне могут бытовать и в отрыве от основного текста. Каждая же глава состоит из кратких высказываний, которые, видимо, изначально бытовали в народной памяти как самостоятельные единицы до того, как авторы трактатов начали собирать их в своих произведениях.

Кроме того, стоит отметить, что это — совершенно не философское сочинение, ни по форме, ни по содержанию: автор не ставит себе задачу логического обоснования тех или иных тезисов, ему вполне достаточно ссылок на религиозные авторитеты, начиная с пророка Мухаммада и заканчивая современными ему суфиями, а тематика ограничена проблематикой соответствия суфизма исламскому вероучению в целом и вопросам суфийской религиозной практики.

Также А. Д. Кныш отмечает интересную деталь, по-видимому, характерную для иранской суфийской мысли в целом: ас-Саррадж противопоставляет суфийское знание, основой которого является учение о божественном единстве (*taḥḥīd*), хадисоведению и *фикху*, утверждая поверхностный характер последних и доступность для верующего сокровенных истин только в рамках суфизма. При этом сама апелляция к этим дисциплинам говорит об их роли в исламской, в том числе суфийской, мысли [Кныш 2004: 133–134].

В чем-то схожую позицию мы обнаруживаем и у Шабистари, который в аналогичном контексте использует тему офтальмологических недугов, которыми страдают последователи, напр. *калāма* и *фалсафы*, вследствие чего они не способны узреть божественное Единство (бейты 99–108). Однако даже в рамках суфизма авторы проявляют различие позиций: ас-Саррадж позиционирует себя в рамках трезвого, умеренного суфизма и даже о важнейшей суфийской практике *самāʾ* пишет, что она позволительна при определенных условиях,

² В данном случае компилятивность не означает отсутствие оригинальности: изобилие цитат выдающихся мыслителей ислама, за которым может быть не виден автор, является средством легитимизации текста через апелляцию к традиции; авторская позиция выражается в подборе высказываний.

в то время как, например, ал-Худжвири, о котором речь пойдет ниже, воспевал *самā* — как едва ли не безусловную исламскую добродетель. Шабистари же, хотя и занимает в ряде вопросов взвешенную трезвую позицию, проявляет себя почитателем Мансура Халаджа, к которому представители трезвого суфизма относились, в основной массе, довольно сдержанно.

Следующим автором традиции составления суфийского трактата является Абу Талиб ал-Макки (ум. 998 г.), известный прежде всего как автор произведения «Пища сердец» (*Қут ал-қулӯб*). Исламоведы считают эту работу изложением морально-этических установок школы *салимийа*, основанной учениками Сахла ат-Тустари — Мухаммадом б. Салимом и Ахмадом б. Салимом [Кныш 2004: 136].

Доступно критическое издание этого трактата, подготовленное на основании шести рукописей Махмудом Ибрагимом Мухаммадом ар-Ридвани и опубликованное в Каире в 2001 г. Издание трактата содержит предисловие, где Мухаммад ар-Ридвани рассматривает биографию Абу Талиба ал-Макки, его учителей и последователей, место в традиции сочинения «Пища сердец», а также его подробный текстологический анализ с описанием всех доступных рукописных версий трактата [ал-Макки 2001].

Само сочинение обнаруживает большое сходство с *Қут ал-лума* Абу Насра ас-Сарраджа. Оба написаны в духе трезвого суфизма, оба привлекают значительное число коранических цитат и хадисов, призванных доказать исламский характер суфийского учения и возвести его к общим основам исламской культуры. Также как и автор *Қут ал-лума*, ал-Макки совершенно не проявляет интереса к философской проблематике, а ограничивается практическими вопросами, начиная с рассмотрения пяти столпов ислама, повседневной обрядовой практики мусульман и заканчивая рассмотрением стоянок мистического пути. В отличие от сочинения Абу Насра ас-Сарраджа, здесь отсутствует деление на «книги» (*қитāб*). Трактат разделен на сорок восемь глав, в целом независимых друг от друга. Это свидетельствует о сохранении атомарного характера текста — тенденции, проявляющейся и непосредственно внутри текста каждой из глав, наполненных высказываниями выдающихся деятелей ислама, высказываниями, бытовавшими изначально в качестве самостоятельных единиц.

Вместе с тем у Абу Талиба ал-Макки появляется учение о семи морях, получившее широкое распространение в исламской мистике. Иранский ученый Бабак Алихани в статье «Ишракизм: Сухраварди

и его школа» возводит это учение к шести зороастрийским бессмертным святым Амешаспента (Амурдад, Хурдад, Спандармад, Шахривар, Урдибиhiшт, Бахман, Суруш³), понимаемым им как этапы мистического пути. Действительно, Амешаспента (что вообще свойственно зороастризму) являются персонификациями абстрактных понятий, как, например, Урдибиhiшт (Аша Вахишта) — «Лучшая истина». Им также свойственна некоторая стадильность: их творение происходило последовательно, вероятно, по этой причине Сухраварди также отождествляет их с первыми светами своей философии озарения [Алихани 2012: 291]. По мнению Алихани, в дальнейшем это учение, наряду с другими идеями ал-Макки, было заимствовано ал-Газали, который в сочинении «Воскрешение религиозных наук» также приводит этот список морей: 1) море опьянения восторга, 2) море молнии совлечения завесы, 3) море смятения свидетельствования, 4) море света близости, 5) море дружбы нахождения, 6) море великолепия совокупления (или «соединения». — А. Л.) и 7) море истины единственности [Там же].

Совершенно естественно в этой связи вспомнить и учение о семи долинах Фарид ад-Дина Аттара⁴ — автора, в наибольшей степени повлиявшего на творчество Шабистари. Его долины, конечно, не тождественны семи морям ал-Газали и ал-Макки, но обнаруживают существенное сходство. Здесь мы в очередной раз сталкиваемся с проблемой возведения сюжета к конкретному источнику: есть зороастрийское учение об Амешаспента, повлиявшее на философию Сухраварди, есть учение ал-Макки о семи морях, есть целая традиция суфийских сочинений о духовном восхождении *ми'рāдж* и нет никаких надежных оснований для того, чтобы однозначно возвести сюжет «Языка птиц» к одному из этих источников, что, конечно, не мешает отметить в них типологическое сходство.

Вместе с тем другое произведение Аттара — «Поминание друзей [божьих]» (*Тазкирāt ал-авлийā'*)⁵, где приведены биографии

³ В действительности Суруш, хотя и играет весьма существенную роль в зороастрийской мифологии (он является одним из загробных судей, которые определяют посмертную участь человека), не входит в число Амешаспента.

⁴ Подробнее см.: [Федорова 2012; 2013].

⁵ Подробные сведения об этом произведении можно почерпнуть из работ отечественных исследователей Н. Ю. Чалисовой и Т. А. Заглубоцкой (Счетчиковой) [Чалисова 1989: 139–173; Счетчикова 2014: 96–119; Заглубоцкая 2015: 84–92] и западных ученых Р. А. Николсона и А. Дж. Арберри [Nicholson 1921; Arberry 1966].

и высказывания выдающихся шейхов суфизма, самым тесным образом связано с традицией, которую развивали ас-Саррадж и ал-Макки.

Серьезные качественные изменения традиция теоретического суфийского трактата претерпела в творчестве Абу Бакра Мухаммада ал-Калабази (ум. 990–995 г.), автора классического сочинения по суфизму — «Введение в учение суфиев» (*ат-Та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасавуф*). Доступно его критическое издание, подготовленное Ахмадом Шамс ад-Дином и опубликованное в Бейруте в 1993 г. [Калабази 1993].

В тексте превалируют цитаты авторитетных авторов, а главы представляют собой законченное единство и не только могут восприниматься в отрыве от общего содержания трактата, но и замыслены были как законченные единицы текста, что свидетельствует о сохранении принципа атомарности композиции, сближающего трактат с хадисной литературой. Показательно в этой связи, что глава, названная «Их речи о единобожии» (*Кавлу-хум фй ат-тавхйд*), дана по счету шестьдесят первой, а глава «Толкование их речей о единобожии» (*Шарху кавли-хум фй ат-тавхйд*) — шестой. Причем последняя не является толкованием первой, как могло бы показаться из названия: это два разных текста, с разных точек зрения рассматривающие единобожие: в первом приводятся столпы единобожия, коих ал-Калабази насчитывает семь⁶ (отделение вечности от возникновения, очищение вечного от того, чтобы возникшее его познавало, избегание уравнивания атрибутов, отрицание причинной [обусловленности] господства⁷, возвышение Истины, чтобы могущество возникшего не распространялось на нее и не пятнало ее, очищение ее от различия и рассмотрения и соизмерения). Во втором же рассматривается единобожие с точки зрения божественных атрибутов. Однако, в отличие от первых двух трактатов ас-Сарраджа и ал-Макки, здесь основное внимание уделено теоретическим вопросам, а не повседневной практике или собранию высказываний Пророка, толкуемых как апология суфийского духовного пути. Кроме того, при всем обилии цитат,

⁶ Учение о столпах *тавхйда* распространено в *фикхе* и встречается у представителей разных *мазхабов*. Количество столпов насчитывается от трех (единобожие господства, единобожие божественности, единобожие имен и атрибутов) до семи. Ал-Калабази стал одним из первых суфийских авторов, обратившихся к этой теме. Каким бы ни было количество столпов, содержательно они представляют собой очищение (*танзйх*) вечного от сотворенного.

⁷ Утверждение того, что у Господа нет внешней причины существования или детерминированности действий.

позиция ал-Калабази четко обозначена в начале каждой главы, где дается краткое теоретическое рассмотрение заявленной темы. Таким образом, сочинение ал-Калабази оказывается первым в полном смысле слова теоретическим сочинением по суфийской доктрине.

Кроме того, характерно, что, в отличие от своих предшественников, рассмотренных выше, ал-Калабази выступает в защиту Мансура Халладжа — одного из наиболее ярких представителей опьяненного суфизма, по отношению к личности которого прошел водораздел между сторонниками опьяненного и трезвого суфизма: представители последнего старались избегать упоминания этой личности в связи с неоднозначной оценкой его деятельности, сопряженной с разглашением суфийского учения. Отдельные положения этого учения, по мнению сторонников трезвого суфизма, не должны были разглашаться неподготовленным людям. Как бы то ни было, ал-Халладж был важной фигурой для персидского поэтического суфизма, представителем которого был и Махмуд Шабистари, посвятивший разъяснению высказывания Халладжа «я — Истина» отдельную главу своей поэмы «Цветник тайны». Само скандальное высказывание «я — Истина» есть не что иное, как способ понимания коранического единобожия в рамках суфийской традиции, и именно в нарушении единобожия обвиняли Халладжа его противники. Таким образом, и здесь мы можем проследить связь важнейших событий исламской культуры с основными текстами ислама.

Однако приверженность взглядам Халладжа не делает ал-Калабази опьяненным мистиком-экстатиком: он стремится занимать довольно взвешенную позицию, подкрепленную ссылками на авторитеты. Примером взвешенности его позиции может служить цитата из ал-Джунайда, которой он заканчивает главу, посвященную «слушанию» *самā* (заметим, что ас-Саррадж обошел эту практику своим вниманием, а ал-Макки уже занимал довольно осторожную позицию по этому вопросу): «Милость снисходит на нуждающегося [в Боге] (*фақйр*) в трех случаях: когда он не принимает пищу более потребного, когда не говорит сверх необходимого и когда не слушает кроме как в [состоянии] *ваджд*⁸» [Калабази 1993: 179].

Таким образом, у ал-Калабази мы можем констатировать движение к большей степени теоретизации, хотя черты ранних трактатов

⁸ *Ваджд* — состояние нахождения бытия таким, какое оно есть, достигаемое в результате интуитивного познания — *кашф* [Насыров 2009: 269–270].

(такие как композиционная атомарность текста и насыщенность цитированием) в произведении сохраняются.

Другой важной вехой в развитии жанра суфийского трактата стало творчество Абу Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. 1021 г.). Его перу принадлежит более ста трактатов, хотя далеко не все они дошли до нас. В частности, от его обширного труда «История суфиев», в котором содержались сведения о тысяче подвижников разных эпох, остались лишь цитаты в поздних сочинениях [Кныш 2004: 141]. Тем не менее сохранились его суфийские биографические сочинения, наиболее известным из которых являются его «Разряды суфиев» (*Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīyya*)⁹ и комментарии к Корану. Последние ценны не только тем, что представляют собой суфийский взгляд на Коран; в этих комментариях содержится такая, на первый взгляд, малозначимая деталь, как аллегорическое упоминание птиц в толковании суры «Те, которые своим имуществом жертвуют на путь Божий, подобны зерну, произрастающему по семи колосов, и в каждом колосе по сто зерен. Бог вдвое воздаст тому, кому хочет. Бог всеобъемлющий, знающий» (Коран 2:268 / пер. Г. С. Саблукова). Ас-Сулами пишет: «Говорят, что это были павлин, утка, ворона и петух. Смысл этого в том, что павлин из всех птиц больше всего схож с украшением этого мира, а ворона — самая жадная из всех птиц, а утка — самая ненасытная в поисках пищи, а петух — самый похотливый...» [Бертельс 1965: 76]. Для нас это упоминание весьма существенно: вероятно, это — одно из наиболее ранних упоминаний птиц как аллегорий качеств человеческой души в исламской литературе. Также весьма вероятно, что эта образность апеллирует к фольклорной традиции жителей Нишапура, из которого происходил сам ас-Сулами (будучи, таким образом, земляком Фарид ад-Дина Аттара) и с которым была связана большая часть его жизни. Таким образом, мы имеем дело с образностью, уходящей корнями в том числе в иранскую национальную культуру, но получившую развитие, как мы покажем ниже на примере Ибн Араби, и за ее пределами. При этом и внутри иранской художественной традиции мы видим бурное развитие тенденции аллегоризации птиц, и здесь наиболее ярким примером является поэма Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц», которая реализовала эту тенденцию в наибольшей степени.

⁹ Наиболее полное научное критическое издание произведения было подготовлено Мустафой Абд ал-Кадиром Ата и издано в Бейруте в 2003 г. Сочинение состоит из пяти частей-*ṭabaqāt*, включает биографии и высказывания суфиев с VII по XI в.

Однако апелляция к образам птиц — далеко не единственное, что роднит творчество ас-Сулами и Аттара. Они являются авторами схожих антологий *табақāt* (разряды, поколения) и *тазкирāt* (упоминания), посвященных выдающимся представителям суфизма.

Табақāt возник как жанр историографического сочинения. Его родоначальником стал Абу Абдуллах Мухаммад Ибн ‘Умар ал-Ислами (ал-Вакиди) (747–823), который собрал биографии сподвижников пророка Мухаммада. В суфизме этот жанр получил развитие как агиографическое сочинение, где приводились биографии суфиев в хронологическом порядке, сгруппированные по поколениям-разрядам (*табақāt*).

Возникновение такого рода жанра было вызвано в том числе и необходимостью проверки *иснāда*, то есть цепочки передатчиков в хадисной литературе для установления подлинности того или иного хадиса, что сближало его с хадисоведением. *Тазкирāt* же, родоначальником которого стал, по всей видимости, автор *тазкирāt ал-авлийā*’ — Фарид ад-Дин Аттар, напротив, ставит акцент именно на историях из жизни выдающихся представителей исламской культуры. Тем не менее на практике термины *тазкирāt* и *табақāt* весьма близки и чрезвычайно трудно различимы, хотя бы потому, что в самих сочинениях средневековых авторов они зачастую использовались вместе: например, в книге Давлатшаха Самарканди (1438–1494) «Поминания поэтов» (*тазкирāt аш-шу‘арā*) главы называются *табақāt*, «поколения», а отдельные биографии, входящие в эти главы, называются *зикрами*, что характерно для сочинений, названных «тазкирāt» [Ардашникова, Рейснер 2016: 8–9]. Из этого можно сделать вывод о том, что *табақāt* — общий принцип составления био-библиографических сборников, который использовался и в житиях — *тазкирāt*.

Как следует из названия, цель сочинения такого рода заключается в поминании близких Богу людей. Такой трактат оказывается своеобразной антологией биографий и образчиков творчества суфийских авторов.

В суфийской трактатной литературе, как мы показали на примере наиболее ранних представителей жанра — ас-Сарраджа и ал-Макки, также имелаась потребность в легитимизации учения через апелляцию к религиозным авторитетам. Это выразилось, в первую очередь, в активном цитировании Корана, хадисов и высказываний классиков суфийской мысли. Однако невозможно писать теоретический трактат, лишь составляя его из цитат классиков. Соответственно, жанр

суфийского теоретического сочинения начал развиваться в двух направлениях. Первое — теоретизация. Ей сопутствовало уменьшение объема цитирования и увеличение теоретической части — тенденция, наметившаяся уже в сочинении ал-Калабази «Введение в учение суфиев» и получившая, пожалуй, наиболее полное развитие в трудах Ибн Араби. Второе — собирание биографий и изречений выдающихся суфийцев, и здесь оказались востребованы жанры *ṭabaqāt* и *taẓkirāt*.

Эти близкие друг другу жанры оказались не менее важными для суфийской мысли, чем теоретические сочинения, и одним из наиболее известных агиографических сочинений такого рода стал уже упомянутый трактат Фарид ад-Дина Аттара *Таẓkirāt al-awliyā'*, вошедший в число суфийской классики наряду с его же поэмой «Язык птиц» и сочинением его поклонника и последователя Махмуда Шабистари «Цветник тайны».

Дальнейшее развитие жанр *ṭabaqāt* получил в творчестве Абу Нуайма Исфахани — автора классического сочинения «Украшение святых» (*Ḫilīyat al-awliyā'*). Это произведение считается самым полным собранием биографий и высказываний 689 благочестивых подвижников, которых Абу Нуайм сам считал либо «суфиями», либо их непосредственными предшественниками [Кныш 2004: 144–145]. Сочинение начинается с перечня благочестивых высказываний и деяний четырех «праведных» халифов. Затем следуют рассказы практически о каждом известном мусульманском ученом, аскете или подвижнике, которые жили после них, включая сподвижников Пророка и эпонимов суннитских правовых школ (*мазхабов*) [Там же].

А. Д. Кныш отмечает влияние на это сочинение старшего современника Абу Нуайма — ас-Сулами и даже предполагает, что утраченное сочинение последнего — «История суфиев» могло послужить для него образцом [Там же]. Кроме того, следует отметить, что Абу Нуайм был также еще и хадисоведом, что, безусловно наложило отпечаток на форму «Украшения святых»: это не просто наиболее полное агиографическое сочинение по суфизму, в работе большое внимание уделено подкреплению высказываний *исна́дом* — цепочкой передатчиков (что характеризует хадисную литературу). В целом это сочинение можно считать своеобразной суфийской сунной. Немаловажным фактом для нас является и то, что, несмотря на подробность изложения истории суфийского подвижничества, в сочинении отсутствует биография ал-Халладжа, что может быть одним из признаков принадлежности его автора к трезвому направлению суфизма. Тем не менее, сколь

значимым это произведение ни было бы для суфизма (не будем забывать, что Фарид ад-Дин Аттар — предшественник и духовный авторитет для Махмуда Шабистари — также был автором одной из классических антологий — *Тазкирāt ал-авлийā*'), это сочинение представляет ту ветвь традиции, к которой не принадлежат сочинения Шабистари. Между предметом нашего исследования и данным трактатом может быть установлена лишь косвенная связь, чего не скажешь о следующем классическом сочинении по суфийской теории, принадлежащем перу Абд ал-Карима ал-Кушайри.

Классическое сочинение ал-Кушайри «Кушайриево послание о суфийской науке» одновременно является и теоретическим трактатом, и сочинением в жанре *табақāt*. В английском переводе А. Д. Кныша [Qushayrī 2007] трактат разделен на три независимые части: первая посвящена выдающимся суфийским шейхам (агиография-*табақāt*), вторая посвящена суфийской терминологии, третья — стоянкам суфийского пути. В агиографической части Кушайри опирается на труд ас-Сулами: он не только структурно аналогичным образом выстраивает эту часть работы, но и заимствует отдельные биографии из его «*Табақāt...*» [Кныш 2004: 148]. При этом разделение второй и третьей частей, по-видимому, условно: в третьей части встречается много терминов, не относящихся к названиям стоянок. Последовательность глав также, по-видимому, произвольна. По крайней мере, мы не можем выявить сквозного сюжета или общего принципа, придающего произведению континуальность.

В каирском издании Абд ал-Халима Махмуда и Махмуда бин аш-Шарифа [Кушайри 1979] дано разделение трактата на пятьдесят шесть глав разного объема. Первые две посвящены высказываниям т. н. полюсов — наиболее выдающихся суфиев — на тему единобожия. Третья представляет собой агиографическую часть-*табақāt*, четвертая и последующие главы посвящены суфийской терминологии. В четвертой дана подборка преимущественно групп терминов, в то время как каждая из последующих глав посвящена отдельному понятию.

Как и в сочинении ал-Калабази, теоретические главы изобилуют цитатами выдающихся шейхов и поэтов, однако при этом не создается ощущение компилятивности: цитаты органично присутствуют в тексте либо для украшения, либо для подтверждения утверждений самого ал-Кушайри, логически организованных в рамках каждой конкретной главы. Вместе с тем приведенные композиционные черты свидетельствуют о сохранении принципа атомарности произведения,

хотя оно имеет и более сложную структуру, чем ранние представители традиции.

Как и ал-Калабази, ал-Кушайри, вероятнее всего, принадлежит к трезвому направлению исламского мистицизма, что проявляется, в частности, в отсутствии биографии ал-Халладжа в сочинении и в умеренно положительном отношении к практике *самā'* — она разрешена, если не сопровождается запрещенными действиями. Однако нельзя не отметить, что эта глава у ал-Кушайри существенно более подробна, чем соответствующая глава в сочинении ал-Калабази, что, впрочем, можно отнести ко многим главам «Кушайриево послания».

Новой страницей в истории суфийской теоретической мысли стало сочинение современника ал-Кушайри — Али б. Усмана ал-Джуллаби ал-Худжвири (ум. в 465/1073 или 469/1077 г.) «Раскрытие сокрытого за завесой» (*Кашиф ал-махджуб*), где уже само название отсылает к сокровенной тайне божественного единства.

Ввиду своей важности для традиции, оно неоднократно привлекало внимание исследователей. Одним из лучших до сих пор считается издание В. А. Жуковского [Худжвири 1926]. Имеются и новые критические издания трактата, в частности, Мухаммада Хусейна Тасбиhi [Худжвири 1374].

Есть перевод сочинения на английский, принадлежащий перу Никольсона, и перевод этого перевода на русский, выполненный А. Орловым под редакцией Н. И. Пригариной.

Как и многие теоретические сочинения того времени (в том числе и «Цветник тайны» Махмуда Шабистари), «Раскрытие сокровенного» было написано по заказу, в данном случае — друга, Абу Са'ида ал-Худжвири, а причиной заказа стал упадок современного Худжвири суфизма, вызвавший необходимость разъяснения его терминологии (вспомним, что Ватват и Рами ссылались на аналогичные причины, побудившие их к написанию теоретических трудов по поэтике, а Алишер Навои — к составлению трактата по суфизму на тюрки).

Сочинение ал-Худжвири является неотъемлемой частью традиции, опираясь на творчество упомянутых выше ас-Сарраджа, ас-Сулами и ал-Кушайри. Влияние Абу Насра ас-Сарраджа было наибольшим, о чем свидетельствуют и многочисленные цитаты, и общее композиционное сходство произведений. Также в работе содержатся переводы на персидский язык отдельных отрывков из «Кушайриево послания». Тематика значительного количества глав, их построение и содержание оказываются практически тождественны главам в произведении

ал-Кушайри¹⁰, хотя и обладают большей поэтичностью, художественностью изложения. В отличие от ал-Калабази, который сделал шаг в направлении от агиографии к теоретизации, не включив в свое сочинение части *табақāt* (он лишь перечислил основные персоналии в первых главах, не сообщив о них ничего, кроме имен), ал-Худжвири не только сохраняет традиционную гибридную структуру трактата (*табақāt* + терминология), но и дает весьма подробное изложение биографий выдающихся суфиев. Более того, определенный интерес представляет собой предложенная им типология направлений суфизма, коих он насчитывает двенадцать.

Эта часть сочинения ал-Худжвири оказала сильнейшее влияние на традицию составления антологий: выдающийся суфийский автор и предшественник Шабистари в традиции суфийского поэтического эпоса Фарид ад-Дин Аттар в своем сочинении *Тазкирāt ал-авлийā'*, несомненно, опирался на работу Худжвири. Кроме того, многие пассажи из *Каишф ал-маҳджуб* были приведены в *Нафахāt ал-унс* Джами, хотя само сочинение Джами написано как расширенная версия другого произведения традиции, о котором речь пойдет ниже — *Табақāt ас-суфиййа* Абдаллаха Ансари.

Другая часть сочинения ал-Худжвири представляет собой словарь суфийской терминологии (и здесь он выступает как предшественник Шабистари). В этой части ал-Худжвири, как мы отмечали выше, опирается на «Кушайриево послание», хотя и не копирует его дословно. Вместе с тем он, очевидно, отдает должное и комплексному рассмотрению терминологии, которого мы не встречали до Кушайри: стремление к рассмотрению групп понятий, например, «*ваджд/вуджūd/тавāджуд*», «*'илм ал-йақїн/'айн ал-йақїн/хаққ ал-йақїн*», «*фанā'/бақā'*», «*ғайба/худūr*» и др. Другой важной чертой сочинения является беспрецедентное внимание к практике *самā'* — «слушание». Если в рассмотренных выше трактатах эта практика либо не упоминается, либо ей дается довольно краткая и сдержанная характеристика, то ал-Худжвири посвящает ей отдельную часть — «Раскрытие одиннадцатой завесы...», где непосредственно *самā'* посвящено семь глав, а само искусство слушания преподносится едва ли не как основное для мусульманина.

¹⁰ Например, главы, посвященные соотношению понятий «*ваджд/вуджūd/тавāджуд*» и «*'илм ал-йақїн/'айн ал-йақїн/хаққ ал-йақїн*» и др., отсутствовавшие в более ранних трактатах; последняя триада особенно интересна в связи с тем, что впоследствии она легла в основу композиционного членения другого произведения Шабистари — *Са'āдат-нāма*.

Любопытной композиционной особенностью сочинения ал-Худжвири, которая сближает его с поэмой Шабистари, является то, что в обоих произведениях, после вступительных глав, содержательную часть открывают главы, посвященные гносеологической тематике. Это отличает творчество ал-Худжвири от творчества его предшественников, которые в начале произведения помещали общие главы о *таъаввуфе*. Если Худжвири начинается непосредственно с главы утверждения знания, то Шабистари рассматривает гносеологическую проблематику в нескольких главах, первая из которых посвящена размышлению. Мы, конечно, можем только предполагать, в чем причина такой композиционной метаморфозы, произошедшей в первом персоязычном сочинении по суфизму — *Кашиф ал-махджуб* ал-Худжвири, и в чем причина сохранения этой черты в последующих произведениях традиции. Вряд ли случаен факт того, что теме знания посвящена и первая глава в персоязычном сочинении Абу Али ибн Сины *Дәниш-нәма* («Книга знания»). Нет оснований утверждать, что Шабистари копировал структуру произведения ал-Худжвири: композиция произведений слишком сильно различается. Мы лишь можем констатировать склонность персоязычных авторов к тому, чтобы начинать свои трактаты с рассмотрения гносеологической проблематики. Причин такой склонности может быть по меньшей мере две. Первая — в иранской доисламской культуре статус знания и разума был весьма высок, о чем красноречиво свидетельствует пехлевийское сочинение «Суждения Духа Разума», где Дух Разума (один из трех духов, оберегающих человека от дурных поступков) отвечает на вопросы мудреца. Не будем также забывать и о том, что знание было одной из основных характеристик, отличающих Ормазда от Ахримана и дающих ему решительное превосходство над противником. Кроме того, изначально миротворение совершается именно в мысли, знании Ормазда и потом лишь обретает свое воплощение. При этом иранская доисламская культура, при всем своем богатстве, не формировала в полном смысле слова философское знание, что стало условием для его рецепции из античности. Отсюда вытекает вторая возможная причина того, что иранские мусульманские авторы были склонны ставить тему знания в своих сочинениях на первое место: античные философские трактаты, и в первую очередь «Метафизика» Аристотеля, начинаются с рассмотрения знания. Конечно, этой традиции последовала в первую очередь *фалсафа*, в наибольшей степени ощутившая на себе влияние античности. Вместе с тем и средневековая иранская мысль проявляла большой интерес к античной философии. Иранцы, с одной стороны, могли видеть

в античности философское наследие, которое предлагало рациональность, основанную на четко сформулированных логических законах. И этот тип рациональности позволил античным философам прийти к утверждению о наличии единого Первоначала. Соответственно, очевидна была оправданность ее использования как средства обсуждения проблематики единобожия. С другой стороны, античное наследие вполне могло стать альтернативой по отношению к арабской культуре, отношение к которой в Иране было неоднозначным¹¹.

Каждый из приведенных вариантов свидетельствует, возможно, даже о нерелексируемом стремлении не замыкаться в арабской культуре, а обогащать ее иранским и античным компонентами. Несмотря на то, что в неарабском наследии иранцы искали новые формы и способы выражения мысли, содержание этой мысли было, безусловно, исламским, неслучайно центральной темой произведений как ал-Худжвири, так и Шабистари является единобожие — *тавхид*. О важности идеи единобожия свидетельствует и сам ал-Худжвири в последней из вводных глав, где он говорит об отношении божественного единства к покровам мира.

Другим иранцем-теоретиком суфизма является Ансари Харави. Это — совершенно необычная, удивительная личность в истории суфийской мысли. Сегодня мы привыкли ко взаимной критике салафитов-ханбалитов и суфиев, принадлежащих преимущественно к другим религиозно-правовым школам ислама (например, ханафитской). Ансари Харави, будучи убежденным сторонником ханбалистского мазхаба (в этом качестве он в наибольшей степени проявил себя в трактате «Книга опровержения *каләма* и его приверженцев»), вошел в историю исламской мысли как один из классиков суфийской литературы.

Он является автором ряда поэтических произведений, опубликованных и переведенных на русский язык В. А. Жуковским. В поэтическом творчестве Ансари превалируют мотивы падения нравов современного ему исламского общества и деградации суфизма, селования по поводу старости (носят в целом оптимистичный окрас: старость — движение к смерти, смерть — новая весна жизни) [Жуковский 1895: 86–88], разлуки с Возлюбленным. Также содержатся образы мистического опьянения [Там же: 86–87] и иноконфессиональности [Там же: 87], что довольно неожиданно, учитывая его приверженность ханбализму.

¹¹ Об этом подробнее см.: [Бертельс 1988: 241–260; Бекзода 2017].

Тем не менее не стоит обманываться, это не свидетельствует о его приверженности винопитию и особой религиозной терпимости. Для него, в отличие от Ибн Сины, опьянение — исключительно суфийский термин, обозначающий особое состояние суфия, а христианский храм, синагога и др. являются лишь образами места, где собираются неверные. Он говорит, что даже в таком месте можно найти путь к раю, хотя сами христиане — лжецы, а иудеи — ненавистники [Жуковский 1895: 93]. Логику, которая стоит за этой позицией, подробно эксплицирует Шабистари в тех главах своей поэмы, где рассматриваются иноконфессиональные образы¹². Таким образом, поэтическое творчество Ансари является частью той традиции, которую излагает Шабистари в своей поэме «Цветник тайны».

Позиция Ансари в отношении Мансура Халладжа может считаться нормативной для «трезвого суфизма»: «То, что Мансур [Халладж] говорил, и я говорил, — он обнаружил, а я затаил» [Там же: 84]. Шабистари же, в отличие от Ансари, не подвергает Халладжа критике даже за разглашение сакральных тайн.

Как бы то ни было, объемы поэтического творчества Ансари довольно невелики, что, конечно, не делает его менее значимым. Существенно большую роль в истории суфийской мысли сыграли его прозаические произведения. Этот автор парадоксален во всем: ханбалит, но суфий, поэт, но значимый не своим поэтическим творчеством, автор трактатов, который не писал трактатов... В течение своей жизни он был скорее духовным наставником и полемистом, и только к концу жизни его последователи записали под диктовку наиболее значимые его сочинения¹³. К ним относятся:

1. «Книга ста областей» (*Kitāb-i ʿaṣd mайдān*),
2. «Книга привалов путников»,
3. «Книга объяснения стоянок»,
4. «Разряды суфиев».

Последнее сочинение, несмотря на свою несомненную значимость для суфийской мысли (неслучайно это произведение, имея своим предшественником *Ṭabaqāt* ас-Сулами, рассмотренный выше, само легло в основу *Нафаḥāt al-унс* Джами), представляет наименьший интерес для нашего исследования. Оно развивает жанр *ṭabaqāt*,

¹² Более подробно мы рассмотрим эту проблематику в главе «Вера-неверие».

¹³ Мы сознательно не рассматриваем ряд его произведений, не имеющих большой значимости для данного исследования, как, напр., полемическая работа «Книга опровержения калама и его приверженцев».

который выделился из раннего суфийского трактата, где биографии суфиев и их высказывания присутствовали наряду с теоретической частью. Поэма Шабистари «Цветник тайны» является представителем другой линии развития суфийского трактата — теоретической, и в этом отношении сочинения Ансари также пользуются заслуженной известностью. К ним относятся оставшиеся три трактата из упомянутых, причем эти сочинения уже свободны от части *табақāt*. Они во многом являются взглядом на одно и то же под разными углами зрения. Не удивительно, что они увидели свет в рамках одного критического издания [Ансари 1373]. Все три трактата посвящены суфийской терминологии (в этом смысле они все являются предшественниками поэм Шабистари). Такая схожесть произведений была отмечена исследователями, и, в итоге, мы имеем отдельное издание, где арабоязычные произведения переведены на дари и сопоставлены с арабским оригиналом [Ансари 1361].

«Книга объяснения стоянок» представляет собой разъяснение десяти стоянок, приведенных в «Книге привалов путников» — пожалуй, наиболее теоретически развитом и известном трактате Ансари. Это сочинение получило по меньшей мере два классических комментария — арабоязычное толкование, принадлежащее перу Абд ар-Раззака Кашани *Анйс ал-‘āрифйн* (Друг познавших), переведенное на персидский Сафи ад-Дином Мухаммадом Мухаккиком [Кашани 1377], и персидский комментарий *Таснйм ал-муқаррабйн* («Восхождение приближенных»), принадлежащий перу Шамс ад-Дина Мухаммада Табадкани Туси (ум. 1486)¹⁴. Последний обнаруживает существенное сходство с текстом Кашани и, возможно, является его переводом.

Текст *Манāзил* представляет собой композиционно усложненный вариант *Ќад майдāн*: оба произведения являются последовательным изложением основных понятий суфизма и привязаны к теории суфийского пути.

Ќад майдāн — «Сто стадий». Ансари в предисловии к трактату говорит о том, что путь к Истине, Единому Богу, «от знакомства к любви, от осведомленности к дерзновенности» насчитывает тысячу стоянок. Эта тысяча стоянок разделена на сто этапов-*майдāн*, которые можно перевести и как «стадии». Важной чертой, которая отличает этот трактат от всей предшествовавшей традиции (даже Худжвири —

¹⁴ Издание вышло под редакцией Сеййеда Мухаммада Табатабаи Бихбани [Табадкани 1382].

также автор персоязычного трактата — не сделал этого важного шага в развитии трактатной литературы) — континуальное выстраивание композиции трактата как единого произведения в соответствии с этапами пути.

Начинается трактат с главы, посвященной покаянию, а завершением являются главы о *фанā'* и *бақā'* (уничтожении и пребывании) — последних стоянках суфийского пути, достижение которых свидетельствует о том, что мистик вполне познал тайну единобожия. Стоянки приведены в соответствии с приближением мистика к цели его духовного путешествия. При этом автор здесь, видимо, абстрагируется от философской проблематики: мы не встретим во всем тексте трактата таких важных онтологических категорий, как бытие—небытие (*вуджūd*—*'адам/хастī—нїстī*) или необходимое—возможное (*вāджиб*—*мумкин*), утвержденность (*субūt*), и др.

Хотя слово *манāзил* — «стоянки» и вынесено в название этого трактата, он носит более теоретический характер, рассматривая не столько практику, сколько основную терминологию суфийского учения. Весьма показательно, что в *Манāзил* глава *тавхїд* занимает то место, которое в *Ќад майдāн* занято *бақā'* («пребыванием»). Отдельные понятия в трактатах повторяются, но на протяжении всего произведения просматривается стремление автора к более концептуальному анализу проблематики. Как и *Ќад майдāн*, *Манāзил* состоит из ста глав, но эти сто глав составляют десять частей трактата¹⁵, делящие главы на начала (*бидāйāt*), главы / врата (*абвāб*), взаимоотношения (*му'āмалāt*), нравы (*ахлāқ*), основы (*усūл*), лекарства (*ад-вийа*), состояния (*ахвāl*), избранничества (*вилāйат*), истины (*хақāиқ*), завершения (*нихāйāt*). Последняя представляет собой наибольший интерес для историка философии, так как там рассмотрена наиболее важная для философского анализа проблематика: божественное единство, бытие / нахождение и др.

Это произведение все еще содержит существенную практическую составляющую, но вместе с тем и рассматривает наиболее фундаментальные понятия философского дискурса. Можно наблюдать развитие мысли как в масштабе части произведения (от главы к главе), так и в произведении в целом — от части «начала» к части «завершения». В отличие от более ранних трактатов, здесь мы отчетливо наблюдаем

¹⁵ Тот же принцип Ансари закладывает в основу *Ќад майдāн*, только там сто глав-областей, по утверждению автора, имплицитно включают в себя тысячу стоянок.

движение от атомарной структуры раннего трактата к континуальной композиции, более характерной для иранской литературы как до-исламского периода, так и этапа зрелости суфийской литературной традиции.

Многое роднит Ансари и Шабистари. С точки зрения выстраивания композиции, их произведения содержат признаки континуальности¹⁶ (хотя, конечно, при необходимости мы можем рассматривать главы их произведений отдельно от целого). Они оба подвергают критике мутазилитов, кадаритов за нарушение принципов единобожия, хотя Шабистари делает это как ханафит и сторонник ашаризма, а Ансари — как ханбалит. Они оба, несмотря на приверженность различным религиозно-правовым школам, одинаково свободно пользуются суфийской поэтической образностью, привлекая как винную топику, так и иноконфессиональную, и вполне могут быть причислены к одной традиции.

Конечно, нельзя не отметить, что Ансари, в отличие от Шабистари, был более практиком, чем теоретиком: дошедшие до нас труды были продиктованы им своим ученикам незадолго до смерти, в то время как Шабистари всю жизнь писал трактаты, хотя только под конец жизни решился облечь свои знания в поэтическую форму. Неудивительно, что в произведении Шабистари делается акцент на концептуальности, а в трактатах Ансари — на практике духовного путешествия.

Дальнейшее развитие жанр суфийского философского трактата получил в творчестве другого выдающегося автора — Абу Хамида ал-Газали (1058–1111). О значении его творчества для исламской мысли можно судить по утверждению Тадж ад-Дина ас-Субки: «Если бы после Мухаммада, да пребудут на нем благословение и благодать Аллаха, мог быть еще пророк, то это, конечно, был бы ал-Газали»¹⁷. Он был настоящим исламским энциклопедистом, компетентным во всех областях исламского знания: от непосредственно священных тестов, до *фикха*, *калāма*, *фалсафы* и самого суфизма. Все эти знания нашли свое отражение на страницах наиболее значительных его произведений, в первую очередь, — *Ихйā' ‘ульм ад-дйн* «Возрождение религиозных наук». Органичное присутствие этих компонентов в системе взглядов ал-Газали, выраженных в строго выстроенных

¹⁶ Подробнее определения континуальности, дискретности и атомарности применительно к композиции произведения см. в примечаниях к гл. «Текст Корана и единобожие как основа исламской культуры».

¹⁷ Цит. по: [ал-Газали 2019].

произведениях, позволяет М. М. ал-Джанаби — одному из ведущих мировых специалистов по творчеству ал-Газали, — говорить о «суфийском теолого-философском синтезе» [ал-Джанаби 1991]¹⁸ как характеристике взглядов средневекового мыслителя, где суфизм является лишь частью, хотя и основной. Чтобы понять, каково соотношение *каләма*, *фалсафы* и суфизма во взглядах ал-Газали, стоит обратиться к его небольшому сочинению «Избавляющий от заблуждения», в котором он рассматривает свой жизненный путь как путь духовного совершенствования, где различные периоды жизни были связаны с изучением *каләма*, *фалсафы* и других направлений исламской мысли. Они были подробно изучены средневековым мыслителем, изложены в отдельных трактатах, но знакомство с суфизмом вывело его на новый уровень духовной жизни — мистический, который дал ал-Газали необходимую основу для построения своей системы взглядов. Абу Хамид ал-Газали в «Избавляющем...» говорит о четырех категориях ищущих Истину: *мутакаллимы*, *фалāсифа*, *бāтиниты* и суфии. Рассматривая каждое из направлений, он довольно беспристрастно отмечает их достоинства и недостатки, пока не доходит до суфизма, где говорит скорее об особенностях, чем о недостатках. И главным отличием суфизма от первых двух направлений является мистический характер этого учения. Ал-Газали, рассматривая суфизм в сравнении в первую очередь с *каләмом* и *фалсафой*, пишет: «Со всей очевидностью я понял, что они [суфии] — люди [мистических] состояний (*ахвāl*), а не рассуждений (*ақвāl*)» [ал-Газали 2010а: 595].

Вместе с тем важность дискурсивного знания ал-Газали не отрицает, и в первую очередь, именно в этом отношении обогащает свое учение элементами *каләма* и *фалсафы*. Однако эта составляющая не является доминирующей в его трудах. Напротив, его главное сочинение «Возрождение религиозных наук» — преимущественно суфийское дидактическое сочинение, подробное духовное пособие, охватывающее все значимые для мусульманина области жизни. Исследователю философии приходится реконструировать, извлекать его философские взгляды из этого сочинения, т. к. философские вопросы там напрямую не проблематизировались. Ал-Газали в этом сочинении решал совсем иные — практические задачи. Не ставил он себе и задачу подробного рассмотрения суфийской терминологии. В «*Ихйā'*...», конечно, рассматриваются стоянки суфийского пути

¹⁸ Также одноименное сочинение в четырех томах на арабском языке: [ал-Джанаби 1998].

(напр., покаяние, страх и надежда, бедность и отрешение от мирского и др.) преимущественно в четверти «О благом поведении, ведущем ко спасению», но он не выстраивает их по принципу пути, который должен завершаться стоянками *фанā* 'и *бакā*'; ал-Газали же эту четверть завершает книгами о размышлении и поминании смерти, не относящимися к стоянкам [ал-Газали 2011: 35]. Это сильно отличает данный трактат от трудов того же Ансари, который все суфийское учение рассмотрел с терминологической точки зрения и подал его через систему стоянок, коих у него можно насчитать до тысячи. Очевидно, такая структура, наряду с другими особенностями более ранних сочинений, была отвергнута ал-Газали как избыточная и не отвечающая задачам сочинения.

Принимая во внимание всю сложность, идейную многосоставность труда ал-Газали, его внимание к работам предшественников, нельзя не обратить внимание и на те особенности, которые отличают его творчество и бросаются в глаза даже при поверхностном изучении его наследия. Сам он об этом пишет так:

Данную книгу отличает от уже имеющихся пять вещей: во-первых, распутывание того, что они усложнили, и раскрытие того, что они изложили поверхностно; во-вторых, собирание воедино того, что они рассеяли, и упорядочение того, что они разделили; в-третьих, сокращение того, что они растянули, и уточнение того, что они твердо установили; в-четвертых, удаление того, что они просто повторили, и подтверждение того [нового], что они сочинили; в-пятых, прояснение непонятных вопросов, недоступных для понимания, никогда ранее не рассмотренных в книгах [Там же: 36–37].

В этом отрывке, конечно, речь идет обо всем комплексе исламской религиозной литературы, но, сравнивая его сочинения с рассмотренной суфийской трактатной традицией, мы не можем не обратить внимание на ряд отличий уже на уровне композиции, что позволяет нам выдвигать предположения о том, что, с точки зрения ал-Газали, было излишне растянутым, лишним или «рассеянным».

Первое, что обращает на себя внимание, — трактат начинается не с развернутого восхваления Всевышнего, которое на тот момент закрепилось как форма зачина литературного произведения *тавхīd*, а с краткой *басмалы*, что сближает его с более ранними произведениями. Кроме того, содержательная часть трактата начинается с книги знания, в отличие от ранних трактатов по суфизму, которые начинаются преимущественно с разъяснения понятия «суфизм». Как мы уже

отмечали выше, рассмотрение темы знания в начале произведения — скорее всего традиция, которую исламские философы так или иначе могли воспринять из античности, и здесь такая связь довольно легко прослеживается, учитывая степень знакомства ал-Газали с философской традицией, хотя не исключено и опосредованное влияние античности через сочинения *мутакаллимов*. Кроме того, он предельно сворачивает учение о стоянках, как мы уже отмечали выше, что сильно отличает его не только от Ансари, но и от других представителей суфийской трактатной традиции.

С точки зрения общей композиции, сочинение делится на четыре части, в каждой из которых — по десять книг, в каждой книге — разное количество глав. Важной чертой этой композиции является ее континуальность: четко прослеживается схема всего произведения как целого, рассмотрение проблематики ведется последовательно, каждая глава в этой схеме стоит на своем месте и не может быть изъята из общей композиции. Ал-Газали дает комплексное рассмотрение ислама, представая перед читателем то в виде корановеда и хадисоведа, когда приводит высказывания из авторитетных текстов по заявленной теме, то *фақйха*, когда рассматривает правовую составляющую вопроса, то философа, рассуждающего о сущности того, что является предметом рассмотрения, и, наконец, суфия, который указывает на духовно-практическую составляющую вопроса.

В этом смысле тема трактата даже для самого ал-Газали была шире того, что он сам считал суфизмом. Это — исламская религиозная наука в самом широком смысле слова, отсюда и отличия от более ранних суфийских трактатов, ведь различие в задачах порождает и различия в форме воплощения идей.

Тем не менее его сочинения входят в описанную выше традицию суфийского теоретического трактата, на которую он, несомненно, опирался, что отмечается и исследователями его творчества (напр., А. Д. Кныш, И. Р. Насыров [Там же: 17]), причем, навряд ли ал-Газали обошел своим вниманием хотя бы один трактат по суфизму из рассмотренных нами выше. Вместе с тем, с точки зрения композиции, он развивает ту линию построения трактата, которую мы видели в творчестве Абдаллаха Ансари (хотя тематически и не следует его сочинениям). Как и в трактатах Ансари, композиция сочинения ал-Газали континуальна, в отличие от ранних памятников с атомарной структурой, близких в этом смысле хадисной литературе.

Ал-Газали является также автором целого ряда персоязычных трактатов, наиболее важный из которых — «Эликсир счастья». Этот

довольно крупный трактат дает универсальную картину суфийской суннитской религиозности от вопросов мировоззрения, вероубеждения до обрядовой практики.

Следует отметить, что многие трактаты ал-Газали изобилуют самоцитированием, иными словами, его трактаты повторяют друг друга во многих местах. Это несколько не умаляет их значение, напротив, данная особенность позволяет с большой степенью уверенности давать ответ на вопрос об авторстве приписываемых ал-Газали произведений [Хисматулин 2017: 103–110]. Соответственно, и трактат «Эликсир счастья» во многом повторяет то, о чем ал-Газали говорит в «Возрождении религиозных наук». То же можно сказать и о сочинениях меньшего объема, таких как «Совет владыкам» [Там же: 118–154]. Для современного российского читателя это — скорее преимущество, чем недостаток, ввиду того, что *magnum opus* средневекового мыслителя переведен не полностью, зато имеются переводы его других сочинений, выполненные А. А. Хисматулиным и И. Р. Гибадулиным, которые позволяют составить достаточно объемную картину мировоззрения средневекового мыслителя.

Сочинения ал-Газали, как и трактаты многих других средневековых авторов, отличает то, что идея единобожия, выраженная в кораническом тексте полагается им в основу всех его построений. Это очень наглядно видно на материале упомянутого трактата «Совет владыкам».

Композиционное построение трактата инспирировано кораническим аятом «Разве ты не видел, как Аллах приводит притчей доброе слово — оно, как дерево доброе: корень его тверд, а ветви в небесах...» (Коран 14:24 / пер. И. Ю. Крачковского). Переводчик трактата А. А. Хисматулин поясняет, что под «добрым словом» в суфийской традиции обычно понимается шахада: «Нет бога, кроме Аллаха, Мухаммад — Посланник Аллаха» [Хисматулин 2017: 102].

Подобно тому, как мы выстроили настоящее исследование в форме цветка, ал-Газали выстраивает свой трактат, как дерево из приведенного аята. В основу композиции он полагает принцип зеркальности: десяти корням (*асл*) соответствует десять ветвей (*фар'*). Первые — убеждение сердца, вторые — деяния тела [Там же: 118]. При этом для ал-Газали понятия «основа» (зд. «корень») и «ветвь» связаны не теми отношениями, которые более характерны для процедуры соизмерения *кийās* и о которой мы писали во вводной части нашей работы. Они, хотя и носят названия *асл* и *фар'*, находятся для ал-Газали в отношении, более характерном для пары «скрытое-явное». Причем и это

отношение он выстраивает, отдавая абсолютный приоритет скрытому / внутреннему (*бāтин*):

Тебя сотворили, и сделали это из двух вещей. Одна — та внешняя оболочка, которую именуют телом и которую можно видеть внешним взором. Другая — внутренняя суть, которую называют *нафс* (араб. «душа»), *джāн* (перс. «душа») и *дил* (перс. «сердце») и которую можно познать внутренним видением, но невозможно увидеть внешним взором. Истина твоя — та внутренняя суть <...>. Внешний кусок плоти служит ему (сердцу. — *А. Л.*) средством передвижения и орудием <...>. Мистическое познание его (сердца. — *А. Л.*) истины и мистическое познание его качеств — ключ к мистическому познанию Всемогущего и Великого Бога¹⁹.

Как мы увидим в дальнейшем, в этом подходе у Шабистари оказывается больше общего с ал-Газали, чем с другими представителями поэтического суфизма, такими как, например, Санаи или Джами.

Перу ал-Газали принадлежат также полемические труды, в которых он критикует фалсафу, калам и исмаилизм. К таким сочинениям можно отнести в первую очередь «Непоследовательность философов» (*Taḥāfut al-falāsifa*), «Избавляющий от заблуждений» (*ал-Мунқиз мин ад-далāl*) и «Правильные весы» (*ал-Қустās ал-мустақīm*). Последние два трактата переведены на русский язык²⁰ и являются важными источниками по истории исламской мысли, поскольку, опровергая своих оппонентов, ал-Газали довольно подробно излагает их взгляды. Особым же достоинством «Правильных весов» является то, что в этом трактате ал-Газали предлагает специфическую методологию выстраивания теологических рассуждений, основание для которой он обнаруживает в Коране.

Завершая рассмотрение творчества ал-Газали, отметим, что, подобно большинству трактатов того времени (мы это отмечали выше применительно и к суфийским сочинениям, и к поэтологическим трактатам), *magnum opus* ал-Газали «Возрождение религиозных наук» был написан в связи с общим упадком знания, вызванным непростыми историческими условиями существования халифата [ал-Газали 2011: 12–13], о чем и сам автор пишет в начале своего труда, сравнивая современных ему духовных лидеров с ослами, которыми овладел шайтан, перечисляя и другие «зловещие» признаки упадка веры в современную ему эпоху [Там же: 32–35].

¹⁹ Цит. по: [ал-Газали 2007].

²⁰ См.: [ал-Газали 1960; 2009; 2019].

Сегодня можно констатировать, что задачи, поставленные ал-Газали, были не только им выполнены, но превзошли, думается, его ожидания. В труде «Возрождение религиозных наук» и в «Эликсире счастья» он не просто создал произведения, призванные остановить деградацию ислама на рубеже XI–XII вв.²¹, он создал тексты, связанные одновременно с несколькими областями знания и религиозно-философскими направлениями ислама (коранистика, хадисоведение, *фиqh*, *калām*, *фалсафа*, суфизм). Эти тексты оказали сильнейшее влияние на других классиков исламской мысли, принадлежащих к разным направлениям исламской философии: Сухраварди, Ибн Рушд, Ибн Туфайл, Ибн Араби [ал-Джанаби 2010: 8], а сегодня труды ал-Газали пользуются значительным авторитетом по всему миру, не в последнюю очередь в среде российских мусульман.

Общепризнанной вершиной суфийской философской мысли стало творчество Ибн Араби. Он является родоначальником философского суфизма, хотя, несмотря на признание его заслуг, отношение к нему даже в мире суфизма неоднозначное. Его сочинения настолько сложны и многозначны, что даже у его ближайших учеников не было консенсуса в понимании отдельных положений его учения. С течением времени ситуация принципиально не изменилась, и его учение по-прежнему вызывает споры среди исследователей исламской мысли. Тем не менее его сочинения стали классическими, и, пожалуй, нет ни одного образованного суфия, который бы не знал имени Ибн Араби, не был бы знаком с его основными сочинениями.

Многие исследователи, в частности, У. Читтик, М. Шодкевич, отмечают большую популярность работ Ибн Араби в среде иранских суфиев. Более того, иранские авторы в отдельных случаях выступили в качестве ретрансляторов учения Величайшего шейха в различные уголки арабского мира (напр., в Йемен) [Chodkiewicz].

Не стал исключением и Махмуд Шабистари, который на страницах своих произведений упоминает не так много персоналий, но Ибн Араби стал одним из тех, о ком он пишет на страницах поэмы *Са‘āдат-nāma*:

²¹ К сожалению, далеко не всеми он был услышан, о чем свидетельствует тот факт, что многие явления в исламе (напр., *тақлīд*), которые он критиковал в своем произведении, продолжают находиться в фокусе критики исламских авторов на протяжении веков, вплоть до Мухаммада Абдо. Аналогичные критические высказывания мы обнаруживаем и в XIV в. у Шабистари.

Я собирал множество удивительных речений,
Видел удивительных авторов.
Из «Футуḫāt» и «Фуṣṣ»²²
Ничего не упустил, ни большого, ни малого.
После всех этих стараний, усердий и стремлений
Мое сердце не успокоилось.
Я сказал: и все же от чего это беспокойство?
Раздался изнутри [меня] тайный голос,
Мол, это рассказ о сердце от влюбленного²³,
Больше не кружи без толку по закоулкам.
Так как речь шейха, оживляющая общину и религию²⁴,
Не успокоила мое сердце,
Всерьез, внимательно рассмотрел всю речь.
Однако осталось некоторое сомнение.
У учителя о тайне этого состояния я
Снова спросил, и он ответил:
Усилия Шейха (Ибн Араби. — А. Л.) были направлены на то,
Чтобы писать о том, что видел взор.
[Но] его калам отставал от [его] шагов.
По этой причине были нетвердыми²⁵ ноги его писания.
Не от него были эти смута (*фитна*) и сумятица (*кина*),
Это — уродливый негр в зеркале [Шабистари 1365: 167].

Здесь автор жалуется на то, что некоторые места в работах Ибн Араби вызывают у него недоумение. В уста учителя Шабистари вкладывает объяснение, заключающееся в том, что Ибн Араби был недостаточно искусным писателем, чтобы адекватно описать свои переживания, хотя его духовный опыт и не ставится автором под сомнение. Таким образом, те положения в учении Ибн Араби, которые могут вызывать недоумение у читателя, не говорят о стремлении Ибн Араби посеять смуту среди мусульман. Это искаженная форма тех истин, которые он познал, но не смог выразить так, чтобы они были адекватно поняты всеми читателями. Тем не менее, несмотря на то, что учения

²² Имеются в виду сочинения Ибн Араби «Мекканские откровения» (*ал-Футуḫāt ал-маккиййа*) и «Геммы мудрости» (*Фуṣṣ ал-хикām*).

²³ Влюбленный (*дил-джуй*) — досл. 'ищущий сердце'. В персидской поэзии является метафорой и влюбленного, и возлюбленного (<http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-801457675cc846448de43632404f5b9e-fa.html> — дата обращения: 26.10.2014).

²⁴ *Оживляющая религию* — указание на имя Ибн Араби: Мухий ад-Дин (оживляющий религию).

²⁵ *Были нетвердыми* — в ориг. *ларзйд*, букв. 'дрожали'.

Ибн Араби и Шабистари обнаруживают значительные различия, нельзя отрицать того, что средневековый поэт в той или иной степени опирался на труды Ибн Араби.

Ибн Араби является автором значительного количества трудов. Наиболее важными для нас являются «Геммы мудрости» и «Мекканские откровения».

«Мекканские откровения» — *magnum opus* Величайшего шейха. Они же — последнее сочинение, завершенное всего за два года до смерти автора, соответственно, можно считать, что в этом сочинении в наиболее полном виде изложено мировоззрение Ибн Араби. Тем не менее произведение это настолько сложное, что трудности с его пониманием возникали даже у учеников самого родоначальника философского суфизма. Выше мы привели цитату из Шабистари, который говорит о своих трудностях в понимании «Мекканских откровений», аналогичные высказывания встречаются и у Абд ар-Рахмана Джами, который был одним из комментаторов наследия Ибн Араби. Даже его ближайшие ученики — ал-Кунави и ат-Тилимсани — по-разному понимали учение Величайшего шейха, а дискуссии относительно трактовки его наследия разгорелись сразу после его смерти. Они обострились с появлением такой личности, как Ибн Таймиййа, который прошел через школу суфизма и стал его критиком, уделяя в своих полемических трудах большое внимание наследию Ибн Араби. Он же является автором термина «единство бытия» (*вахдат ал-вуджūd*) как характеристики философских взглядов Величайшего шейха.

К текстам Ибн Араби обращались такие известные исламские авторы, как Ахмад Сирхинди, Фахр ад-Дин Ираки, Мулла Садра и даже Рухолла Хомейни. Тем не менее ни комментаторы Ибн Араби, ни авторы, ощутившие на себе его влияние, не объясняют особенности композиции трактата.

Мишель Шодкевич, предпринявший попытку объяснения принципов построения композиции сочинения Величайшего шейха, отмечает отсутствие видимой связи между соседними главами произведения [Chodkiewicz]. Он же проводит аналогию с кораническим текстом, в котором также соседние суры не имеют тематической или сюжетной связи друг с другом [Ibid.]. Тем не менее сам Ибн Араби не считал коранические суры вовсе несвязанными, но полагал их связь тайной. Кроме того, он сам в «Мекканских откровениях» говорит о том, что все, о чем идет речь в трактате, происходит из Корана. Соответственно, Шодкевич вполне обоснованно предпринимает попытку найти объяснение композиции «Мекканских откровений» в кораническом тексте.

«Мекканские откровения» включают 560 глав. Первая часть этого произведения, состоящая из семидесяти трех глав, посвящена различным видам суфийского познания. В оставшихся пяти частях сочинения рассматриваются взаимоотношения (*му'амалāt*) с Богом, мистические состояния (*ахвāl*), стоянки (*манāзил*) на суфийском пути к Богу, ниспослание (*мунāзалāt*) откровения и ранги суфийской иерархии (*мақāmāt*). В этих частях Ибн Араби рассматривает проблемы метафизики и познания, ключевые вопросы *калāма*, права, этики и суфийской духовной практики [Ибн Араби 2013: 19].

В предисловии к первому тому перевода избранных сочинений Ибн Араби И. Р. Насыров отмечает отсутствие сюжетности в этом сочинении Величайшего шейха:

Довольно трудно уловить видимую логику в его переходах от одной тематики к другой, так как все проблемы Ибн Араби рассматривает не последовательно, одну за другой, а методом «кружения»: он постоянно возвращается к ним и освещает их новые стороны [Там же: 19–20].

Это является очередным примером атомарности композиции, когда носителем целостности сочинения является не континуальный сюжет или какая-то сквозная тема, а сама композиционная единица.

Тем не менее «Мекканские откровения» нельзя назвать вовсе бессистемным произведением. Вероятнее всего, его системность так же сложна, как и само творение Ибн Араби, и ожидает своего внимательного исследователя. В частности, Осман Яхъя, один из наиболее видных исследователей творчества Ибн Араби, автор многотомного научного издания «Мекканских откровений», указывает на то, что одна из наиболее важных частей трактата — «стоянки» (*манāзил*) — включает в себя 114 глав, по числу сур в Коране. Другой известный исследователь творчества Ибн Араби — Мишель Шодкевич — предпринял более подробное исследование этой части трактата и обнаружил более тесную связь между элементами композиции «Мекканских откровений» и кораническим текстом. Первое, что привлекает внимание исследователя, — невозможность соотнести данную у Ибн Араби систему стоянок с другими, имеющимися в традиции, например, у Ансари. Шодкевич предлагает понимать стоянки, приведенные в этой части трактата, не как этапы духовного пути, а как отсылки к различным кораническим сурам. В частности, стоянка вопрошания (*истиḫbār*) отсылает к группе коранических сур, начинающихся с просительного предложения, напр., сура 88. «Стоянка славословия»

делится на пять стоянок, и каждая из них отсылает к суре, начинающейся с формулы «Слава Богу...» (*ал-хамду ли-ллах*), это — суры 1, 2, 18, 34, 35. «Стоянка повеления» (*амр*) отсылает к сурам, начинающимся с глагола в повелительном наклонении, напр., «говори!» (*кул*). Мишель Шодкевич приводит более подробный список таких соответствий, доказывая, что каждая из 114 глав части «Стоянки» (*ал-манāзил*) соотносится с той или иной сурой Корана, передавая ее мистическое содержание [Chodkiewicz].

Этим далеко не ограничиваются возможности исследования композиции «Мекканских откровений». Шодкевич демонстрирует также связь между главами «откровений» и божественными именами. Он же обращает внимание на то, что общее количество глав трактата, по-арабски имеющего название *ал-Футухāt ал-маккīйа*, тождественно количеству слов в суре «Победа» (*ал-Фатх*), что, очевидно, неслучайно, ввиду того, что слово «*футухāt*» в названии трактата является множественной формой слова «*фатх*» из названия коранической суры [Ibid.]. Таким образом, исследование Шодкевича показывает, что текст «Мекканских откровений» не только содержательно, но и композиционно отсылает читателя к кораническому тексту как общей основе исламской мысли.

Несмотря на все сложности, частично это произведение переведено на русский язык А. Д. Кнышем [Ибн Араби 1995], И. Р. Насыровым [Ибн Араби 2013] и А. В. Смирновым [Ибн Араби 1998; 2014].

На русский язык переведены и другие сочинения меньшего объема, принадлежащие Ибн Араби, в частности, «Геммы мудрости» и «Книга составления окружностей» (небольшой, но чрезвычайно концептуально нагруженный трактат по исламской онтологии). Автором перевода первого трактата является А. В. Смирнов [Смирнов 1993], второй был переведен И. Р. Насыровым [Ибн Араби 2013: 49–93].

«Геммы мудрости» — особенное произведение. Оно существенно меньше по объему, чем «Мекканские откровения», несколько проще для восприятия (в силу последних двух обстоятельств оно довольно часто комментировалось суфийскими авторами и критиковалось их противниками). Его композиция кажется выстроенной на основании четких принципов: каждая глава одновременно содержит в себе название одного из понятий исламского мистицизма и отсылает к одному из персонажей мусульманской священной истории. Тем не менее, при более пристальном рассмотрении, общая системная выстроенность произведения оказывается под вопросом. В частности, беглого взгляда на оглавление достаточно для того, чтобы понять,

что персонажи, которым посвящены «Геммы», поставлены не в хронологическом порядке: хотя их список открывается Адамом и заканчивается Мухаммадом, Соломон следует после Иисуса, а Давид — после Соломона. Последовательность понятий, рассматриваемых в «Геммах», также не встраивается ни в одну систему, будь то система философских категорий или стоянки мистического пути. В классических комментариях и современных критических статьях, посвященных трактату, предпринимаются попытки проследить связь между понятиями мистицизма и персонажами мусульманской священной истории, упомянутыми в названии каждой геммы. В отношении отдельных гемм это оказывается совсем не сложным, как, например, в случае с «Геммой мудрости овладения в слове Лотовом», первые слова которой: «Овладение (*малк*) — это крепость (*шидда*), а владелец всегда *крепок*» [Ибн Араби 1993: 208] очевидно отсылают к кораническому аяту, где мы из уст Лота слышим: «О, если бы я обладал силой против вас или мог поддержать себя какой либо *крепкою* опорой» (Коран/ пер. Г.С. Саблуков, 11:82). В других, как, например, «Гемма мудрости лучезарной в слове Иосифа», нет отсылки ни к истории пророка Иосифа, ни к кораническим аятам, с нею связанным.

Сам Ибн Араби не приводит внятного объяснения принципов, на которых основывается композиция сочинения, просто говорит, что «засвидетельствовал вложенное в сию книгу, как то было указано мне посланником Божиим... следуя предначертанному, не преступил я границ, мне положенных» [Ибн Араби 1995: 56–58], объясняя, таким образом, всё божественным вдохновением.

Саййид Али Асгар Мир Бакифардар и Махбубе Хамтийан, приводя целый ряд различных примеров связи между соседними геммами, апеллируют и к астрономической символике (в случае с геммами 3 и 4, посвященными Ною и Идрису), и к общей тематической связанности содержания ряда соседних гемм, как, например, геммы Авраама, Исаака и Исмаила. При этом они полагают, что невозможно с уверенностью выделить единственный принцип, по которому выстроена последовательность гемм в трактате [Бакифардар, Хамтийан: 231].

Тем не менее очевидным кажется стремление Ибн Араби апеллировать в большинстве гемм к кораническому тексту, в композиции которого также не соблюдается хронологическая последовательность ниспослания сур и аятов. Ибн Араби же, очевидно, увязывает многие геммы как с кораническими цитатами, так и с историями пророков, данными в Коране. Это, с одной стороны, сближает данное сочинение с «Мекканскими откровениями», а с другой — демонстрирует

очередной пример общей связности исламской культуры с кораническим текстом, задающим ее центр.

Само отсутствие единого сюжета или стержневого принципа, связывающего между собой тематику всех глав трактата, у Ибн Араби оказывается совершенно естественным, учитывая отсутствие такого принципа и в кораническом тексте.

Вместе с тем можно говорить о стремлении Величайшего шейха показать, как откровение единобожия преломляется в различных пророчествах, которые, по утверждению самого Ибн Араби, являются «драгоценными перлами» каждой мудрости в его «Геммах...».

Если воспринимать геммы как связанные не столько друг с другом, сколько с единым источником знания — Истиной, их композицию можно увидеть как окружность, описанную вокруг центральной точки, — образ весьма распространенный как в античной, так и в исламской философии. Более того, он использовался и самим Ибн Араби в различных контекстах. В качестве примера можно привести цитату из Мекканских откровений:

Миропорядок в самом себе — как [центральная точка] относительно окружности и то, что между ними. Эта точка — Истинный, пустота вне окружности — несуществование (или скажи: тьма), а то, что между этой точкой и пустотой вне окружности, — возможное, как мы то нарисовали на полях. Мы взяли точку потому, что она — основа существования окружности круга: он появился благодаря точке. Так же и возможное появилось только благодаря Истинному. Если предположить, что из центральной Точки проведены линии к окружности круга, то они закончатся [каждая] в [некоторой] точке. И вся окружность таким же образом — из [центральной] Точки²⁶.

Ибн Араби видит миропорядок как окружность, описанную вокруг центральной точки, причем каждая из точек окружности является своеобразной проекцией центральной точки. Все множественные точки окружности связаны не столько друг с другом, сколько с источником своего бытия — центральной точкой. В этой связи (коль уж таково, с точки зрения Ибн Араби, отношение каждой вещи к Первоначалу) аналогичным можно предположить и отношение каждой из гемм к откровению единобожия. Общий принцип, связывающий геммы в единство, не обнаруживается в самом произведении, потому что его там нет. Однако это не значит, что его нет вовсе. Этим принципом может

²⁶ Цит. по: [Смирнов 2001: 383–384].

быть мистическое знание о божественном единстве, вокруг которого, подобно точкам окружности, выстроены все геммы, отражая его под разными углами зрения. Таким же образом мы попытались выстроить вторую часть настоящей работы — Ма'āнин.

Значительный интерес для нас представляет и другое сочинение Ибн Араби «Перенес ночью на стоянку ночного путешествия, или Книга о ми'рāджe» *Исрā' ulā al-мақām ал-асрā ав китāб ал-ми'рāдж*²⁷. Сочинение довольно невелико по объему и не столь известно, как первые два. Однако оно привлекает наше внимание в связи с тем, что имеет существенную литературную составляющую и тесно связано с традицией суфийского философско-дидактического эпоса, к которой принадлежат и поэмы Шабистари.

«Ночное путешествие...» написано образным, художественным языком, содержит значительное количество поэтических вставок, а также ритмизованной и рифмованной прозы — *садж*′, что сближает его художественную форму с текстом Корана²⁸ и апеллирует к теме духовного путешествия к Истине. Эти особенности позволили А. Атешу — автору статьи «Ибн Араби» из Энциклопедии ислама [Ateş 2001] — сравнить данное произведение с «Божественной комедией» Данте. Такое сравнение обращает на себя внимание в связи с тем, что оно часто звучит в адрес произведений, написанных в контексте иранской культуры, начиная с классического произведения пехлевийской литературы «Книга о праведном Виразе», где рассказывается о духовном путешествии зороастрийского жреца Виразы в потусторонний мир, для того чтобы узнать, каким должно быть правильное поклонение зороастрийцев и каковы последствия человеческой жизни на том свете. Сходство этого сочинения с произведением

²⁷ [Ибн Араби 1977]. Современное персоязычное толкование Али Бакари, выполнено на основании перевода Касима Ансари.

²⁸ Сам по себе *садж*′ активно использовался арабами еще в доисламскую эпоху и имел сакральное значение. Примером использования *садж*′а является и текст Корана. По мнению А. Б. Куделина, это обстоятельство стало одной из причин угасания *садж*′а в эпоху раннего ислама (с одной стороны, *садж*′ Корана воспринимался как сакральный, с другой — *садж*′ как таковой ассоциировался с языческим культом). Возродился *садж*′ только к IX в., преимущественно в эпистолярном жанре, а впоследствии получил распространение в жанре *мақām* и народных романах (подробнее см.: [Куделин 2003: 328]). *Садж*′ встречается также и в суфийской литературе. Одним из блестящих его образчиков является сочинение *Тазкирāt ал-авлийā*′ духовного учителя и вдохновителя Шабистари — Фарид ад-Дина Атгара [Счетчикова 2014: 99].

Данте способствовало тому, чтобы назвать издание его русскоязычного перевода «Пехлевийской божественной комедией».

Вновь этот сюжет проявляется уже в средневековой персидской суфийской поэзии — в сочинении Санаи «Путешествие рабов [божьих] обратно к истоку», где автор, ведомый Разумной душой, представшей ему в образе старца, путешествует по различным областям мироздания, больше напоминающего дантов Ад, где на каждом из уровней бытия рассматриваются свои пороки, предстающие в виде различных демонических сущностей, что также дает повод Е. Э. Бертельсу сравнить это произведение с «Божественной комедией» [Бертельс 1965: 323]. Хотя, конечно, существенно большее сходство у поэмы Санаи с «Книгой о праведном Виразе». В отличие от «Божественной комедии», Санаи и автор «Книги о праведном Виразе» в своих произведениях явно делают акцент на аде и соответствующих дидактических импликациях для читателя. Рай в обоих произведениях описывается существенно менее подробно, чем Ад, в отличие от поэмы Данте, где Аду, Чистилищу и Раю уделено примерно равное внимание.

Творчество Санаи оказало сильнейшее влияние на Фарида ад-Дина Аттара, — непререкаемого авторитета для Махмуда Шабистари, и мотив духовного путешествия, присутствующий не только в «Путешествии...», но и во многих других произведениях родоначальника суфийского дидактического эпоса, проявился во всей красе в классической поэме Аттара — «Язык птиц», хотя и без инфернологической составляющей, столь ярко присутствующей у Санаи.

Сочинение Ибн Араби, хотя и проявляет некоторое сходство с упомянутыми произведениями, выявляет и серьезные отличия. Показателен уже тот факт, что в самом названии, где заявлена тема духовного путешествия, Ибн Араби апеллирует к кораническому тексту (сура «Исра» «Перенес ночью») и событию *ми 'рāдж* — вознесения пророка Мухаммада, описанному в данной суре. То, что в основании произведения лежит совсем другая история, чем у Санаи, приводит к закономерным сюжетно-композиционным отличиям: у Ибн Араби совсем другой фокус внимания. Это — не перечисление грехов и посмертных воздаяний за них, а мистическое путешествие к Истине, Богу, подобное тому путешествию, которое однажды совершил пророк Мухаммад. Именно коранический сюжет, а не древняя иранская мифология наполняется здесь мистическим содержанием, а следовательно, с перечисленными произведениями трактат Ибн Араби роднит только идея духовного путешествия.

Этого, безусловно, недостаточно, чтобы всерьез говорить о родстве данного трактата с соответствующими персидскими сочинениями или с упомянутой «Божественной комедией».

Другим наглядным примером может служить еще одно небольшое сочинение Ибн Араби — «Трактат о единении возникшего при свидетельствовании воочию» (*Risālat al-ittiḥād al-kawniyy fī ḥaḍarāt al-ṣiḥāḍ al-‘aynīyy*). Как и «Книга о *ми‘rāḍже*», это — высокохудожественное, поэтичное произведение (также написанное ритмизованной прозой *садж* со значительными поэтическими вставками²⁹), важной частью которого является сюжет о *ми‘rāḍже* — духовном вознесении, описанном в Коране. Как и в предыдущем произведении, здесь игнорируется инфернология в стиле «Книги о праведном Виразе» или «Божественной комедии». Автор постепенно восходит от земного бытия по небесным сферам и узнает, кто не смог преодолеть каждую из ступеней восхождения. Это, конечно, не может быть напрямую отождествлено с дантовской или пехлевийской инфернологией, хотя и можно усмотреть некоторое сходство описания ада с рассуждениями о несовершенстве мира. Интерес автора привлекает исключительно горный мир, к которому совершается вознесение и где он присутствует при диалоге всеобщего древа с птицами (отметим, что произведение в целом выстроено в вопросо-ответной форме и еще до достижения Древа Человечности автор находится в диалоге с неким голосом, звучащим ни изнутри него, ни снаружи, который выступает здесь в роли проводника, и в этом он, безусловно, схож с «Виразом» и «Божественной комедией»³⁰). Анджела Джафай вписывает этот сюжет в традицию «вознесенческой литературы» (*ascent literature*), начало которой в исламской культуре было положено кораническим сюжетом о *ми‘rāḍже* пророка Мухаммада [Ibn ‘Arabi 2006: 6].

Этот сюжет обрел закономерное развитие в суфийской литературе, учитывая ту роль, которую в суфизме играет тема духовного пути

²⁹ Стоит отметить, что Ибн Араби питал склонность к поэзии: он является автором поэтического дивана, собрания арабской поэзии *Тарджумāн ал-ашваḳ*. Его главный труд «Мекканские откровения» начинается со значительного отрывка, написанного ритмизованной прозой *садж* и включающего поэтические строфы. Поэтические фрагменты более или менее часто встречаются на протяжении его наиболее значимых произведений — «Мекканские откровения» и «Геммы мудрости».

³⁰ Возможно, это стало причиной, по которой Анджела Джафай возводит художественное своеобразие текста к сюжетам, общим для Ибн Сины, Сухраварди и Аттара — то есть к иранской художественной традиции [Ibn ‘Arabi 2006: 16].

к Истине. История о *ми'рāдж*е оказывается здесь не только ярким образом, пригодным для описания мистического опыта восхождения к Истине, но и отсылкой к авторитетному тексту, столь важной для легитимизации мистического сочинения в исламской культуре. Одним из наиболее ранних и одновременно широко известных примеров такой рецепции и художественного переосмысления коранического сюжета о вознесении (*ми'рāдж*е) является история *ми'рāджа* Абу Язида ал-Бистами, которая приводится в рассмотренном выше сочинении ас-Сарраджа *Kitāb ал-лума'*. Здесь ал-Бистами в виде птицы воспаряет к древу единства, отсылающему нас к кораническому «Лотосу крайнего предела»³¹.

Аналогичным образом выстраивается и сюжет «Трактата о бытийном соединении». Автор возносится к пределам творения и там, в саду крайнего предела мироздания присутствует при общении с Древом Человечности (*аш-шаджара ал-инсāнийя*)³² четырех птиц: горлицы, орла, птицы Анка и ворона³³. Это обстоятельство ставит вопрос об отношении этого произведения к классической поэме его современника — Аттара Нишабури — «Язык птиц». Действительно, формальное сходство произведений не может не обратить на себя внимание, а близость трактата Ибн Араби к персидской художественной традиции отмечает и Анджела Джафай, связывая *Risālāt ал-иттихād* с сочинениями Ибн Сины, Сухраварди и Аттара [Ibn 'Arabi 2006: 16]. Хотя этот ряд, конечно, неполон: тема диалога птиц достаточно ярко проявилась уже в творчестве Санаи. Таким образом, это сочинение, как и *Kitāb ал-ми'рāдж*, ставит под сомнение представление о том, что иранская и арабская составляющие исламской культуры могут быть легко разделены и рассмотрены по отдельности как два в значительной степени независимых друг от друга элемента.

Иранская исламская мысль находилась под сильнейшим влиянием арабской культуры через священные тексты и исламские науки, стремясь к сохранению культурного своеобразия на уровне художественных образов. С другой стороны, участие иранцев в культурной жизни арабов было весьма велико (вспомним хотя бы поэтов Абу Нуваса, Фараздака, грамматиста Сибавайхи и др.), что не могло не оказать

³¹ [Ibn 'Arabi 2006: 16]. В качестве ранних примеров трактатов, посвященных *ми'рāджу* как духовному восхождению можно привести сочинение Ибн Сины «Книга о *ми'рāдж*е» (*Ми'рāдж-нāма*).

³² Символизирует совершенного человека.

³³ Подробно о содержании поэтических образов дерева, горлицы, орла, Анка и ворона см.: [Ibid.: 80–102].

влияние на формирование тогда еще молодой арабо-мусульманской культуры. В итоге мы сталкиваемся с ситуацией, когда возведение тех или иных художественных форм к иранским или арабским культурным корням оказывается непростой задачей, которая усложняется тем, что доисламская арабская культура может быть реконструирована лишь косвенно ввиду небольшого количества сохранившихся источников. Даже творчество Ибн Араби, чье само имя говорит об арабской этнической принадлежности, не может быть однозначно сведено к арабскому или иранскому культурному контексту: откуда в его творчестве сюжет о диалоге птиц с деревом? Он может быть возведен и к кораническому тексту, и к иранским народным историям, уходящим своими корнями в зороастрийское прошлое Ирана, где был весьма распространен образ птицы Симург, восседающей на мировом древе. Откуда у Аттара сюжет о путешествии птиц? Из иранских народных сказаний, зороастрийских сочинений или произведений его современника — Ибн Араби? Или это — синтез различных аспектов творчества его предшественника — родоначальника суфийского философско-дидактического эпоса Санаи, у которого есть поэма, посвященная духовному путешествию, и касыда, в которой многочисленные птицы возносят каждая свою хвалу Всевышнему? Однозначный ответ на этой вопросы невозможен, а рассмотренный материал имеет ценность не только с точки зрения того, что демонстрирует эту невозможность, но и потому, что выявляет единство ткани исламской культуры вне зависимости от того, на каком языке она говорит.

Как бы то ни было, влияние Ибн Араби на последующую суфийскую мысль очевидно. И это — не только Шабистари, который в поэме *Са'адат-нама* ссылается непосредственно на Ибн Араби. По легенде, Ибн Араби встречал юного Руми и предрек ему большое будущее. Но, даже если отбросить все легенды, Руми был непосредственно знаком с ближайшим учеником Ибн Араби — Садр ад-Дином Кунави [Ibn 'Arabi 2006: 6] и не мог не ощутить хотя бы опосредованного влияния Величайшего шейха. Вместе с тем неправильно было бы говорить о суфийской традиции после Ибн Араби как существующей в рамках учения, которое он сформулировал в своих произведениях. Его учение оказалось настолько сложным и в чем-то опережающим свое время, что по вопросу о его понимании не было единства не только среди последующих поколений суфиев — Руми, Шабистари и др., но даже и у его ближайших учеников: Кунави и Тилимсани.

За рамками нашего рассмотрения осталась целая традиция именно философских трактатов, написанных представителями школы

фалсафа. Все эти трактаты роднит стремление формально следовать тем образцам философской литературы, которые дала нам античность и прежде всего Стагирит. Описывать ее столь же подробно, как это мы сделали в отношении трактатов по суфизму и поэтике, — неоправданно раздувать и без того объемное исследование, но и не сказать ничего о ней нельзя. Хотя Шабистари и критикует *фалāсифа* за «косоглазие»³⁴ (бейт 102), неоднократно противопоставляет свое учение философии перипатетиков³⁵, композиционно его трактат выстроен в духе сочинений *фалāсифа*. Последние, опираясь прежде всего на опыт Аристотеля, начинали произведения с гносеологической тематики, проблематики разума, а оттуда переходили к более широкому кругу проблем. Эту же черту мы можем наблюдать и у Шабистари, который, как мы уже отмечали выше, не относил себя к представителям *фалсафы*, но, безусловно, был знаком с их трудами и, несомненно, ощутил их влияние. Кроме того, неоднозначной остается и фигура одного из наиболее ярких представителей *фалсафы* — Ибн Сины. Е. Э. Бертельс связывал его с исмаилитским учением (основываясь в том числе и на его приверженности античной философии, которая пользовалась большой популярностью среди иранских исмаилитов), Е. А. Фролова обращала внимание на возможные суфийские черты в его учении [Фролова. Ибн Сина], а его сочинение *Ми'рāдж-нāма* вполне могло лечь в основание трактата Ибн Араби «Книга о *ми'рāдже*», не говоря уже о его вкладе не только в формирование персидского философского языка, но и в разработку учения о модальностях бытия, с которым Шабистари был прекрасно знаком и комментировал его на страницах трактата «Верная Истина». Перевод соответствующих глав мы даем в приложении к настоящей работе.

³⁴ Косоглазие здесь, по сути, эффект двоения в глазах, когда вместо одного предмета видят два, что является его критикой учения Ибн Сины о необходимом и возможном.

³⁵ Об отношении Шабистари к *фалāсифа* подробно пишет Мухаммад Илхани в статье «Шейх Махмуд Шабистари и философская мысль» [Илхани 2008].

СУФИЙСКИЕ ПОЭМЫ *МАСНАВИ* НА *ФĀРСИ*

Описанная суфийская теоретическая традиция была далеко не единственной в суфийской литературе.

Трактаты, в значительной степени, — технический жанр, который фиксирует то, чего традиция достигла в своем развитии. Это в первую очередь духовный опыт видных представителей суфизма, передаваемый через учеников изустно или выраженный в литературных произведениях. В формировании суфийской литературы на наиболее раннем этапе основную роль играли суфийские проповеди и послания шейхов, носившие преимущественно дидактический характер [Бертельс 1965: 64].

Отдельно шло развитие лирики *ғазал*, неразрывно связанной с музыкальной составляющей и развивавшейся в контексте практик *зикр* ([Бого-]поминание) и *самā'* (слушание/радение). Но и этот жанр оказался не столь чуждым для Шабистари: поэтическая образность, активно развивавшаяся в суфийской лирике *ғазал*, получила подробное рассмотрение во второй части трактата, посвященной непосредственно основным суфийским образам эротической и иноконфессиональной тематики.

И проповеди, и послания были преимущественно прозаическими. Последние по форме были близки к жанру теоретического трактата. Основной тематикой ранних трактатов было рассмотрение различных стадий мистического пути. Они составлялись в значительной степени в форме цитирования высказываний выдающихся шейхов, что сближает их с хадисной литературой, неслучайна в этой связи и популярность антологий *табақāt* и *тазкирāt*, прочно вошедших в традицию суфийского теоретизирования¹. Проповеди же имели сильную дидактическую составляющую и изобиловали вставными притчами, что оказалось весьма удачной особенностью, так как сами проповеди ранних шейхов до нас не дошли, а сохраненные в народной памяти

¹ Более подробно эта тема была рассмотрена в предыдущей главе настоящего исследования.

и впоследствии записанные притчи, крылатые выражения — то немногое, что от этих притч осталось и было сохранено в хадисной манере, весьма распространенной в исламской культуре [Бертельс 1965: 67].

С бурным развитием поэзии на новоперсидском языке, возникла и потребность в появлении новой поэтической формы, которая была бы способна вместить в себя содержание длинной морализаторской проповеди или суфийского трактата. Жанр касыды был для этого непригоден ввиду наличия большого числа технических сложностей, которые пришлось бы преодолевать поэту, взявшемуся за написание объемного дидактического труда. В этом Е. Э. Бертельс видит причину того, что в раннем арабском суфизме отсутствовал сам жанр дидактической поэзии.

В Иране была найдена более простая поэтическая форма — *маснави́* — относительно объемное поэтическое произведение, составленное из парно рифмующихся строф-*байтов*. Такая форма не требовала сквозной рифмовки всего произведения, как это было в касыде или газели, и давала автору значительную степень свободы. Первой поэмой *маснави́* стала знаменитая эпопея Хакима Фирдоуси (940–1020) «Шахнаме». Суфийская мысль приняла эту форму на вооружение и жанр суфийской философско-дидактической поэмы расцветает в творчестве Абу ал-Маджда Мадждуда Ибн Адама Санаи (1081–1141). В его многочисленных поэмах (наиболее известные — *Ḥadīqat al-ḥaqā'ik* (Сад Истин) и *Сайр ал-'ибād илā ал-ма'ād* (Путешествие рабов [божьих] обратно к истоку)) очевидно стремление автора к выражению всего комплекса суфийского знания. С точки зрения формы, он активно пользовался всем доступным на то время поэтическим инструментарием: это были и притчи, заимствованные как элемент суфийской проповеди, и вопросо-ответная форма, уходящая корнями в доисламское прошлое Ирана: она утвердилась в персидской поэзии под влиянием все той же зороастрийской литературы. В арабской литературе произведения в вопросо-ответной форме появляются довольно поздно (одним из наиболее интересных представителей жанра является глава «Восьмая ночь» из сочинения Абу Хайяна ат-Тавхиди «Книга улады и развлечения», названная в русскоязычном переводе «Диалог логика с грамматиком» [ат-Тавхиди 2012: 547–572]), в то время как в пехлевийской литературе это была едва ли не самая распространенная форма произведения. К числу таких текстов можно отнести «Суждения духа разума», «Повесть о Йойште Фрияне», «Книгу о праведном Виразе» и др. В новоперсидской литературе интерес к этой форме сохранился и породил блестящие

произведения суфийской поэзии, такие как «Путешествие рабов [божьих] обратно к истоку» Санаи, обнаруживающее определенное сходство с «Книгой о праведном Виразе», «Суждениями Духа Разума», с одной стороны, и «Языком птиц» Фарид ад-Дина Аттара — с другой. Последний написал свое произведение в значительной степени в подражание упомянутой поэме Санаи, и, соответственно, оно сохраняет формальное сходство с упомянутыми зороастрийскими памятниками. Также к числу таких произведений можно причислить и поэму Аттара «Книга о соловье» (*Булбул-нāма*), частично переведенную Е. Э. Бертельсом [Бертельс 1965: 76–79]. Активно пользовался вопросо-ответной формой и Ибн Араби, что ставит вопрос о влиянии на его творчество иранской культуры. Естественной частью этой традиции оказывается и Шабистари как автор поэмы в вопросо-ответной форме, который относился к Аттару как к духовному и творческому авторитету.

Не менее важным средством создания поэтического трактата стала уже упомянутая поэтическая форма *маснавӣ*, которая позволила Санаи в том числе и создать объемное произведение со сквозным сюжетом, что, в целом, является нетипичным для арабо-исламской культуры.

При этом необходимо отметить, что Санаи не был первым, кто обличил религиозную поэзию в форму *маснавӣ*. Наиболее ранними произведениями такого рода являются сочинения Насира Хосрова (1004–1088) — исмаилитского поэта, который внес значительный вклад в историю персидско-таджикской культуры, оказавшись у истоков персидской философской литературы. Он стал одним из первых авторов, начавших активно переводить арабскую философскую терминологию на персидский язык, первым, кто подчинил религиозной тематике такие поэтические жанры, как *қасӣда* и *маснавӣ*. И, хотя он не принадлежал к суфизму, можно констатировать значительное влияние его творчества на всю литературно-философскую традицию средневекового Ирана. Насир Хосров является автором двух поэм-*маснавӣ* религиозно-философского содержания: «Книга озарения» *Равшанӣ-нāма* и «Книга о счастье» *Са'āдат-нāма*. Если первая несомненно принадлежит перу великого исмаилитского поэта, то относительно авторства второй в научной среде на настоящий момент нет консенсуса. Значительный вес имеет версия, высказанная еще Маликом аш-Шу'ара Бахаром о том, что автором этой поэмы является малоизвестный поэт Насир Хосров Исфагани [Хансбергер 2005: 36].

Факт того, что в творчестве Шабистари также присутствует поэма с названием *Са'āдат-нāма*, следует считать чистым совпадением, учитывая то, насколько резкой критике в *Са'āдат-нāма* Махмуда Шабисатри подвергается творчество Насира Хосрова (этого вопроса мы более подробно коснемся в главе, посвященной жизни и творчеству Шабистари). При этом нельзя и отрицать влияние Насира Хосрова на средневековую исламскую мысль в целом. Можно даже предположить, что именно он стал одним из связующих звеньев между культурой доисламского и исламского Ирана, обратившись к населению Памира с исмаилитской проповедью единобожия на понятном им языке. Вполне возможно, что вопросо-ответная форма поэмы *Равшанай-нāма* была заимствована им из пехлевийских сочинений, где она, как мы отмечали выше, была весьма распространена.

Кроме того, поэтическая форма таких произведений, как «Книга об озарении» и «Цветник тайны», вряд ли могла возникнуть в арабском культурном субстрате, для которого была характерна формульность стиля и атомарность композиции. Проявление этих тенденций можно увидеть, в первую очередь, в коранических аятах, и хадисах.

В дальнейшем атомарная структура основных текстов ислама оказала существенное влияние на последующую исламскую литературу. Возникновение же объемных произведений со сквозным сюжетом можно считать влиянием неарабского культурного окружения (прежде всего Ирана, поскольку античность не оказала существенного влияния на исламскую литературу, в отличие от философии, где влияние античности очевидно).

Предлагаемое разграничение арабского и иранского как атомарного и континуального не жестко: литература формируется естественно, она не подчиняется строгим принципам для удобства теоретика, изучающего ее. Поэтому, конечно, мы отдаем себе отчет в том, что не вся персидская литература была сплошь сюжетной. Конечно, встречались в ней и произведения без сквозного сюжета (например, Авеста, которая состоит из отдельных гимнов, хотя, авестийские гимны представляют собой все-таки более естественное единство, чем многие коранические суры). С другой стороны, в тексте Корана также встречается и сюжетное повествование, которое впоследствии получает развитие в арабо-мусульманской литературе. Интересным вопросом является и участие иранцев в процессе развития сюжетных произведений арабской литературы.

Как бы то ни было, вопрос о разделении фактического наследия исламской культуры на арабский и иранский или индоевропейский

сегменты на основании критерия сюжетности довольно спорный и не может решаться однозначно. Тем не менее мы все-таки возьмем на себя смелость предположить наличие в литературе принципов атомарности и континуальности² как тенденций, имеющих в своем основании тексты, с одной стороны, исламской мысли, а с другой — иранской или античной культуры. Кроме того, необходимо отметить, что атомарность как принцип организации текста не говорит об отсутствии в тексте единства. Единство такого текста концентрируется в каждом атоме текста. По сути, каждый атом (будь то аят (с некоторыми оговорками) или хадис) оказывается единым законченным текстом (ведь именно в таком виде они и ниспосылались). Их дальнейшая организация может быть свободной (то есть ничто не мешает поменять их местами; в настоящей работе по такому принципу построена вторая часть книги — *Ма'āнин*), в отличие от континуальной организации текста, заданной сквозным сюжетом, когда все произведение является единством, не приемлющим перестановки составляющих его частей.

В этой связи показательно, что первая поэма такого типа — «Шахнаме» Фирдоуси — была посвящена именно доисламской героической истории Ирана.

Поэма Санаи «Путешествие рабов [божьих] обратно к истоку», в отличие от его наиболее известного произведения — «Сад Истин», также объединена сквозным сюжетом, в данном случае — путешествие человеческого духа через сферы физического и духовного мира [Бертельс 1965: 74], и в некоторой степени эта поэма повторяет сюжет пехлевийского сочинения «Книга о праведном Виразе», посвященного духовному путешествию зороастрийского жреца Виразы в загробный мир³.

Проводником героя в поэме Санаи является «Разумная душа», которая отвечает на вопросы, задаваемые ей по мере следования

² Определения ароматности и континуальности применительно к композиции литературного текста — см. прим. к гл. 1.

³ Стоит отметить, что пехлевийская литература сама могла развиваться под влиянием античности. Неслучайно автор «Книги о праведном Виразе» в начале произведения указывает на то, что завоевание Ирана Александром Македонским привело к падению собственной культуры, появлению чуждых и ложных идей. Действительно, задолго до появления этого пехлевийского сочинения уже существовала бессмертная «Одиссея» Гомера, где встречается сюжет о путешествии по загробному миру, хотя, в отличие от «Книги о праведном Виразе», он и не является ключевым в произведении.

к цели, что сближает это произведение с другим пехлевийским текстом — «Суждения Духа Разума»: оно также построено в вопросо-ответной форме, Дух Разума в тексте сочинения отвечает на 62 вопроса мудреца. Поэма же Санаи, в свою очередь, вдохновила уже другого классика суфийского философско-дидактического эпоса — Аттара — на создание знаменитой поэмы «Язык птиц». Кроме того, Санаи является предшественником Аттара и в использовании птичьей образности. Широко известна так называемая «птичья касыда» Санаи, где каждой птице приписывается свое поминание Бога (*зикр*) [Рейснер 2006: 308–310]. Нельзя не отметить и общее сходство поэмы с сочинением Ибн Араби «Трактат о единении возникшего...», рассмотренным в главе, посвященной суфийской трактатной традиции.

Все эти примеры демонстрируют высокую степень взаимосвязанности произведений, составляющих классическую культуру Ирана, в ткань которой органично вплетаются нити в том числе и из его доисламского прошлого. При этом не следует забывать, что эти «нити» участвуют в создании художественной формы произведения, в то время как его основной темой и содержанием является общемусульманское стремление к единобожию (*тавхīд*), ведь именно к истоку бытия, «месту возврата» стремится человеческий дух у Санаи. Его путешествие завершается в области *тавхīда*, где он встречается с пророком Мухаммадом.

Упомянутая выше поэма «Сад Истин» представляет еще больший интерес для философского исламоведения. В отличие от «Путешествия...», это — в значительной степени теоретический трактат-энциклопедия суфийской мудрости с атомарной композицией. Неслучайно еще Е. Э. Бертельс, ссылаясь на Дж. Стефенсона, отмечает отсутствие единой последовательности глав в большинстве рукописных версий поэмы, изначально не имевшей определенного плана [Бертельс 1965: 74].

Ее содержательность значительно превышает ее эстетическую ценность. Особый интерес представляет первая часть, целиком посвященная единобожию и комплексу вопросов, с ним связанных. Данная поэма представляет линию литературы, развившуюся из жанра философского трактата, и является наиболее ранним представителем суфийского философско-дидактического эпоса, образчиком которого стала поэма Шабистари «Цветник тайны». От произведения Шабистари ее отличает большее внимание к художественной составляющей: если Шабистари для иллюстрации основных положений использует аллегории, которые по форме не сильно отличаются от основного текста, то Санаи широко

использует вставные притчи. Эта художественная форма пользовалась большой популярностью в суфийской среде с самого возникновения суфизма и составляла важную часть суфийской проповеди.

Поэмы Шабистари и Санаи (в большей степени «Сад Истин») обладают значительным сходством не только с точки зрения формы, но и по кругу затронутых вопросов, что открывает простор для их сравнительного изучения при исследовании генезиса суфийского дидактического эпоса. Между тем произведение Шабистари существенно уступает творению Санаи в объеме и художественной выразительности: «Цветник тайны» сжато излагает основные идеи суфийского учения, стремясь не столько к художественному, сколько к доступному, точному и краткому изложению материала. Санаи же не ограничивает себя требованиями краткости и активно пользуется вставными притчами.

Наряду с рассмотренными Санаи является автором так называемых малых поэм, которые практически не получили освещения в отечественной востоковедной литературе. Они представляют большой интерес для изучения средневековой суфийской теоретической мысли, хотя авторство Санаи в отношении большинства из них ставится под сомнение. Наиболее интересными для нас являются «Книга о любви» (*‘Ишк-нāма*), «Санаи-град» (*Санā’u-ābād*) и «Путь достижения Истины» (*Тарйк ат-таḥкйк*), хотя авторство Санаи в отношении этих трактатов и ставится под сомнение отдельными исследователями.

Трактат о любви, приписываемый Санаи, является классическим сочинением жанра трактата о любви, наряду с аналогичными сочинениями Братьев чистоты и Ибн Сины. Он представляет собой парафраз сочинения Ахмада ал-Газали «Наития о любви» и полностью совпадает с основной частью трактата «Клады тайн и загадки благородных», приписываемого Изз ад-Дину Махмуду Кашани [Дроздов 1999: 117–118]. Однако трактат написан настолько в духе Санаи, что долгое время его авторство не подвергалось сомнению. Здесь любовь рассматривается как основополагающий принцип суфийской философии. Само суфийское учение подается через призму учения о мистической любви. Любовь как эмоция мало интересует автора: его задача иная — продемонстрировать читателю суфийское учение со всеми его философско-мистическими идеями как учение любви, и это становится очевидно с первых строк поэмы:

Извечность (*кидам*) есть гнездо птицы любви.
Ее сила (*кувва*) — иногда бытие, иногда — небытие.
В начале получила бытие иного,
До конца протянула ту же извечность [Санаи 1379].

Через призму любви рассматривается все суфийское учение. Таким образом, автор приходит к рассмотрению последних стоянок суфийского пути — *фанā'* и *бақā'*, описание которых завершает текст трактата.

Поэма «Санай-абад» лишена специфической окраски *'Ишк-нāма*, и оказывается ближе, с одной стороны, к суфийской трактатной традиции Калабази, Худжвири, Ансари, а с другой — написана явно под влиянием восточного перипатетизма Ибн Сины, как минимум в отношении терминологии модальностей бытия.

Сочинение дает поэтический словарь основных суфийских терминов. Начинается оно (за вычетом вводной части) с рассмотрения атрибутов разума, далее — души, а оттуда автор переходит к суфийской терминологии, причем проблематика божественных атрибутов, очевидно, привлекает его наиболее пристальное внимание. Подробно рассмотрены стоянки суфийского пути, хотя изложение их не столь системно, как в трактатах, например, Ансари. Последовательность глав зачастую продиктована созвучностью их названий, а не тематической связанностью, например, подряд идут главы «О мысли» (*фй ал-фикр*), «О поминании» (*фй аз-зикр*), «О страсти» (*фй аш-шавк*), «О вкушении» (*фй аз-завк*), а заканчивается сочинение главой «Об умозрении», что и вовсе нетипично для трактатной композиции.

Вместе с тем это сочинение, несомненно, входит в рассмотренную трактатную традицию и как поэтический трактат является предшественником поэмы Шабистари.

Еще больший интерес представляет третье из рассматриваемых сочинений — «Путь достижения Истины» (*Тарйк ат-таҳқйк*), который предлагает новый ракурс рассмотрения суфийской теории. Поэма выстроена как комментарий к наиболее популярным в суфийской среде айатам Корана и хадисам, что во многом отсылает нас к ранним теоретическим трактатам, где огромное внимание уделялось цитатам из основных текстов ислама. Зачастую сами эти трактаты оказывались собранием авторитетных высказываний с краткими комментариями автора. Здесь тексты айатов и хадисов положены в названия глав поэмы, а в тексте дается их суфийское толкование. Любопытной особенностью композиции оказывается расположение пяти глав, посвященных не толкованию авторитетных высказываний, а восхвалению пророка Мухаммада и четырех праведных халифов, которые, вопреки ожиданиям, даны не в самом начале поэмы (как это мы видим, например, в поэме Шабистари *Са'ādam*).

nāma), а начиная с пятой главы, причем восхваление Мухаммада отделено от восхваления халифов главами, посвященными высказываниям «Мы послали тебя только как милость для миров» (Коран 21:107 / пер. И. Ю. Крачковского) и «Свет есть первое, что создал Всевышний Аллах». Вместе с тем здесь можно увидеть развитие темы восхваления Мухаммада и халифов, которую мы уже встречали в произведениях жанра *табақāt*, принадлежащих перу ас-Сулами и Абу Нуайма.

Кроме того, как и другие произведения Санаи, *Тарӣк ат-тахкӣк* представляет собой попытку комплексного рассмотрения суфийского учения. Однако в разных сочинениях Санаи это рассмотрение дается под разными углами зрения, что демонстрирует нам его как сложного автора, способного по-разному взглянуть на одни и те же вещи — рассмотреть суфийское учение и в форме восхожденческой литературы («Путешествие...»), вставая в один ряд с Аттаром («Язык птиц») и Ибн Араби («Трактат о бытийном соединении»), и в форме теоретического трактата («Сад истин») оказываясь в одном ряду с Калабази, Ансари, ал-Газали и Шабистари и, подобно Шабистари, он оказывается автором, чье творчество также очень трудно заключить в какие-то узкие рамки.

Уже упомянутый выше Фарид ад-Дин Аттар⁴ продолжил традицию суфийского философско-дидактического эпоса в своих поэмах. Он, несомненно, был знаком с творчеством Санаи и был продолжателем той традиции, что родилась под пером Мадждуда Санаи. Как справедливо отмечает Е. Э. Бертельс, «Язык птиц» Аттара имеет, в основном, ту же композицию, что и «Путешествие рабов [божьих]...» Санаи. Однако Аттар создает более сложное и художественно совершенное

⁴ Аттар является автором значительного поэтического наследия: стихотворный *диван*, состоящий в основном из газелей (касыды составляют седьмую часть дивана); сборник *рубā'ī* под названием «*Мухтār-nāma*», поэтический роман «*Хосров-nāma*», повествующий о судьбе двух влюбленных: дочери царя Ахваза по имени Гуль и Гурмуз, незаконнорожденного сына императора Рума (позднее главный герой был переименован в Хосрова); философско-дидактические поэмы: «Книга тайн» (*Асрār-nāma*), «Язык птиц» (*Мантӣк ат-тайр*), «Книга печали» (*Муṣībāt-nāma*), «Божественная книга» (*Илāхӣ-nāma*). Единственным его прозаическим сочинением является антология «Поминания святых» *Тазкирāt ал-авлийā'*, опирающаяся на всю суфийскую агиографическую традицию, рассмотренную нами в главе, посвященной суфийским теоретическим трактатам [Федорова 2014: 107–150].

произведение, наполнив поэму вставными притчами-*хикāйāt*ами⁵. Вставные притчи встречаются, конечно, и в произведениях Санаи, но их роль там существенно более скромная, чем в поэме Аттара, где они оказываются едва и не самой важной частью произведения. Однако исследователи видят в числе непосредственных предшественников Аттара также Ибн Сину (ум. 1037 г.) и Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111 г.).

Ибн Сина является автором арабоязычного сочинения «Трактат о птицах», который был переведен Шихаб ад-Дином Сухраварди на персидский. Абу Хамиду ал-Газали также приписывается другой «Трактат о птицах», переведенный на персидский его братом Ахмадом ал-Газали [Федорова 2013: 228]. И, хотя авторство ал-Газали последнего трактата под сомнением [ал-Джанаби 2010: 214], несомненным кажется знакомство Фарид ад-Дина Аттара с этим текстом: Ю. Е. Федорова утверждает, что Аттар позаимствовал у ал-Газали сюжет и общую композицию поэмы, хотя и значительно обогатил повествование, добавив ряд важных эпизодов [Федорова 2013: 228].

Поэма «Язык птиц», будучи очевидным шедевром, в том числе и для Шабистари, который считал Аттара величайшим из поэтов, одновременно включена в несколько традиций суфийской литературы. С одной стороны, это — поэтическая дидактика *маснавī*, и здесь он следует за Санаи, предлагая синтез двух типов *маснавī*: выразителем одного является «Сад Истин», а другого — «Путешествие рабов [божьих]...». Аттар следует «Саду...» в плане насыщенности повествования вставными притчами, а из «*Сайр ал-‘ибād*...», вероятно, происходит сюжет духовного странствия. Одновременно в этом плане поэма Аттара может быть соотнесена с «восхожденческой» литературой. Ее представляют в том числе рассмотренные выше трактаты Ибн Араби. Они связаны с кораническим текстом не только за счет сюжета о *ми‘рāдж*е, но и благодаря использованию ритмизованной и рифмованной прозы *садж*‘, играющей важную роль в стилистике Корана.

К этой же традиции примыкает и «Путешествие рабов...», составленное как поэма о духовном путешествии. Однако в ней явно прослеживаются следы иранской доисламской литературы: «Суждения Духа Разума», «Книга о праведном Виразе» и др. Если Кораническая история о *ми‘рāдж*е не предполагает путешествия по «кругам ада», то в поэме Санаи (в большей степени) и в трактате Ибн ал-Араби

⁵ Нет нужды подробно рассматривать здесь сюжет поэмы, это уже сделано в статьях: [Федорова 2012: 83–93; 2014: 107–150].

(в меньшей) эта идея косвенно присутствует в виде постепенного движения от греховного и испорченного мира к совершенству Истины. Мир в сочинении Ибн Араби имеет признаки ада, через который автор в сопровождении проводника восходит к раю.

Схема духовного восхождения воспроизводится и в поэме Аттара, где птицы, преодолевая преграды, ловушки и духовные испытания, летят к Истине. Здесь, как и в большинстве *ми'рāдж-нāма*, отсутствует прямая инфернология, что ставит под вопрос столь популярные в иранистике аналогии, проводимые между такого рода памятниками и пехлевийским сочинением «Книга о праведном Виразе», а также «Божественной комедией» Данте. Одним из доводов в пользу того, что Аттар апеллирует именно к теме *ми'рāджа*, а не к доисламским сюжетам о загробном странствии, указывает и то обстоятельство, что, восхваляя пророка Мухаммада, он делает основной акцент именно на истории о *ми'рāдже*, задавая таким образом общую тематику произведения. Однако имплицитную инфернологию в этой поэме Аттара можно усмотреть в описаниях семи долин, чем-то схожих с кругами Ада. Птицам следует их преодолеть, чтобы встретиться с Симургом-Истиной, да и сами птицы в начале поэмы предстают как души, связанные тем или иным духовным несовершенством, которое мешает им отправиться в путь ради встречи с Симургом, символизирующим Единого Бога, а их предводитель (Удод), выполняет роль проводника, ведущего их к цели, подобно Харуну в «Одиссее», Срошу и Адуру в «Книге о праведном Виразе», голосу, ведущему героя трактата Ибн Араби к Древу Человечности, Разумной душе из «Путешествия рабов [божьих] обратно к истоку» Санаи и др.

С поэмами Санаи и Шабистари «Язык птиц» Аттара роднит также использование восхваления пророка Мухаммада и праведных халифов как значимого композиционного элемента сочинения, который наряду с другими особенностями встраивает их в одну литературную традицию и позволяет с большой степенью уверенности утверждать их принадлежность к суннизму.

Общее сходство с поэмой «Язык птиц» обнаруживается и в другой поэме Аттара — *Илāхӣ-нāма* («Книга о божественном»), где в роли проводника к Истине выступает некий халиф, а его сыновья, как птицы из *Мантиқ ат-тайр*, говорят ему о своих желаниях и узнают от него об их тщетности.

Сама поэма имеет четкую структуру, которую задает непосредственно обрамляющая история о халифе и его шестерых сыновьях.

Каждый из сыновей уникален и может восприниматься как персонификация некторой духовной сущности или абстрактного понятия: первый — животной души, второй — шайтана, третий — разума, четвертый — знания, пятый — нищеты, шестой — единения (*тавхїд*) [Лахути 2011: 204]. Первый мечтает о прекрасной царевне из мира духов, второй хочет обучиться искусству волшебства, третий желает получить чашу Джамшида, четвертый хочет обладать живой водой, пятый — перстнем царя Соломона, шестой стремится обучиться искусству алхимии [Там же: 202]. Халиф вступает в дискуссию со своими сыновьями, объясняя им тщетность их желаний. Для подтверждения своих слов он приводит весьма изящные притчи, которые также выстроены Аттаром по строгому плану, и каждая последующая притча тематически связана с предыдущей, что является свидетельством континуальности композиции произведения.

Кроме того, и само число сыновей — шесть — может быть неслучайным. Л. Г. Лахути, ссылаясь на Фритца Мейера, приводит версию о том, что это может быть реминисценцией из зороастрийской культуры, отсылая к шести Амешаспента — божествам, приближенным к Ахура Мазде [Там же: 206]. Они все являются в некотором смысле сыновьями Ахура Мазды и, как и сыновья халифа из поэмы Аттара, представляют собой персонификации абстрактных понятий. При этом следует помнить, что реминисценции из зороастрийской мысли вовсе не свидетельствуют о приверженности Аттара зороастризму. Он как мусульманин излагает свое видение единобожия, используя иноконфессиональные элементы исключительно в художественных целях. В этом он близок к Сухраварди, который, вероятно, больше, чем любой другой мусульманский философ обращался к зороастрийскому прошлому иранской культуры, но при этом сам зороастризм как религиозное учение подвергал жесткой критике.

С поэмой Шабистари это произведение роднит не только вопросо-ответная форма, которая, как мы уже успели показать, была весьма распространена в суфийской литературе, причем, не только персидской, но и в арабской. В поэме Шабистари обнаруживается целый ряд параллельных мест с различными произведениями Аттара. Сам Шабистари говорит об этом так:

55. Я вовсе не стыжусь стихотворства,
Ибо в сто веков не появится такой, как Аттар⁶.

⁶ Классик суфийской поэзии Фарид ад-Дин Аттар (540/1145–46 – 618/1221), автор поэмы «Язык птиц» (573/1177).

56. Если бы в этой манере (то есть в стихотворной манере. — А. Л.)
[изъяснили] сто миров тайн,
То было бы лишь одним ароматом из лавки [ароматов] Аттара⁷.
57. Однако это [все написано] по [собственному] опыту⁸,
Не украдкой [подслушано], как дивом у ангела⁹.

Однако многочисленные отсылки к текстам Аттара вряд ли можно объяснить простым совпадением, это были уже общие места в суфийской литературе и кочевали от одного автора к другому, как, например, представление, например, о детях как об искушении, мешающем духовному возрастанию, которое встречается уже в кораническом тексте: «Знайте, что ваши имущества, ваши дети — только искушение, что только у Бога великая награда» (Коран 8:28 / пер. Г. С. Саблукова). Он же в той или иной интерпретации обнаруживается и у Ибн Араби: «Величайшие из искушений — женщины, богатство, дети ивлиятельность» [Ибн Араби 2014: 378], и у Санаи, и у Аттарав *Илӓхӣ-нӓма*, и у Шабистари:

Не будь вожделения,
Не было бы близости между мужем и женой,
Прервался бы род человеческий,
Не стало бы во всей вселенной порядка¹⁰.
(*Илӓхӣ-нӓма*)

940. Низким оставь этот коварный мир,
Никому кроме псов нельзя давать мертвечину¹¹.

⁷ *ʿAttār* — букв. ‘парфюмер, аптекарь’; литературное имя (*тахаллус*). Указывается на профессию поэта, который был потомственным аптекарем и держал лавку на базаре в Нишапуре.

⁸ Возможны три перевода слова *иттифӓк*: совпадение, согласие, обстоятельство. Лахиджи, а вслед за ним и Дизфулийан, комментируя этот бейт, говорит о личном опыте Шабистари как подтверждении его слов. Таким образом, мы переводим слово *иттифӓк* как «опыт», подразумевая обстоятельства жизни поэта. Это же значение было выбрано Уинфилдом в переводе поэмы на английский язык. Оно же приводится в *шархе* Шаха Даи [Даи 1377: 123].

⁹ [Подслушивать] украдкой (*истирӓк [ас-самʿ]*). Досл. ‘своровано’. Аллюзия на Коран: «А если кто украдкой подслушает, то следует за ним яркий светоч» (Коран, 15:19 / пер. И. Ю. Крачковского). Здесь Шабистари указывает на то, что он следует поэтической традиции, которую представлял Аттар, и хочет защититься от обвинений в плагиате.

¹⁰ Цит. по: [Лахути 2006: 20].

¹¹ Мир сопоставлен с мертвячиной, так как он не имеет своего бытия и умирает в каждый момент времени.

941. Что есть [семейное] родство?!¹² Взыскуй достойного!¹³
 Повернись лицом к Истине и оставь родство!
942. Каждый, кто погрузился в океан небытия, —
 Его наличием [того] времени¹⁴ стало «и нет родства»¹⁵.
943. Каждое родство, произошедшее от вожделения,
 Не принесет ничего, кроме надменности и высокомерия.
944. Не будь вожделения меж [людьми],
 Все родственные [связи] стали бы выдумкой¹⁶.
945. Поскольку вожделение стало действовать между [людьми],
 Одна стала матерью, а другой — отцом¹⁷.
- («Цветник тайны»)

Примеры отсылок к творчеству Аттара в произведениях Шабистари можно множить сколь угодно долго. Возьмем другую поэму Аттара — «Книгу тайн». Шабистари практически цитирует отрывки из этого произведения:

¹² Ср.: Матф., 12:47–48: «И некто сказал Ему: вот Мать Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобою. Он же сказал в ответ говорившему: кто Мать Моя? и кто братья Мои?». Обращение к новозаветным текстам здесь вполне оправдано, т. к. данный отрывок представляет собой часть главы из поэмы «Цветник тайны», посвященной христианству.

¹³ *Достойное* — Сарватийан объясняет как «достойные люди / святые божьи».

¹⁴ *Наличность [того] времени* — «наличность» объясняется в словаре Дих-худа как «то, что дается в данный момент», в более узком смысле — наличные деньги. Таким образом, в данном бейте говорится, что в момент богообщения человек не может предъявить никакие социальные связи, способные быть его протекцией.

¹⁵ *И нет родства* — аллюзия на Коран: «И когда подуют в трубу, то не будет в тот день родства среди них, и не будут они расспрашивать друг друга» (Коран, 23:101 / пер. И. Ю. Крачковского). В данном отрывке из Корана говорится о Суде Всевышнего, на котором не будет учитываться происхождение человека. Состояние *фанā* (уничтоженности) в суфизме воспринималось как «умирание при жизни» и приравнивалось к состоянию Судного дня. Суфий, по утверждению Шабистари, должен понимать, что его происхождение не имеет значения перед лицом Бога.

¹⁶ *Выдумкой* — досл. «сказкой».

¹⁷ Бейты 944–945 отсылают нас к приведенной цитате из второго вопроса «Книги о божественном» Фарид ад-Дина Аттара, где речь идет о похоти. Мораль этой части из поэмы Аттара заключается в том, что нельзя ограничиваться в своих устремлениях плотской страстью, нужно стремиться к вершинам мистической любви.

Вынь из ушей хлопковую вату своих [ложных] представлений
Войди, склонившись в волнении¹⁸, в винный погреб¹⁹.

(Аттар. «Книга тайн». Глава 11, притча 5)

440. Вынь из ушей хлопковую вату своих [ложных] представлений²⁰,
Услышь призыв Единого Всевластного!²¹

(Шабистари. «Цветник тайны»)

Аналогичные контексты у Аттара встречаются и в поэтическом диване. В большинстве случаев (как у Аттара, так и у Шабистари) этот сюжет связывается с *тахаллу́сом* Халладжа, который переводится как «трепальщик хлопка», и на этом основании соотносится с ватой. Наряду с Аттаром, чье влияние на Шабистари бесспорно, Дизфулийан,

¹⁸ *Склонившись в волнении* (*хамм дар джӯи*) — игра на полисемии и омофонии. Склонившийся, искривленный (*хамм*) имеет также значения ‘выметенный’, ‘вычищенный’, ‘пустой’, ‘молчащий’ (см.: [Диххуда. Сл. ст. «خم»]). Весь бейт может быть прочитан со всеми этими смыслами в контексте отказа от своего «я» как вычищения души. Более частотным в персидской поэзии является соотнесение слова *хамм* с локоном, характеризующего его как извилистый, искривленный. В суфийской поэзии искривленность локона служит метафорой изменчивости, искривленности покровов множественного мира. Таким образом, в данном случае речь будет идти не просто о поклоне при входе в винный погреб с низким потолком, а о характеристике человека, причастного множественному миру и таким образом несущего на себе печать искривленности. Взмолванный (*джӯи*) является метафорой к *джӯи* — ‘кипящий’. Кипящий традиционно противопоставляется сырому (*хāи*). Эта пара терминов также довольно частотна в суфийской поэзии и противопоставляет не познавшего Истину познавшему ее. Первый оказывается сырым, а второй — кипящим. Употребление в одной строке *джӯи* и *хамм* неслучайно, и, хотя слово *хамм* — не то же, что и *хам*, их созвучность позволяет обогатить смыслом вторую строку бейта.

¹⁹ *Винный погреб* — досл. ‘дом винных кувшинов’.

²⁰ Зд. аллюзия на Коран: «Есть ли у них уши, чтобы слышать ими?» (Коран 7:194 / пер. Г. С. Саблукова). В образах этого и предыдущего бейтов использованы разные значения слова *панба* — «хлопок» и «[хлопковая] вата». В бейте 439 собственное «я» человека уподоблено хлопку, который предстоит «растрепать», а здесь разного рода неверные представления уподоблены вате, которую следует извлечь из ушей для того, чтобы услышать призыв Единого Бога.

²¹ Эпитет «Единый Всевластный» неоднократно встречается в Коране, например: «Скажи: кто Господь небес и земли? Скажи: Бог. Скажи: избереете ли вы в покровители себе, oprичь Его, таких, которые и в отношении себя самих не могут распорядиться ни полезным, ни вредным? Скажи: слепой равняется ли зрячему? Тьма равняется ли свету? Предполагаемые ими соучастники Богу сотворили ли что, как сотворил Он? Им неведомо такое творение. Скажи: творец всех вещей есть Бог, — Он единый, всевластный» (Коран 13:17 / пер. Г. С. Саблукова).

в предисловии к своему критическому изданию «Цветника тайны» предполагает также и хорошее знакомство Шабистари с работами Руми, прежде всего — с «Поэмой о [скрытом] смысле» [Шабистари 1389: 22], о которой подробнее речь пойдет ниже.

Сходство между сочинениями Шабистари и Аттара было подмечено и иранскими исследователями, в частности, Самад Муваххид в предисловии к собранию сочинений Шабистари отмечает эту особенность и для наглядности приводит сопоставление шести бейтов из разных мест поэм Шабистари («Цветник тайны») и Аттара «Книга тайн» (*Asrār-nāma*), которые различаются лишь в нескольких словах и являются, по сути, цитированием [Шабистари 1365: 11]. Кроме того, современные иранские исследователи — Хосейн Заринкуб и Казим Дизфулийан — приводят историю о мошке и дереве из второй главы четвертой части *Sa'ādāt-nāma*, которая была явно заимствована из *Muṣībāt-nāma* Аттара [Шабистари 1389: 22–23]. Также Дизфулийан обнаруживает цитирование нескольких бейтов из *Asrār-nāma* Аттара в *Mir'āt al-muḥaqqiqīn* Шабистари [Там же: 23]. В той же работе Дизфулийана приводится целый ряд бейтов, которые свидетельствуют о заимствованиях из Аттара в самой поэме «Цветник тайны», в частности, яркий образ — *Aḥad* (Единый) проявляется в букве «мим» имени Ахмад (бейт 19) — был заимствован из поэмы Аттара *Ilāhi-nāma* [Там же].

Наряду с прямым цитированием Аттара можно констатировать общность подхода двух авторов к формированию композиции произведения, которая была введена в суфийский философско-дидактический эпос уже Санаи. Поэма «Книга тайн» начинается с традиционного зачина-*тавхūd*, причем, если во многих произведениях *тавхūd* — тип композиционного элемента, то здесь *тавхūd* выносится в название первой главы. Далее следуют восхваления Мухаммада и праведных халифов, повторяя, таким образом, структуру вводных глав «Пути достижения Истины» Санаи, «Языка птиц» Аттара и «Книги о счастье» Шабистари. Однако от сочинения Шабистари это произведение отличает большая эмоциональность подачи материала. Если «Цветник тайны» — теоретическое сочинение в стихах, то «Книга тайн» (*Asrār-nāma*) — мистико-дидактическое произведение, изобилующее риторическими фигурами, эмоциональными призывами и экстатическими восклицаниями. Эта черта характерна для всех поэтических сочинений Аттара, что само по себе более естественно, чем использовать поэтическую форму для теоретического сочинения.

Большим сходством с *Асрāр-нāма* обладает другая поэма Аттара — «Книга о несчастье» (*Муṣībāt-nāma*). Она имеет классическую композицию вводных глав, где первая глава — *тавхīд*, за ней следует восхваление пророка Мухаммада и праведных халифов, включая ‘Али. Такой была и структура вводных глав в «Языке птиц». Вслед за восхвалением четвертого праведного халифа ‘Али шла глава о порицании фанатизма (*та‘аṣṣуб*), в целом примирительная по отношению к шиизму — позиция довольно распространенная среди персидских суфиев уже с XI в. [Бертельс 1965: 391]. Однако указания на шиизм в данной главе косвенны, а само по себе восхваление ‘Али и утверждение его достоинства наряду с другими праведными халифами несколько не противоречит суннизму. В поэме *Муṣībāt-nāma* мы также обнаруживаем и главы восхваления Мухаммада, праведных халифов и главу порицания фанатизма. Однако между главой о фанатизме и восхвалением халифов даны две главы восхваления Хасана и Хусайна. Это дает основания полагать, что, порицая религиозный фанатизм, Аттар имеет в виду прежде всего противостояние суннитов и шиитов, а сам предлагает свое учение о единстве как общую мировоззренческую позицию, которая могла бы объединить две самые большие группы мусульман.

Поэма Шабистари «Цветник тайны», в отличие от данного сочинения Аттара, не дает нам прямых оснований для заключений о его отношении к шиизму, что само по себе свидетельствует по меньшей мере о терпимости ее автора по отношению к представителям этого направления ислама (достаточно вспомнить то, какой критике Шабистари подвергал представителей других направлений исламской мысли — *фалāсифа*, *фақйх*ов, *мутакаллим*ов). Однако в поэме «Книга о счастье» он подвергает резкой критике Насира Хосрова, называя его в том числе рафидитом (оскорбительное прозвище, которым сунниты именуют шиитов). Это достаточно красноречиво свидетельствует об отношении Шабистари к исмаилизму, но не позволяет утверждать, что его отношение к двенадцатиричному шиизму было аналогичным.

Другой интересной особенностью *Муṣībāt-nāma* является наличие предельно краткого словаря суфийской терминологии во вступительной части поэмы, названный «Об атрибутах» (*фӣ ас-ṣифāt*), где в поэтической форме даны дефиниции к основным суфийским терминам. Словарик составлен в вопросо-ответной форме, причем вопрос занимает половину первого полустишия бейта и представляет собой предельно краткое вопрошание, например, «что есть нишета»,

оставшиеся полтора полустишия дают ответ на поставленный вопрос. Таким образом, каждая дефиниция умещается в один бейт. И здесь мы снова не можем не вспомнить «Цветник тайны» Шабистари не только в связи с вопросо-ответной формой текста, но и как аналогичный, но более развернутый словарь суфийской терминологии.

Сюжетная схема основной части повествования довольно проста: некий путник (образ автора) отправляется в одну из областей бытия, узнает там нечто и, вернувшись, обсуждает это со своим старцем (*nīr*).

Особый интерес представляет собой стиль повествования. Он напоминает стиль яшт — зороастрийских гимнов (взять хотя бы Ардвисур-яшт, Михр-яшт и Ард-яшт) [Литература 1984: 13–40] настолько, что его, с точки зрения манеры изложения, можно назвать «суфийскими яштами», хотя этот стиль также может быть возведен и к иранскому придворному этикету, сложившемуся как раз в зороастрийскую эпоху Ирана, видимо, не без влияния сакральных текстов.

Обращение начинается с пространного восхваления, в котором подробно и последовательно перечисляются основные характеристики *vis-a-vis* путника, после чего следует просьба, которая в итоге удовлетворяется, а путник возвращается к своему старцу (*nīr*) и получает от него соответствующие разъяснения, чтобы дальше перейти на новую стадию. Текст глав поэмы имеет признаки гимна, и типологическое сопоставление этой поэмы с античной и авестийской гимническими традициями может дать возможность по-новому взглянуть на суфийский философско-дидактический эпос.

Примечательно, что путник проходит не только через светлые области духовного мира, полные совершенства, но и через Ад, встречается с Шайтаном, но при смене декорации стиль повествования не меняется. Обращаясь к Шайтану, он перечисляет его особенности, причем делает это без явного порицания, а с соответствующим *мадху* возвеличиванием: говорит о его достоинстве высшего из ангелов, о падении, о превосходстве в неверии и т. д.: в общем, примерно то же, что бы говорил современник Аттара, представ перед жестоким правителем. Шайтан предстает великим даже в своем падении. Путник же просит его о том, чтобы его отпустили, и получает искомое. Аналогичным образом он проходит по всем ступеням бытия, коих оказывается 37. Приведем их список в соответствии с тем, с чем встречается путник:

- | | |
|----------------------------|----------------------------------|
| 1. Джабраил | 20. Растения |
| 2. Исафил | 21. Дикie звери |
| 3. Микаил | 22. Птицы |
| 4. Азраил | 23. Страждущие животные |
| 5. Престол (‘ <i>арш</i>) | 24. Шайтан |
| 6. Трон (<i>курси</i>) | 25. Джинн |
| 7. Скрижаль | 26. Человек |
| 8. Калам | 27. Нух |
| 9. Рай | 28. Халиль (Ибрахим) |
| 10. Ад | 29. Муса |
| 11. Солнце | 30. Давуд |
| 12. Луна | 31. Рухалла (‘Иса) |
| 13. Огонь | 32. Мухаммад |
| 14. Воздух | 33. Чувство (<i>хисс</i>) |
| 15. Вода | 34. Воображение (<i>хайāl</i>) |
| 16. Земля | 35. Разум (‘ <i>ақл</i>) |
| 17. Гора | 36. Сердце (<i>дйл</i>) |
| 18. Море | 37. Дух (<i>рӯҳ</i>) |
| 19. Минералы | |

После всего он достигает Истины. Таким образом, мы видим, что в данном произведении модель духовного пути не совпадает даже с тем, что был изложен в «Языке птиц». Это свидетельствует об отсутствии жесткой системы стоянок не только в суфизме вообще, но и у отдельно взятого автора, который моделирует этот путь в соответствии с конкретными задачами, которые решаются в данном произведении, а не с некоей четкой вероучительной структурой, которая предпосылается произведению.

Изложенный в *Муṣībāt-nāma* путь необычен и в том смысле, что он не вполне линейен. Духовные передвижения путника подобны челночному бегу от своего старца к некоей стоянке и обратно. Однако некоторая линейность в отношениях между этими стоянками сохраняется: последующая стоянка открывается путнику после прохождения предыдущей. Таким образом, мы вынуждены констатировать, что предложенная Аттаром в этом произведении структура суфийского пути существенно отличается от всех, с которыми мы имели дело не только непосредственно в его творчестве, не только в персидском суфийском философско-дидактическом эпосе, но и всей суфийской трактатной традиции, которую мы рассмотрели в отдельном параграфе.

Однако если представить описанное «челночное» движение путника по стоянкам как движение от центра (старец) к точкам описанной

вокруг него окружности (ступени бытия), то можно провести аналогию с «Геммами мудрости» Ибн Араби, в отношении композиции которых мы выдвинули аналогичное предположение в главе, посвященной суфийским трактатам. Геммы не связаны непосредственно друг с другом, каждая гемма, вероятнее всего, соотнесена не с соседней, а с откровением единобожия, которое отражается в зеркалах различных пророчеств.

Традицию суфийского *маснавӣ* продолжает Джалал ад-Дин Руми (1207–1237) (известный также как *Мавлānā Мавлавӣ*) — автор общепризнанного шедевра и вершины суфийской поэзии в жанре *маснавӣ* — «Поэмы о смысле» (*Маснавӣ-йи ма'навӣ*), известной в традиции Мавлавийа как «*Хусām-нāма*», в связи с посвящением ее ученику и секретарю Руми — Хусаму Челеби, записавшему поэму со слов Мавланы [Руми 2007: 12].

Статус этой поэмы в исламской мысли Ирана был настолько высок, что Абд ар-Рахман Джами назвал ее «персидским Кораном», что довольно необычно для поэтического произведения, учитывая то, насколько много внимания уделялось ранними коранистами разведению Корана и поэзии.

Это обстоятельство подчеркивает не только ее важность, но и близость к основным источникам исламской мысли. Та композиционная атомарность, которая отличает Коран и сунну от христианских священных текстов и которая оказала сильнейшее влияние на суфийскую литературу, особенно на ранние работы, проявилась в творчестве Руми в большей степени, чем даже у его непосредственного предшественника — Фарид ад-Дина Аттара. Последний, при всей насыщенности его поэм вставными притчами, аллегориями, рассказами, все-таки стремился к континуальности подачи материала, давая сквозной сюжет. Сквозного сюжета оказались лишены всего несколько поэм, в том числе и *Асрāр-нāма*.

Руми, как и Шабистари, был почитателем таланта Фарид ад-Дина Аттара: по преданию, он написал свою знаменитую «Поэму о смысле» в ответ на просьбу учеников растолковать им сложные мысли Аттара [Лахути 2008: 38]. Широко известна легенда, в соответствии с которой Аттар распознал в молодом Руми будущего поэта и подарил ему рукопись своей поэмы *Асрāр-нāма* — «Книга тайн», с которой тот впредь не расставался. Неслучайно «Поэма о смысле» обнаруживает наибольшее формальное сходство именно с этим произведением.

«*Маснавӣ-йи ма'навӣ*» («Духовная поэма» или «Поэма о смысле») Джалал ад-Дина Руми содержит множество явных и косвенных

отсылку к Аттару. Например: «Все, что я сказал о твоих заблуждениях, о дорогой, выслушай-ка еще раз и от Аттара!». Вслед за этим бейтом пересказывается история о султани Махмуде и индийском мальчике из «*Мусйбат-нāма*» Аттара [Лахути 2011: 188].

Вместе с тем Саййид Кахреман Сафави связывает композицию «*Маснавӣ...*» с «Книгой о божественном» Аттара, соотнося тематику каждого тома «Поэмы о смысле» с одним из шести братьев в «*Илāхӣ-нāма*», символизирующих душу (*нафс*), Иблиса, разум (‘*ақл*), знание (‘*илм*), нищету (*фақр*) и единобожие (*тавхӯд*)²². Последовательное обращение халифа к этим братьям композиционно организует текст поэмы. Гипотеза Сафави весьма интересна и привлекательна ввиду того, что она устанавливает связь между ключевыми сочинениями традиции. Тем не менее это — лишь гипотеза, требующая серьезного подтверждения, которого на настоящий момент мы не обнаружили, поскольку тетради поэмы Руми содержат истории и поучения различной тематики, так что невозможно свести, скажем, первый том целиком к проблематике *нафса*, второй — к Иблису и т. д. Хотя сами поиски соответствий в сочинениях Руми и Аттара совсем неслучайны ввиду их близости как носителей одной традиции и весьма схожих мировоззрений.

Таким образом, «Поэма о смысле», с одной стороны, напрямую апеллирует к Корану и сунне (что естественно для исламской литературы), с другой — к традиции суфийского философско-дидактического эпоса, в лице Аттара и Санаи, на которых Руми многократно ссылается в своих произведениях, например, в «Поэме о смысле»: «Аттар был духом, а Санаи — двумя его очами, // Мы же пришли следом за Санаи и Аттаром»²³, или в «Диване Шамса»: «Как город Лота, я — в руинах, как очи Лота — я растерян // Ищу причину переспросить, но нет ни силы, ни отваги. // Влюбленным если был Аттар, был

²² См.: [Safavi 2005: 36]. В данной работе заинтересованный читатель может также познакомиться со специфической методологией прочтения суфийских текстов, предложенной Саййидом Кахреманом Сафави. Он делает акцент на анализе композиции сочинения Руми как общего, анализируя не композиционные части поэмы одну за другой, но идет от общего к частному — от структуры самой поэмы к структуре книг, рассказов и т. д. В самой структуре *Маснавӣ-йи ма‘навӣ* он предлагает видеть особый смысл, намеренно заложенный в сочинение Руми. Тем не менее эта теория вызывает ряд вопросов. В частности, почему этот авторский замысел не обратил на себя внимание современников Руми, ни один из которых не комментировал композицию поэмы как содержащую особые смыслы, намеренно заложенные в нее автором.

²³ Цит по: [Бертельс 1965: 80].

Санаи шахом и непревзойденным, // Ни тот я, и ни другой: потеряя с головы до ног!» [Диван Шамса. Газель 61]²⁴.

Действительно, Руми виртуозно пользуется поэтической формой *маснавӣ*. Прямо или косвенно он ссылается на наиболее значимых представителей жанра, но, с точки зрения композиции, занимает промежуточное место между атомарным текстом, восходящим, к основным текстам ислама, и произведением со сквозным сюжетом.

В *Маснавӣ-йи ма'навӣ* нет сквозного сюжета, который бы объединял все тетради. Руми ведет повествование небольшими блоками, внутри которых имеется общая тема, связывающая воедино истории, рассказанные автором. Иногда к одной и той же истории он может возвращаться в разных местах поэмы. Внутри тематического блока текст организуется по традиционной схеме для суфийского дидактического эпоса и частично — трактатной традиции: тезис, подтверждение (айат, хадис), перевод / комментарий последнего, иллюстративный пример, вывод [Руми 2007: 12]. Это — общая схема, которая, конечно, довольно сильно варьировалась в суфийских сочинениях, но ее составные элементы в той или иной последовательности широко распространены. В той же поэме Шабистари «Цветник тайны» мы имеем упрощенную схему: развернутый тезис / сентенция, иллюстративный пример / правило.

В целом, «Поэма о смысле» — собрание историй, подобное собранию хадисов, хотя не столь тщательно отобранных и лишенных *иснāда*. Источники этих историй разнообразны: это и непосредственно Коран, сунна, и басни, народные анекдоты, иногда весьма непристойного содержания²⁵, и высказывания выдающихся суфиев, в том

²⁴ Также ряд примеров того, как Руми ссылается на творчество Атгара, приводится в статье [Лахути 2011: 188–189].

²⁵ Например, «Повествование о служанке, которая удовлетворяла страсть с ослом хозяйки, обучив его, подобно козлу или медведю, удовлетворять страсть на людской манер; и она прикрепляла к половому члену осла тыкву, чтобы он не проникал далее, чем надобно. Госпожа прознала об этом, но тонкости с тыквой не видела. Под каким-то предлогом отправила [служанку] подальше и, совокупившись с ослом без тыквы, погибла в бесчестии. Служанка поздно вернулась и стала причитать: “О госпожа, о свет моих очей, увидела ты половой член, а тыквы не увидела, увидела пенис, а то, другое, не увидела!”. Все ущербное проклято, то есть всякое ущербное зрение и понимание проклято, и напротив, ущербные внешние телом — помылованы, а не прокляты. Прочти [айат]: “Нет греха на следом” — Он отрицает и грех, и проклятие, и упрек, и гнев» [Руми 2011: 96–101]. В этой истории поражает не только степень ее непристойности, но и то, что даже такая история оказывается для Руми поводом для разговора о познании Бога, что демонстрирует и его собственную предельную сосредоточенность на Боге.

числе Санаи и Аттара, по отношению к которым Руми выступает в качестве толкователя: одна из глав его первой тетради посвящена толкованию слов Аттара: «Ты — обладатель [низшей] души, о беспечный, средь праха кровь пей, тогда как обладатель сердца, если и выпьет яда, тот станет медом» [Руми 2007: 122–123], а другая — Санаи: «Все, что от Пути удерживает тебя, будь то неверия слово или веры, все, что от Приятеля удаляет тебя, будь то уродливый образ или красивый...» [Там же: 131–132]. Таким образом, здесь высказывания Аттара и Санаи сами наравне с хадисами и кораническими аятами становятся предметом для толкования и аллегорического разъяснения, что совершенно однозначно вписывает Руми в традицию, основанную Санаи.

Вместе с тем, в отличие от многих произведений и Аттара, и Санаи, это сочинение не теоретическое. В этом смысле оно дальше отстоит от теоретических трактатов по суфизму, чем поэма Шабистари «Цветник тайны». С точки зрения общей композиции, оно ближе к хадисной литературе, а с точки зрения сюжетно-образного разнообразия — к народной культуре Ирана, откуда происходят многочисленные басни, толкуемые автором наравне с кораническими историями. Однако, как и хадисы сунны, главы поэмы не связываются сквозным сюжетом, представляя собой набор отдельных откровений / поучений, которые также формально, а иногда и содержательно можно возвести к ранним суфийским проповедям.

Присутствие в творчестве Руми элементов иранской национальной культуры — вещь несомненная, однако имеются исследования, которые стремятся четко провести линию преемственности от зороастризма к творчеству Мавланы. Наиболее характерным примером является небольшая монография Ираджа Башири «Ишраkitская философия Джалал ад-Дина Руми» [Bashiri 2008], где творчество Руми возводится к зороастрийской мифологии через учение Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди. Несмотря на то, что в работе приводятся интересные сведения о жизни, творчестве Руми, цель исследования — возведение Руми к зороастрийской культуре Ирана — едва ли можно считать достигнутой: само по себе использование световой символики не свидетельствует о наличии зороастрийского элемента в тексте (иногда гораздо естественнее возводить эту символику в текстах мусульманской культуры к коранической суре «Свет»), а в случае Руми ситуация осложняется тем фактом, что диван его газелей посвящен Шамсу (перс. «Солнце») Табризи и световая символика в диване чаще всего коррелирует именно с именем духовного

учителя Мавланы. Сам Сухраварди не может служить надежным передатчиком зороастрийского учения: хотя он и говорил о том, что мудрость, которая излагается в его учении, ниспосылалась прежде мудрецам древности, в том числе и Заратуштре, от зороастрийского учения он старательно дистанцируется как от противного идее единобожия. Конечно, нельзя не обратить внимание на присутствие элементов зороастрийской мифологии в его учении (как, например, имена Амешаспента, данные приближенным светам), но нельзя при этом забывать, что Сухраварди был исламским автором, система его взглядов — мусульманское мировоззрение, основанное на учении о единобожии, хотя и испытывавшее влияние неоплатонизма и традиционной иранской культуры. Его «мудрость озарения» представляет собой принципиально новый для исламской философии подход к рассмотрению Единого, но все же это — именно поиск совершенного единства, начало которому в исламской культуре положил текст Корана. Руми же апеллирует к общим местам в уже исламской культуре Ирана (как, например, космологическая иерархия, которая в той или иной степени повторяется у большинства представителей средневековой исламской культуры), что затрудняет возведение конкретных отрывков из его произведений к определенному источнику.

На страницах этой книги мы неоднократно демонстрировали связь творчества Шабистари с более ранними произведениями традиции. Это было сделано для того, чтобы показать Шабистари в историко-философском и культурном контекстах. Тем не менее ошибочно было бы утверждать лишь сходство рассматриваемых произведений, ничего не сказав об их различиях.

На уровне же внешнего пласта²⁶ сочинения наиболее существенной особенностью поэмы Шабистари является то, что, в отличие от Санаи, Атгара и Руми, которые создали свои наиболее известные и выдающиеся произведения на конвенциональном языке суфийской мистики [Шабистари 1389: 26], по большому счету, на «птичьем языке», Шабистари создал ключ для понимания этого пласта литературы, что сближает его уже, с одной стороны, с теоретической литературой как по исламской мистике (от ас-Сулами до Ибн Араби), так и по персидской литературе (Шараф ад-Дин Рами). В поэме «Цветник тайны» Шабистари рассмотрел основные концепции суфийской мысли на философском языке, практически в трактатной форме и раскрыл

²⁶ Во второй части работы (*Ма'āнин*) мы продемонстрируем в том числе и особенности его учения в области философии.

содержание основных поэтических образов, использованных персидскими суфийскими поэтами при написании своих сочинений. Он не стремился «двинуть вперед» суфийскую мысль, скорее, старался подвести некую черту, суммировать комплекс знаний, накопленных до него, и дать сочинение, которое было бы проводником в суфийской поэтической классике.

Эта задача была им, в целом, достигнута, хотя внимательное исследование его философских взглядов открывает Шабистари как не вполне типичного мыслителя суфийской традиции, чью позицию далеко не всегда можно считать нормативной для персидского поэтического суфизма.

Развитие суфийской мысли на Шабистари не остановилось. Можно проследить ее дальнейшее движение в сторону синкретизма философии сефевидской эпохи. В частности, Абд ар-Рахман Джами (1414–1492), предворявший эту эпоху (XVI–XVIII вв.)²⁷, известен, с одной стороны, как комментатор и знаток сочинений Ибн Араби, а с другой — большой поклонник творчества Санаи и Аттара. Однако своего отношения к Шабистари он, насколько нам известно, никак не высказывает, хотя последний к тому времени уже был признанным классиком, а его поэма «Цветник тайны» получила несколько комментариев. Трактат же «Толкование *рубā'иййāта*», принадлежащий перу Джами, затрагивает многие из тем, рассмотренных в произведении Шабистари, использует зачастую те же поэтические образы. Видимо, здесь свою роль сыграло отношение обоих авторов к Ибн Араби, которое было более критическим у Шабистари, в то время как Джами был почитателем его таланта и автором комментариев к его сочинениям.

²⁷ Самым ранним представителем сефевидской философии является Джалал ад-Дин Давани (1426–1502). Он предпринимал активные попытки сочетать элементы философии Шихаб ад-Дина Сухраварди с философией Ибн Араби. Впоследствии эта тенденция найдет более широкое развитие в трудах таких авторов, как Мир Дамад и Садр ад-Дин аш-Ширази. В этой связи примечателен небольшой по объему, но весьма содержательный трактат Джами, частично переведенный Е. Э. Бертельсом «Толкование рубайата» (*Шарҳ-и рубā'иййāt*). [Бертельс 1965: 445–468]. Это сочинение относится к числу малоизученных. Трактат получил критическое издание в Кабуле в 1965 г. на языке дари. Имеется также ряд небольших работ на персидском и арабском, посвященных этому памятнику и его литографическое издание, подробнее см.: [Лукашев 2018: 115–131].

Текст «Толкования *рубā'ийāта*»²⁸ Джами написан довольно простым, понятным языком и, очевидно, был призван в сжатой и доступной форме дать читателю представление о трактовке единобожия в накшбандийском *тарйқате*, представителем которого являлся и сам Джами. В данном сочинении Джами отчетливо видно стремление к синтезу идей различных направлений исламской мысли. Начало этой тенденции было положено еще ал-Газали, а свое развитие она получила в сефевидскую эпоху. Довольно ярко это выразилось у Джами в синтезе суфизма и ишракизма.

Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди утверждал, что свет является единственным началом, наличие которого вполне очевидно, в отличие от традиционных философских категорий, не имеющих референта вне ума²⁹ (эта идея уже не содержится непосредственно в кораническом тексте и является продуктом творчества ас-Сухраварди). К таким исключительно умозрительным понятиям ас-Сухраварди относил и «бытие», соответственно, этому понятию не было места в системе Шейха озарения.

Джами частично опирался на ишракитское учение о свете и утверждал, что в мироздании (*кавн*) нет ничего очевидного, кроме Единого Света. Поэт характеризует такое понимание как истинное единобожие. Множество разнообразных вещей он уподобляет множеству разноцветных стекол, через которые этот Свет светит. Свет един, но, когда он проходит через разноцветные преграды, возникает цветовое разнообразие, изначально Свету неприсущее. Такой взгляд не может не вызвать ассоциаций с учением ас-Сухраварди о преградах, а также с коранической сурой «Свет» (см. Коран, 24:35). Тем не менее, в отличие от ас-Сухраварди, Джами не стремится свести свою категориальную систему к одному лишь свету. Свет для него — наиболее очевидное и совершенное начало, но не единственное. Кроме света есть как минимум солнце, которое его излучает, и луна, воспринимающая его.

В суфизме было достаточно широко распространено не только само понятие «свет» в его связи с Первоначалом, но соотнесение пар «свет-тьма» и «бытие-небытие». Оно встречается уже в творчестве Ибн Араби:

Миропорядок в самом себе — как [центральная точка] относительно окружности и то, что между ними. Эта точка — Истинный, пустота вне окружности — несуществование (или скажи: тьма)³⁰.

²⁸ Историко-философское рассмотрение отдельные темы из «Толкования *рубā'ийāта*» Джами получили в статье [Лукашев 2018a].

²⁹ Подробнее см.: [Смирнов 2011: 14–28; Смирнов. Ишракизм].

³⁰ Цит. по: [Смирнов 2011: 383–384].

Аналогичный подход обнаруживается и у Махмуда Шабистари:

457. Как, в конце концов, могут соединиться бытие и небытие?!
Не могут быть [вместе] свет и тьма ни в одном из двух миров!³¹

Вместе с тем ишракистскую систему эманации светов ни Ибн Араби, ни Шабистари, ни Джами не воспроизводили. Взгляд последнего на отношение Первоначала и мира, который мы обнаруживаем в начале трактата «Толкование *рубā'иййāта*» был ближе к философскому суфизму Ибн Араби, хотя и не повторял его в точности. Наличие в творчестве Джами общих мест с учением Величайшего шейха — естественное следствие его интереса к философии Ибн Араби и его последователей (Садр ад-Дина Кунави, Фахр ад-Дина Ираки) [Бертельс 1965: 241–242].

По-видимому, для Джами, как и для большинства представителей персоязычного мистицизма, суфизм, *фалсафа*, *калам* и ишракизм были тремя разными языками, с помощью которых можно равным образом говорить о единобожии, при условии, что использование этих языков не приводило к противоречию с единобожием.

Обладая глубокими познаниями в области восточного перипатетизма и активно используя его терминологию, Джами резко критиковал Ибн Сину и греческих философов. С его точки зрения, учение *фалсафы* неспособно открыть ищущему мистическую истину богопознания, и в этом плане безусловный приоритет он отдавал суфизму, частично впитавшему ко времени Джами категориальный аппарат ишракизма. В отношении критики *фалсафы* философские взгляды Джами обнаруживают сходство с позицией Махмуда Шабистари. Последний также довольно резко отзывался о *фалāсифа*, но не столько за избыточный рационализм, сколько за неэффективность метода философов для познания единства, по причине смешения бытия и небытия в возможно-сущем [Лукашев 2017а: 231–232].

Вместе с тем очевидно, что наибольшее влияние на творчество Джами оказали сочинения Ибн Араби. В частности, существенное сходство в их построениях можно усмотреть в учении о «Совершенном человеке» (*ал-инсāн ал-кāмил*), «третьей вещи» (*аш-шай' ас-сāлис*) или «Истине истин» (*хақйқат ал-хақā'иқ*), автором которого является Ибн Араби.

³¹ В изданиях Муваххида, Сарватийана и Лахиджи вместо «в двух мирах» приводится вариант «оба вместе» (*хар ду бā хам*).

Джами полагал, что необходимо-сущая божественность (*улūхий-йат*) и возможно-сущий мир соотнесены как «действующее» и «пре-терпевающее» (в других контекстах Джами называет их «Знающий — знаемый», «Судящий — судимый» и др.). Но, с точки зрения Джами, эти две стороны должны обрести единство в третьей. Этой третьей вещью является Совершенный человек.

Как автор, замыкающий классическую традицию, Джами со-единил в своих теоретических построениях многое из того, к чему пришла классическая исламская философия к XV в. Вместе с тем он стоял на пороге новой эпохи развития исламской мысли в Иране — эпохи Сефевидов, когда исламский мистицизм приобрел ярко выраженные шиитские черты. Этому направлению исламской мысли была свойственна высокая степень философской синкретичности, которая заметна уже в творчестве самого Джами. В частности, если ас-Сухраварди говорил о свете как основе всего, то Джами ставил равенство между бытием, светом, благом и т. д. Его бытие, очевидно, играет роль универсальной основы, в то время как «чтойность» (для Джами она — множество имен, атрибутов, акциденций и т. д.) является плодом ума и в мире множественных вещей оказывается тем, что добавляется к бытию. Во многом эти идеи предшествовали возникновению учения о первоосновности бытия (*aṣālat al-wudjūd*) Садр ад-Дина аш-Ширази (1571–1631), более известного как Мулла Садра.

Влияние творчества Шабистари на сефевидскую философию было весьма значительным [Шабистари 1389: 26–27], даже несмотря на то, что это философское направление развивалось в контексте шиитского религиозного мировоззрения. Возможной причиной тому является то, что, несмотря на явную принадлежность поэта и философа к суннитской ветви ислама, он нигде не критикует шиизм. Его внимание было сфокусировано на вопросе о восприятии отношения мира к Богу: воспринимается ли мир как нечто иное по отношению к Богу или нет. В этом контексте вопрос о том, кто должен править исламской общиной, не имеет принципиального значения.

В отношении же духовной власти Шабистари выступает как резкий критик династийного наследования духовного статуса и настойчиво говорит о том, что духовный статус не может наследоваться по праву рождения. Это, конечно, вступает в некоторое противоречие с шиизмом, в котором одним из важных доводов в пользу наследования власти в умме представителями «дома Пророка» было кровное родство. Однако нужно понимать, что ко времени жизни Шабистари и в суннитском халифате власть уже давно передавалась по наследству

внутри династий, таким образом, это не дает возможности интерпретировать такие пассажи как проявление антиишитской позиции. Следует констатировать, что данные пассажи обращены исключительно к суфийской практике наследования духовного статуса, а их расширительное толкование не имеет под собой достаточного основания.

Сефевидский этап исламской философии связывается с оформлением нового синкретичного явления в исламской мысли — *‘ирфāн*. С персидского это слово чаще всего переводится как «мистика». Оно происходит от арабского корня *р-ф*, объединяющего слова со значением «знание», и на этом основании иногда переводится как «гностицизм», хотя с гностицизмом как позднеантичным синкретичным религиозным течением не имеет ничего общего. Вместе с тем, употребленное в широком смысле «мистицизм», это слово позволяет объединить все мистические учения ислама и, с одной стороны, возвести традицию *‘ирфāна* к наиболее ранним сочинениям исламского мистицизма, а с другой — включить в нее все наиболее значимые творения этого направления мысли. Вероятно, данное обстоятельство послужило условием для формирования собственно направления «ирфан» как явления синкретичного, пытающегося соединить в себе различные тенденции исламской мысли, даже если это и приводило к нарушению логики первоначальных учений. Например, одним из наиболее важных источников для философии *‘ирфāн* стало учение Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди ал-Мактул — ишракизм. Важной чертой ишракизма является его предельный сенсуализм. Сухраварди развивал философию света по причине того, что основные философские категории он считал чистыми номинальностями — понятиями, не имеющими референта вне разума философа, в то время как философия, по его мнению, должна строиться на чем-то предельно простом, но одновременно воспринимаемом органами чувств, и очевидно имеющем некий внешний коррелят. Для Сухраварди универсальным началом, которое заменило ему все философские категории, стал свет³², а его световая философия озарения получила название «ишракизм».

Однако сефевидские философы, утверждая, что являются последователями именно этого учения, заимствовали его философию света, но «обогатили» ее комплексом перипатетической терминологии, не увидев в этом, очевидно, никакого противоречия. Также в *‘ирфāн* была включена и вся суфийская традиция, а также *калām*. Таким образом, мы можем говорить о том, что философия эпохи Сефевидов

³² См., напр.: [Сухраварди 2011: 29–35; Акбарийан 2011: 47–60].

включает в себя четыре основные направления средневековой исламской мысли — *фалсафа*, ишракизм, *калам* и суфизм, имея своим религиозным основанием ислам шиитского толка, что сближает ее также с исмаилизмом. В целом, почва для такого объединения была подготовлена еще на классическом этапе развития исламской мысли: сами упомянутые направления не были простыми и гомогенными. В философии Ибн Сины многое не укладывается в рамки перипатетизма, там довольно выражена мистическая составляющая, а Е. Э. Бертельс предлагал обоснование (недостаточное, на наш взгляд) теории, по которой ибн Сина был тайным исмаилитом [Бертельс 1988: 241–246]. Творчество же Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди не ограничивается его «Мудростью озарения» (*Хикмат ал-ишрāқ*), у него немало сочинений, написанных в духе перипатетизма, а суфизм вобрал в себя множество черт философии и Ибн Сины, и ас-Сухраварди, не говоря уже об идейном разнообразии внутри суфийской традиции.

Тем не менее до философов сефевидской эпохи нам не известны суфийские авторы, возводящие себя напрямую к ас-Сухраварди — они лишь заимствовали отдельные черты его учения, не претендуя на причастность к его философии. Даже если говорить о самом Шабистари, мы не всегда с уверенностью можем возвести те или иные световые образы, использованные средневековым поэтом к учению Сухраварди, ведь он не был единственным, кто писал о Первоначале с использованием световой образности. Наиболее ранним текстом исламской мысли, в котором встречается световая образность в данном контексте, является кораническая сура «Свет», а впоследствии немногие авторы обходились без этого образа, рассматривая божественное существо. Новация ас-Сухраварди заключалась в том, что он попытался свести все многообразие сущего (начиная с Бога и заканчивая последней тварью) к свету, заменив им все привычные философские категории и выстроив на этом основании единую систему. Именно этой системности недостает его последователям, что до некоторой степени компенсируется богатством и сложностью философских построений, претендующих на объединение всех основных направлений классической исламской мысли.

Конечно, такая в высокой степени философски-инклюзивистская позиция не позволила представителям направления обойти в своих сочинениях столь важную фигуру исламского мистицизма, какой был Махмуд Шабистари.

По утверждению Казима Дизфулийана, цитаты из произведений Шабистари обнаруживаются в работе «Выражение совершенства согласно друзьям истины и состояния» (*Изхār ал-камāl ‘алā асхāб*

ал-хақӣқа ва ал-хāl) Муллы Шамсаи Гилани [Шабистари 1389: 26] — ученика известного иранского философа сефевидской эпохи — Мир Дамада, бывшего одновременно и учителем, пожалуй, наиболее выдающегося представителя этой философской эпохи в Иране — Муллы Садры (Садр ад-Дин Мухаммад аш-Ширази). Сам Мулла Садра неоднократно обращался к творчеству Шабистари, в частности, в произведении «Превознесенная мудрость в четырех умственных странствованиях», приводя строки из Шабистари в качестве примеров проблематики первоосновности бытия (*асāлат ал-вуджūd*), обновления возникновений (*тадждйид-и аквāн*), совершенной благости бытия и др. [Там же: 27]³³. Его собственный ученик — Мулла Мухсин Файд — также не только ссылался в отдельных местах своего сочинения «Сокровенные слова» на поэму Шабистари «Цветник тайны», но и написал отдельный трактат с толкованием части поэмы Шабистари, назвав его «Средство возбуждения страсти»³⁴.

С течением времени интерес к творчеству Шабистари не ослабевает, и свидетельством тому является не только богатая многовековая традиция комментирования и цитирования памятника, но и известное сочинение Мухаммада Икбала (1877–1938) «Новый цветник тайны»³⁵, написанное как ответ на произведение Шабистари³⁶.

Для Икбала, который вошел в историю литературы и суфийской мысли как реформатор³⁷ в том числе и поэтической образности

³³ Важно понимать, что сам факт упоминания Шабистари в контексте, например, учения о первоосновности бытия не является свидетельством того, что Шабистари действительно развивал эту идею. В сочинениях Шабистари нет термина «первоосновность бытия» как такового, тем не менее учение о первоосновности бытия напрямую следует из утверждений Шабистари об умозрительности всего, кроме абсолютного бытия. Соответственно, так называемые утвержденные воплощенности, чтойность вещи оказываются исключительно умозрительными, в отличие от бытия, являющегося основой и источником всего [Заринкуб 1368: 258].

³⁴ Средство возбуждения страсти (*мишвāк*) — слово, образованное от *шавк* — «страсть» [Там же].

³⁵ Перевод восьмой главы из этой поэмы мы приводим в приложении в качестве примера того, как Икбал подходил к решению вопросов, поставленных в поэме Шабистари.

³⁶ О связи творчества ал-Халладжа, Шабистари и Икбала мы подробно писали в статье [Лукашев 2018б].

³⁷ Роль Икбала по-разному оценивается различными востоковедами. Известно немало положительных отзывов на его творчество, которое было чрезвычайно высоко оценено, в частности Николсоном, в его введении к «Предисловию тайн личности» и многими другими выдающимися исследователями. Икбал, несомненно, был властителем дум своей эпохи, а его работы не утратили актуальности до сих

[Пригарина 2012: 26–34], было естественным обращение к поэме Шабистари, ставшей одним из наиболее знаковых сочинений и в персидской поэзии, и в исламской мысли. Причем, по всей видимости, для Икбала Шабистари был более интересен не как поэт, а как философ.

Мухаммад Икбал в своем ответе на «Цветник тайны» берет одиннадцать из четырнадцати вопросов поэмы Шабистари и дает на них свои ответы в той же стихотворной форме, что использовалась средневековым автором. Первый и второй, шестой и двенадцатый вопросы он объединяет и таким образом получает девять вопросов, расположенных в порядке, отличном от того, в котором организована поэма Махмуда Шабистари. В своем ответе Икбал проигнорировал все вопросы, которые касаются образного языка персидской поэзии, вероятно, именно в силу того, что наибольший интерес для него представляли философские идеи Шабистари. Также он обошел вниманием восьмой вопрос: «Почему сотворенного называют “достигнувшим” [соединения]?// Как достигается успех в его образе жизни и пути?». Изучение причин, побудивших Икбала отказаться от этой главы, может представлять определенный интерес для исследователя, однако само по себе это обстоятельство не является отступлением Икбала от канона, поскольку ответ (*джаваб*) не обязательно должен полностью соответствовать оригиналу. Кроме того, в отличие от Шабистари, в конце своей поэмы Икбал дает газель, где воспевает индивидуальную человеческую самость *хӯдӣ*.

Смысл творчества Икбала раскрывается в контексте его эпохи и тех социально-исторических и политических условий, в которых он существовал.

пор. В этой связи интересно критическое отношение к Икбалу, высказанное известным российским востоковедом В. А. Ивановым:

Поехал в Амритсар, священный город сикхов, и Лахор, который и теперь еще — центр литографской промышленности, хотя по-персидски печатает мало. Там я навестил «прогремевшего» в те времена адвоката Икбала, писавшего философические вирши. Меня уверяли, что он «большой знаток» суфизма, но я был очень разочарован его малой осведомленностью, и он свернул на политику — почему Русское Правительство преследует мусульман? Я спросил его, откуда он это выкопал? — «Мы тоже газеты читаем». «Какие газеты?» — я ему объяснил, что мусульман как таковых никто не преследует в России, но если они поступают не по закону, то они несут такую же ответственность, как и другие, «скидки» на мусульманство нет. Он что-то мямлил, и я прекратил разговор. Впечатление было убогое. Его писания быстро вышли из моды и, по-видимому, им сейчас никто не интересуется [Иванов 2013: 81].

Икбал жил и творил на рубеже XIX–XX вв., когда мусульманские страны находились в кабальной колониальной зависимости от западных держав. После той роли, какую они играли в Средние века, в Новое и Новейшее время им пришлось довольствоваться положением стран третьего мира. Эта ситуация была серьезным вызовом для лучших умов того времени, искавших пути выхода для своих стран из цивилизационного тупика. Они предлагали различные рецепты — от откровенно прозападных, как, например, арабский марксизм, до крайне исламистских, представленных фундаментализмом. Его идеологами стали такие авторы, как Хасан ал-Банна, Саййид Кутб, Маулана ал-Маудуди. В движении «Исламский джамаат» ковались идеологические кадры для движения «Талибан».

Реформаторский путь предлагали такие мыслители, как Джамал ад-Дин Афгани, Мухаммад Абдо, Мухаммад Икбал, Али Шариати и др. Эти авторы стремились выявить в современном им исламе те позднейшие идейные наслоения, которые стали тормозом некогда динамичной и успешной исламской цивилизации. Именно поиск средств преодоления цивилизационной стагнации, в которой оказалась Индия, стал основной мотивацией творчества Икбала.

Ответственность за отставание исламских стран он возложил на исламский мистицизм в интерпретации Ибн Араби, получивший свое выражение в концепции «единство бытия» (*вахдат ал-вуджӯд*)³⁸. Эта концепция, с его точки зрения, стала одной из причин того, что мусульманские народы, несмотря на деятельную природу ислама, потеряли интерес к деятельности [Пригарина 2012: 93–94]. Причиной отхода от деятельной природы ислама под влиянием учения Ибн Араби, с точки зрения Мухаммада Икбала, стали внеисламские компоненты, привнесенные иранцами из своего языческого прошлого [Там же: 97]. Это не только пантеизм, противный исламскому учению о единобожии, но и такое понятие, как *фанӣ*,

³⁸ Термин *вахдат ал-вуджӯд* принадлежит не Ибн Араби, а критику его учения и идейному вдохновителю салафизма (вахабизма) — Ибн Таймийе (1263–1328). В его трудах черпало вдохновение и доводы большинство суннитских лидеров фундаменталистского толка, которые встали на путь борьбы с европейским колониализмом за возрождение исламской цивилизации. Икбал превозносит Ибн Таймийеу как первого мыслителя, который выступил против «всеобъемлющей мешанины», привнесенной в ислам «изнеженными иранцами», в силу того, что для них был невыносим «каторжный интеллектуальный труд, необходимый для перехода от части к целому» [Пригарина 2012: 108]. По сути, Икбал считает, что иранцы заменили рациональность воображением.

[Пригарина 2012]. *Фанă'*, уничтожение как суфийская техника уничтожения «я» ради становления Истиной, с его точки зрения, наряду с «пантеизмом», который Икбал отождествляет с единством бытия *вахдат ал-вуджуд*, несет ответственность за пассивность ислама, за потерю мусульманами индивидуального деятельного начала. Именно его Икбал стремится восстановить³⁹.

Спасительное индивидуальное деятельное начало Икбал обретает в понятии «эго»⁴⁰, а выход из цивилизационного тупика он видит в рациональном использовании положительного опыта западной культуры, которая некогда преодолела пантеизм⁴¹, ставший одной из причин стагнации в исламской культуре.

Соответственно, с точки зрения Икбала, исламская цивилизация для преодоления точки стагнации нуждалась в глубоком реформировании с использованием тех достижений западной цивилизации, которые позволили последней занять лидирующее положение в мире. В частности, особое значение Икбал придавал утверждению реальности исключительно человеческой индивидуальности и критерия практики при установлении истины [Там же: 95, 109].

Такая приверженность Икбала западной мысли находит свое объяснение в его биографии. Несмотря на то, что Икбал воспитывался в религиозной семье, с ранних лет он был знаком с работами выдающихся суфийских философов, таких как, например, Ибн Араби, этот опыт не стал определяющим в формировании его как мыслителя.

³⁹ При этом следует отметить, что приведенная трактовка учения Ибн Араби может быть не во всем корректной. В частности, понятия и *фанă'* и *бақă'*, к которым апеллирует Икбал, были широко распространены задолго до Ибн Араби и непосредственно связаны с кораническим текстом, кроме того, для философии Ибн Араби совершенно необходим тезис о разделенности мира и Бога — что исключает возможность трактовки учения Ибн Араби как пантеистического.

⁴⁰ Термин «эго» широко известен в контексте психоаналитической теории современника Икбала — Зигмунда Фрейда (1856–1939), тем не менее его использование Икбалом не свидетельствует о приверженности психоанализу, более того, фрейдизм подвергается критике в его сочинении «Реконструкция религиозной мысли в исламе» [Икбал 2002: 45].

⁴¹ Икбал не только утверждает тождество европейского Спинозовского пантеизма и концепции «единство бытия», приписываемой Ибн Араби, но и применяет непосредственно к Спинозовскому пантеизму термин *вахдат ал-вуджуд*. См.: [Там же: 95].

Икбал учился в миссионерской школе. Еще живя в Индии, он был сторонником пробританского алигархского движения⁴², долгое время учился в Англии (Кембридж) и Германии, находясь под сильным влиянием таких философов, как Джон Мак-Таггарт и Джеймс Уорд [Икбал 2002: 8, 10]. Большое значение для него имело общение с автором «Литературной истории Персии» Эдвардом Брауном. Опыт знакомства с суфизмом, который Икбал имел в раннем возрасте, как нам кажется, сформировал у него иллюзию владения материалом: он исследовал учение Ибн Араби настолько, насколько оно было доступно ребенку его лет, поэтому впоследствии им была легко воспринята трактовка учения Величайшего шейха как Спинозовского пантеизма, сформировавшаяся уже под влиянием европейской ориенталистики.

Именно в европейский период своей жизни он начинает писать стихи на персидском языке. В дальнейшем, движимый интересом к философии Гегеля, Канта, Шопенгауэра, Ницше, Икбал переезжает в Германию, где защищает диссертацию, тем не менее, по «персидской метафизике»⁴³. В это время в наибольшей степени формируется его мировоззрение, выражением которого стали основные произведения философа. Трактуя ислам во многом через призму европейской философии и ориенталистики, Икбал полагал, что классическое суфийское наследие требует обновленного прочтения. К этому наследию принадлежит и «Цветник тайны» Махмуда Шабистари. Ответ Икбала на поэму средневекового философа выражает то, как он видит реформирование духовной культуры ислама.

⁴² Движение в Индии за приобщение к европейским ценностям. Основатель — Саййид Ахмад-хан (1817–1898). В 1875 г. последним был основан Мусульманский англо-восточный колледж, сыгравший впоследствии значимую роль в деле образования государства Пакистан.

⁴³ [Там же: 9]. Сам факт защиты диссертации, посвященной «персидской метафизике», не говорит о том, что Икбал в своей работе был свободен от влияния европейского ориентализма, неоднократно подвергавшегося критике уже во второй половине XX в. Более того, как видно из текста его небольшой книги, опубликованной по материалам диссертации [Iqbal 2001], Икбал рассматривает материал преимущественно с позиции европейского ориентализма. Эту работу он посвящает Томасу Уолкеру Арнольду, которого называет своим учителем, указывая на то, что именно от него получил те знания, которые нашли свое выражение в данной книге [Ibid.: vii]. При этом ни Томас Уолкер Арнольд, ни непосредственный научный руководитель Икбала — Фриц Хоммель, будучи выдающимися учеными своего времени, не являются авторами научно значимых работ по классическому персидскому суфизму или исламской философии.

В первую очередь, это — понимание индивидуальности, личности, эго, угрозой которому является идея мистического уничтожения *фанā*'.

Проблему индивидуального, личностного начала в человеке Икбал обсуждает в своих персоязычных сочинениях при помощи термина *хūdī*. Его арабской калькой могло бы быть слово *zāt* — «самость», то, благодаря чему вещь является самой собой. Однако в англоязычных работах Икбал в аналогичном контексте использует термин «эго» (*ego*) [Iqbal 1934: 90–117], преимущественно известный в контексте психоанализа Зигмунда Фрейда. Следует отметить, что Икбал вовсе не является учеником или последователем Фрейда. Во фрейдовском «эго» Икбала привлекает его деятельный характер и те преимущества, которые дает человеку сильное «я». Тем не менее задачи и методология Фрейда и Икбала принципиально различаются. Если Фрейд был ученым, стремившимся на основе эмпирических данных выявить то, что детерминирует человеческое поведение, то Икбал — религиозным философом, поставившим перед собой идеологическую задачу пробудить мусульман от сна пассивности, придать им деятельное начало. Для этого ему не нужен собственно психоанализ. Он использовал на тот момент новый и актуальный термин «эго», пытаясь показать, что об этом самом деятельном «я» говорится и в Коране, а следовательно, ничто не мешает мусульманину принять на вооружение конструктивный опыт западной мысли.

Именно через «эго» Икбал стремится понимать проблематику «я», активно обсуждавшуюся в суфийской литературе после Мансура ал-Халладжа, и в утверждении этого человеческого эго Икбал выступил как оппонент Шабистари. Для последнего (как и для большинства представителей традиции) только Истина, Бог был достоин того, чтобы называться «я». Все остальное — иллюзия, в том числе и «я» человеческое, поскольку в единстве не может быть двух «я» (и здесь уже уместно вспомнить притчу Руми о том, что «не вместиться двум “я” в одном жилище» [Руми 2007: 217]). Видимо, против этого и выступает Икбал как поборник индивидуального и деятельного начала в человеке, развитие которого должно вывести мусульманский Восток из стагнации. Именно в этом заключается фундаментальное отличие подходов Шабистари и Икбала к пониманию «я». Если для Шабистари слова «я — Истина» могут принадлежать лишь Богу и свидетельствуют о том, что мистик постиг совершенное единство, так, что он может быть только той точкой единства, которая их производит, то для Икбала слова «я — Истина» суть слова человеческого

эго-*хӯдӣ*⁴⁴. Таким образом, если слова «я — Истина/Истинный» исходят не от Бога, а от человеческого эго, то есть основания утверждать, что Икбал это эго обожествляет, называя его одним из божественных имен.

В начале главы Икбал приводит рассуждения, с которыми собирается полемизировать. Их он вкладывает в уста «мага», под которым может пониматься и некий коллективный образ восточного духовного учителя (например, суфийского шейха), искажающего ислам через привнесение в него реликтов из древних языческих, в первую очередь, иранских культов. Под магом может пониматься и сам Шабистари, ибо именно на его произведение Икбал пишет ответ, с ним полемизирует. Это также может быть и знаменитый ведантийский философ Шанкара (VII–VIII вв.). Со взглядами последнего слова мага также обнаруживают сходство, а само имя Шанкары упоминается в конце главы, что может служить дополнительным подтверждением данной версии.

Этот маг утверждает, что все есть не просто иллюзия, но сон Бога, и с этим тезисом полемизирует Икбал, утверждая истинность и реальность эго-*хӯдӣ*. Данный тезис мага не вполне соответствует взглядам Шабистари. Действительно, для него все, кроме Первоначала, Бога есть его (Бога) виртуальный образ, а представление о реальной бытийности сущего для Шабистари — иллюзия:

172. Ты спишь, а это видение [твое] — воображение⁴⁵.

Все, что ты увидел при его посредстве — образ.

(«Цветник тайны», бейт 172)

Но при этом он нигде не говорит о том, кто производит эту иллюзию. Какие-то вопросы у Шабистари остаются принципиально нераскрытыми, остаются для него тайной, и уж точно он не считает сущее «сном Бога», как пишет Икбал в «Новом цветнике тайны». Напротив, мир пьяный, спящий и иллюзорный противопоставлен у Шабистари вечно бдящему Творцу:

⁴⁴ Подробнее см. перевод соответствующего отрывка из поэмы Мухаммада Икбала в приложении.

⁴⁵ Смысл данного бейта связан с предыдущими двумя: наш мир — один из многих, а эти многие миры не только тождественны нашему, но и не воспринимаются нашими органами чувств, а посему кажутся иллюзорными. Наш же мир, тождественный каждому из других миров, также иллюзорен.

758. Его очи не замечают всего бытия⁴⁶,
Как оно войдет в Него в конец пьяное и спящее?!⁴⁷

Что касается «яйности», то здесь Шабистари признает возможность наличия «я» только у Истины и, действительно, считает человеческое «я» иллюзорным. Против этого и выступает Икбал, считая такое отношение к «я» причиной стагнации исламской цивилизации. Этой идее он стремится противопоставить идею множества индивидуальных эго (*хūdū*), наиболее совершенным из которых является индивидуальное божественное эго, к которому эго человека должно стремиться, но никогда не сможет с ним соединиться или раствориться в нем. Справедливости ради нужно отметить, что и Шабистари говорил о невозможности соединиться с божественной самостью, но лишь в силу того, что соединиться с ней могло бы лишь нечто иное, а иного по отношению к ней нет, она едина и единственна, и в этом заключается его понимание единобожия (*тавхūd*). Субстанциальная разделенность Бога и мира была важна также и для ал-Газали, и для Ибн Араби.

Для Икбала же, стремящегося к пробуждению индивидуального деятельного начала у мусульман, по видимому, тема *тавхūда*, утверждения единобожия, не имела первостепенного значения. Поэтому он не только утверждает наличие наряду с Богом множества таких же, просто менее совершенных эго, но и говорит о том, что созидание Вселенной еще не завершено, а человек является творцом, который может внести порядок в хаос [Пригарина 2012: 102–103]⁴⁸, что само по себе не может не вызвать ассоциаций уже с зороастрийским учением о человеке, которое, по всей видимости, с точки зрения Икбала,

⁴⁶ Образ очей коррелирует с божественным зрением. Зримо — то, что истинно есть. Кроме того, основное значение слова *вуджūd*, которое традиционно переводится как «бытие» — «нахождение» (подробнее см. [Смирнов. Вуджуд]). Мир не имеет истинного бытия как самостоятельной характеристики, следовательно, не обращает на себя взор Возлюбленного, Бога.

⁴⁷ Лахиджи сравнивает бытие мира со сном наяву, когда человек видит то, чего на самом деле нет. Подобно этому мир не обладает бытием как самостоятельной характеристикой, он бытиен лишь «в переносном смысле» (см. бейт 484). В этом смысле он противопоставлен Богу как приснобдящему: «Его не объемлет ни дремота, ни сон» (Коран 2:261 / пер. Г. С. Саблукова). В этом позиция Шабистари принципиальны образом отличается от позиции Мухаммада Икбала.

⁴⁸ О человеке как сотворце Бога Икбал говорит и в своем классическом сочинении «Реконструкция религиозной мысли в исламе» [Икбал 2002: 34].

должно относиться ко «всеобъемлющей мешанине» «изнеженных иранцев» [Пригарина 2012: 108].

Икбаловский человек оказывается соучастником Бога в творении, что, конечно, недопустимо для традиционного ислама, считается одной из форм неверия *ширк*. Нет ничего удивительного в том, что учение Икбала было подвергнуто жесточайшей критике со стороны современных ему исламских ученых и поэтов, с которыми самого Икбала связывали дружеские отношения. Среди наиболее известных его критиков оказались выдающийся урдуязычный поэт Акбар Хосейн Аллахабади (1846–1921) и широко почитаемый как святой суфийский автор и религиозный деятель Хаджа Хасан Низами Дехливи (1873–1955). Многолетняя полемика между Низами и Икбалом развернулась на страницах газеты «Вакил» и стала одним из важных источников для исследователей интеллектуальных течений в Индии начала XX в.

В целом Икбал, конечно, неспроста был весьма высоко оценен своими современниками и потомками. Рассмотренное здесь сочинение «Новый цветник тайны» не было его основной работой. Икбал вполне раскрылся как выдающийся яркий философ в работе «Реконструкция религиозной мысли в исламе» [Икбал 2002]. Он был, без сомнения, выдающимся мыслителем, одним из представителей исламского возрождения, предпринял попытку реформирования ислама, чтобы ответить вызовам современной ему эпохи. Его взгляды демонстрируют в нем философа-гуманиста, который искал в том числе и на Западе решения тех проблем, которые Восток не смог решить к началу XX в.

Подводя итог данной главе, следует констатировать, что суфийская поэтико-философская традиция, чьей неотъемлемой частью является творчество Шабистари, продемонстрировала свою крайнюю жизнеспособность, сохранив актуальность и сегодня. Ее наследником является не только Икбал, написавший ответ на поэму Шабистари в начале XX в., но и современные суфийские мыслители, живущие по всему миру, в том числе и на российском Кавказе.

Эта традиция демонстрирует высокую степень взаимосвязанности своих элементов, не только за счет апелляции к общей основе, которой являются тексты Корана и хадисов, но и за счет взаимосвязанности между самими сочинениями, составляющими ее тело. Сочинения Санаи и Аттара оказали существенное влияние на творчество Шабистари, а он, в свою очередь, повлиял на сефевидскую эпоху философии, на творчество поэта XX в. — Икбала Лахори.

МАХМУД ШАБИСТАРИ

Несмотря на важность творчества Махмуда Шабистари для традиции и незаурядность личности автора поэмы «Цветник тайны», исследователи располагают весьма скудными сведениями о его жизни. Эти сведения можно почерпнуть из биографий Махмуда Шабистари, написанных такими иранскими исследователями, как Ахмад Муджахид [Шабистари 1371: 1–28], Самад Муваххид [Муваххид 1376], Амин Ахмад Рази, Хаджи Лотфулла бек Азер, Риза Кули Хан Хидайат [Хидайат 1343], Мухаммад Али Табризи, Мухаммад Али Тарбийат [Тарбийат 1314] и др.¹ На европейских языках она изложена в работах Л. Льюисона [Lewisohn 1995], Ш. Ю. Исмаилова [Исмаилов 1977], Р. А. Хайй Дарра [Garden 2007] и др. Краткие биографические данные о Махмуде Шабистари содержатся также в толковых словарях Муина [Муин 1375: 886] и Диххуда [Диххуда. сл. ст. شېستری].

Из упомянутых биографий, которые в большей или меньшей степени повторяют друг друга, мы практически не можем извлечь никаких неоспоримых фактов о жизни средневекового философа. Рассматривая биографию Шабистари, мы вынуждены опираться на легенды и косвенные данные, которые зачастую нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть. Доподлинно известно, что Са‘д ад-Дин Махмуд бин ‘Абд ал-Карим Йахйа Шабистари родился во второй половине тринадцатого века в Шабистаре — маленькой деревушке к северо-западу от Табриза, в нескольких километрах от озера Урмия в современном Иранском Азербайджане [Муваххид 1376: 12–13]. Этим, пожалуй, и исчерпываются несомненные факты его биографии. Даже дата кончины поэта определяется косвенно. По утверждению Самада Муваххида, большинство агиографов приводят в качестве даты смерти Шабистари 720 г. х. (1320/21 г. н. э.) и ограничивают время его жизни 33 годами. Таким образом, годом рождения Шабистари оказывается 687 г. х. (1288/89 г. н. э.).

¹ Сведения по биографиям Махмуда Шабистари содержатся, например, в книге Шаига Исмаилова [Исмаилов 1977: 6].

Также, рассматривая вопрос о датах жизни Шабистари, Муваххид и Льюисон цитируют отрывок из «*Равдат ал-Джсинāн*» Ибн Карбаллаи. Там приводится дата смерти современника Шабистари — Баба Аби, умершего в один год с поэтом — в 740 г. х. (1339 г. н. э.) [Lewisohn 1995: 8; Муваххид 1376: 14]. На основании того, что продолжительность жизни Шабистари составляла по меньшей мере 33 года, устанавливается и дата его рождения — 707 г. х. (1307/08 г. н. э.). Однако, по свидетельству Самада Муваххида, в том же «*Равдат ал-Джсинāн*» Ибн Карбаллаи приводится и другая дата его смерти — 737 г. х. (1336/37 г. н. э.) и продолжительность жизни в 37 лет, из чего можно сделать вывод о том, что родился Шабистари в 700 г. х. (1300/01 г. н. э.). Подробно рассмотрев все эти обстоятельства, Муваххид делает вывод, что доподлинно установить годы жизни Шабистари на основании доступных источников невозможно [Муваххид 1376: 15].

Ссылаясь на тот же «*Равдат ал-Джсинāн*», Муваххид утверждает, что образование Шабистари получил в Табризе, который на тот момент был одним из центров учености на мусульманском Востоке наряду с Марагой и Солтание [Там же].

В произведениях Махмуда Шабистари содержатся отрывки, говорящие о том, что он много путешествовал. Общим местом в работах, посвященных поэту, является цитирование следующего отрывка из его поэмы *Са ‘āдат-нāма*:

Я провел значительную часть своей жизни
В изучении науки единобожия,
Путешествуя по Египту, Шаму² и Хиджазу,
Провел, о друг, день и ночь в одиноких скитаниях.
Год за годом, месяцы крутился, словно [сама] вечность,
Странствовал от деревни к деревне, от города к городу.
Иногда делая луну своим светильником,
Иногда вдыхая дым лампы [Шабистари 1365: 168].

Нельзя, однако, не отдавать себе отчет в том, что приведенные строки написаны автором в соответствии с персидским поэтическим каноном духовной житийной литературы. Это — мотив скитания в поисках учителя. Он развился из части касыды *раḫīl* и стал отдельным жанром в суфийской литературе, призванным показать сложность духовного пути суфия. Данный жанр был весьма популярен

² Шам — историческое название сиро-ливанского региона.

в мистической литературе. Ярким его примером может служить касыда на обретение учителя Насира Хосрова, а также поэма Аттара «Язык птиц». Это говорит о том, что данный отрывок мог быть для Шабистари лишь данью поэтическому канону и мог пониматься чисто аллегорически. Вместе с тем нельзя отрицать и тот факт, что молодые суфии, действительно, часто отправлялись путешествовать в поисках учителя. Махмуд Шабистари, возможно, не был исключением.

Для нас немаловажной деталью является и то, что Шабистари, как следует из приведенного отрывка, посвятил жизнь именно изучению «науки единобожия», той самой «науки единобожия», которая выросла из коранического текста и стала основой всей исламской культуры.

Возвращаясь же к вопросу об источниках духовного опыта и мировоззрения Шабистари, нельзя не упомянуть Ибн Араби и других авторов, возможно, оказавших на него влияние.

Казим Дизфулийан в предисловии к своему комментированному изданию поэмы Шабистари «Цветник тайны» приводит ряд известных личностей, на знакомство с работами которых указывает терминология, использованная Шабистари в его трудах. Это, кроме упомянутого Ибн Араби, — его ближайший ученик и комментатор Садр ад-Дин Кунави, ученик последнего и комментатор обоих Фахр ад-Дин Ираки. Также в этом контексте приводится имя имама ал-Газали — автора большого числа сочинений по суфийскому вероучению, до сих пор занимающих важное место в духовной жизни суфиев, а также Ибн Сины — ученого энциклопедиста, классика направления исламской философии *фалсафа*. Здесь на себя внимание обращает в первую очередь его «Трактат о любви» (*Рисāлат ал-‘ишк*) [Шабистари 1389: 21–22].

При этом нельзя и переоценивать влияние Ибн Сины, поскольку Шабистари в своих произведениях довольно жестко критиковал *фалāсифа*. Более того, он подвергал критике и непосредственно учение о модальностях бытия, возводимое к Ибн Сине, и даже самого Ибн Сину:

Ни одну ложь не сделать правдой,
Если ее говорит Абу Али [Ибн] Сина.
И станет ли истина ложью оттого,
Что ее говорил Аристотель?!
Истина есть истина, что бы ни говорил Абу Али,
Ложь есть ложь, даже если [ее] говорит святой
[Шабистари 1365: 187].

Несмотря на то, что Шабистари пользовался славой ученого, не сохранилось никаких свидетельств о том, что он встречался с кем-либо за пределами Азербайджана. Тем не менее примерно пятьсот лет спустя представители династии суфиев в Кермане заявили, что являются его потомками и духовными последователями. Один из суфиев, основываясь на этом исторически необоснованном заявлении, утверждал, что Шабистари женился в Кермане и оставил нескольких сыновей. Л. Льюисон приводит две причины усомниться в существовании потомков и наследников Шабистари: 1) В книге *Равдат ал-джинāн* Хафиза Хусейна Ибн Карбаллаи Табризи, являющейся одним из самых ранних источников, где упоминается имя Шабистари, приводятся высказывания поэта, в которых он утверждает, что не имеет потомков или духовных наследников (учеников); 2) ни в одном из существующих источников, современных Шабистари или появившихся после него, нет указаний на то, что Шабистари основал организованную династию (*силсила*) учеников [Lewisohn 1995: 2].

Однако, кроме этих свидетельств, Самад Муваххид в предисловии к собранию сочинений Шабистари приводит и данные из работы Зейн ал-‘Абидина Ширвани *Бустāн ас-сийāха* («Сад путешествия») о существовании *силсилы*, возводящей себя к Шабистари (та самая династия суфиев из Кермана, которая была упомянута выше). Этих людей автор сочинения характеризует как ученых, знатоков *фикха*, и вообще людей, исполненных всяческих явных и скрытых достоинств [Шабистари 1365: 5]. Впрочем, это не говорит о том, что *силсила* была создана самим Шабистари. Кто-то мог счесть себя его *увайси* и на этом основании возвести свой *тарйқат* к Шабистари. Таким образом, несмотря на это свидетельство, вероятность того, что сам Шабистари организовал свою *силсилу*, ничтожна. В этом он повторяет судьбу своего главного духовного авторитета — Фарид ад-Дина Аттара, который также не основал *тарйқата*, более того, у него не было при жизни духовного учителя, и он не считал себя достойным причисления к суфиям. Однако последующая суфийская традиция признала его в качестве одного из величайших суфийских учителей. По одной из версий его признавали *увайси* (получившим посвящение без личной встречи), в данном случае — от Мансура Халладжа, с которым Аттар никогда не встречался при жизни [Лахути 2011: 185–186]. Тем не менее сам факт того, что традиция объединяет эти две фигуры, говорит о многом. Для нас это также весьма показательно в силу того, что и Шабистари, критикуя представителей различных направлений исламской мысли, в том числе основателя философского суфизма —

Ибн Араби, высказывался об Аттаре и Халладже как о непререкаемых авторитетах.

Более того, работы самого Шабистари отражают неприятие автором института наследования духовного статуса в династийном суфизме. Так, в нижеследующих стихах из *Гулишан-и рāз* он подчеркивает, что семья и родственные узы не имеют непосредственного отношения к духовной жизни человека:

941. Что есть [семейное] родство?!³ Взыскуй достойного!⁴
Повернись лицом к Истине и оставь родство!
942. Каждый, кто погрузился в океан небытия —
Его наличием [того] времени⁵ стало «и нет родства»⁶.
943. Каждое родство, произошедшее от вождления,
Не принесет ничего, кроме надменности и высокомерия.
944. Не будь вождления меж [людьми],
Все родственные [связи] стали бы выдумкой⁷.
945. Поскольку вождление стало действовать между [людьми],
Одна стала матерью, а другой — отцом⁸.

³ Ср.: Матф., 12:47–48: «И некто сказал Ему: вот Матерь Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобою. Он же сказал в ответ говорившему: кто Матерь Моя? и кто братья Мои?».

⁴ *Достойное* — Сарватийан — один из комментаторов Шабистари объясняет как «достойные люди / святые божьи».

⁵ *Наличность [того] времени* — «наличность» объясняется в словаре Диххуда как «то, что дается в данный момент», в более узком смысле — наличные деньги. Таким образом, в данном бейте говорится, что в момент богообщения человек не может предъявить никакие социальные связи, способные быть его протекцией.

⁶ *И нет родства* — аллюзия на Коран: «И когда подуют в трубу, то не будет в тот день родства среди них, и не будут они расспрашивать друг друга» (Коран, 23:101 / пер. И. Ю. Крачковского). В данном отрывке из Корана говорится о Суде Всевышнего, на котором не будет учитываться происхождение человека. Состояние *фанā* (уничтоженности) в суфизме воспринималось как «умирание при жизни» и приравнивалось к состоянию Судного дня. Суфий, по утверждению Шабистари, должен понимать, что его происхождение не имеет значения перед лицом Бога.

⁷ *Выдумкой* — досл. «сказкой».

⁸ Бейты 944–945 отсылают нас ко второму вопросу из «Книги о божественном» Фарид ад-Дина Аттара, где речь идет о похоти. Сын говорит отцу: «Не будь вождления, // Не было бы близости между мужем и женой, // Прервался бы род человеческий, // Не стало бы во всей вселенной порядка» (цит. по: [Лахути 2006: 20]), на это сын получает ответ, что нельзя ограничиваться в своих устремлениях плотской страстью, нужно стремиться к вершинам мистической любви.

946. Я не [о том] говорю, каковы отец или мать,
Ты должен жить, с почтением к ним⁹.
947. Ущербную ты назвал сестрой¹⁰,
Завистливого поименовал братом.
948. Своего врага ты зовешь чадом¹¹,
Чужих тебе называешь своими родственниками¹².
949. Скажи-ка мне, кто такие дяди [по отцу и матери]?
Ведь они ничего не приносят тебе, кроме боли и печали.
950. Товарищи, которые разделяют с тобой Путь,
Тебе, брат, друзья лишь ради пустой болтовни.
951. Если на минутку присядешь на улице правдивой речи,
Стоит ли мне говорить о том, что ты в них увидишь?!¹³
952. Все эти [связи] — сказки, наваждение и пути,
Клянусь душой, господин, все это — посмешище!

Поэт рассматривает династийное наследование духовного статуса как основную причину деградации суфизма в современную ему эпоху. Последующее возникновение государства Сефевидов, основанного на сакральном праве определенных носителей духовности из шахской династии, которые унаследовали по крови свое положение «Совершенного Учителя» (*муршид-и кāmил*), подтвердило его убеждения в этом вопросе [Lewisohn 1995: 3]. Самовоспроизводящийся наследуемый мистицизм, или «дервишизм», в рамках которого религи-

⁹ *Почтение* — комментаторы поэмы: Сарватийан, Лахиджи, Муваххид предлагают вариант «уважение» (*харама*). Автор говорит о том, что в предыдущем бейте не хулил родителей читателя. Почтение к родителям — одна из обязанностей мусульманина, однако передача духовного статуса не может быть обоснована кровным родством.

¹⁰ Аллюзия к хадису: «они[, женщины] ущербны разумом и верой» [ал-Бухари 1418, 3: 141]. Ущербность их разума объясняется тем, что свидетельство женщины приравнивается к половине свидетельства мужчины, а ущербность веры — тем, что во время менструации женщины не постятся и не молятся [ал-Бухари 1418, 3: 141].

¹¹ Сходное утверждение обнаруживается у Ибн Араби: «Величайшие из искушений — женщины, богатство, дети и влияние» [Ибн Араби 2014: 351].

¹² См. «О вы, которые уверовали! Поистине, среди ваших жен и ваших детей есть враги вам, берегитесь же их!» (Коран, 64:14 / пер. И. Ю. Крачковского).

¹³ *Правдивая речь* — Диххуда дает значение «речь всерьез, правдивая речь», толкуется как антоним *хазл* «пустая болтовня» (Диххуда, сл. ст. ۞). Диззулийан объясняет *джид* как «старание и усердие». Сарватийан также, объясняя данный бейт, пишет о том, что обращение суфия к обстоятельной беседе, направленной на поиски истины, лучше любых объяснений покажет цену тех людей, которые являются его спутниками.

озная власть передавалась из поколения в поколение по генеалогическому древу «духовных семей», воспринимался Шабистари как профанация духовной жизни. Это же можно с некоторыми оговорками отнести и к исмаилизму — направлению шиизма, для которого характерна приверженность принципу генетического наследования духовного статуса. Шабистари подвергает критике ограниченность такого подхода и жалуется:

910. Все дела мира стали с ног на голову¹⁴.
Если ты — разумный, смотри, вот каковы они:
911. Тот, кто достоин проклятия, изгнания и вражды,
[Будучи сыном] благого отца, теперь, в свое время — шейх!¹⁵
912. Хызр убил того порочного сына,
Потому что его отец и дед были благочестивы¹⁶.
913. Теперь ты, осел, связал себя с шейхом —
Ослom, который по «ослиности» еще «ослей» тебя!

Единственное, едва ли при этом заслуживающее доверия свидетельство о существовании потомков Шабистари, было оставлено Амиром Алишером Навои. Это небольшая заметка о внуке Шабистари по имени «Шейх Абдулла Шабистари», вероятно, жившем в Самарканде и затем, в начале XVI в. — при Оттоманском дворе, на что указывает также и Муваххид в предисловии к собранию сочинений Шабистари [Шабистари 1365: 4]. Помимо упоминания об этом родственнике, никакой информации о семье или предках Шабистари нет [Lewisohn 1995: 4–5].

Ни один доступный сегодня исторический материал или сочинения самого поэта не предоставляют каких-либо точных данных также и о его наставниках [Муваххид 1376: 22].

Сам Шабистари в *Са'ādat-nāma* называет своим наставником, Амин ад-Дина:

¹⁴ *Стали с ног на голову* — досл. 'перевернулись'. Подробнее см. коммент. к бейту 633.

¹⁵ Имеется в виду переход духовного статуса по наследственному принципу, от отца к сыну.

¹⁶ В данном бейте Шабистари отсылает читателя к коранической истории о том, как «один из Наших рабов» (согласно комментаторской традиции, это был пророк Хызр) путешествовал с пророком Мусой (библ. Моисей). Хызр совершил три поступка, смысл которых был Мусе непонятен, в частности, он убил сына благочестивых родителей и объяснил это тем, что этот отрок мог «заразить их нечестием и неверием» (пер. Г. С. Саблукова. 18:65–81).

Мой шейх и наставник, Амин ад-Дин,
Давал истинно такие ответы.
Другого такого наставника я не встречал
Чтобы Творец был над его чистой душой

[Муваххид 1376: 22; Шабистари 1365: 167].

Али Акбар Диххуда в своем словаре описывает того же Амин ад-Дина Табризи как «ученого, занимавшегося хадисоведением и толкованием [Корана], а также поэта», и замечает, что он провел некоторое время в Багдаде в качестве приближенного Султана Увайса. Приводится также и дата его смерти: 1357 г. [Диххуда. сл. ст. *امين الدين تبريزي*].

С другой стороны, Мухаммад Али Тарбийат в своем труде, посвященном ученым Табриза, упоминает, по-видимому, другого Амин ад-Дина Табризи, который был одним из учеников Шейха Махмуда, написавшим комментарии из одного предложения к каждому *мисрā*¹⁷ *Гулишан-и рāз*. [Lewisohn 1995: 6].

Мухаммад Лахиджи в своей интерпретации бейта 43 «Цветника тайны» указывает на мнение, в соответствии с которым поэма «Цветник тайны» стала ответом на письмо «шейха шейхов мира — Шейха Амин ад-Дина, который являлся наставником и учителем Шейха Махмуда Шабистари... И такое утверждение недалеко [от истины]» [Лахиджи 1371: 34].

Полное имя заказчика поэмы, которое приводят комментаторы, в частности Лахиджи и Дизфулийан, — Амир Рокн ад-Дин Хусайн бин ‘Алам бин Аби ал-Хасан Хусайни Гарави Харави. Большую часть своей жизни он прожил в Герате. Его рождение датируется временным промежутком с 641 по 646 г. л. х., а смерть — с 717 по 719 г. л. х. Он принадлежал к суфийскому ордену Сухравардийа и является автором целого ряда стихотворных произведений, в частности, поэтического дивана, объемом ок. 1 500 бейтов, поэмы «Припас путников» (*Зāд ал-мусāфирīн*) объемом ок. 1 400 бейтов, написанной под сильным влиянием мистической поэмы Низами Гандживи «Клад знаков» (*Канз ар-румūз*), объемом ок. 922 бейтов, которую он написал в подражание «Поэме о [скрытом] смысле» Руми. Также его перу принадлежит мистическая поэма объемом ок. 1 360 бейтов «Тридцать писем» (*Сй нāма*), которая была написана в стиле «Хосров и Ширин» Низами Гандживи. Его перу принадлежат и прозаические трактаты «Дух

¹⁷ *Мисрā* — поэтическая строка, соответствующая половине бейта (*байт* — досл. ‘дом’, в поэзии — «двустишие»).

духов» (*Rūḥ al-arwāḥ*), представляющий собой толкование девяноста девяти имен Аллаха, «Путь прямой» (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaḳīm*), посвященный пути к Истине, «Восхищение собраний» (*Tarḥ al-madḡālis*) — трактат по мистике и нравам, написанный в стиле персидских посланий Абдаллаха Ансари, «Путешествие духов» (*Huṣṣa al-arwāḥ*) — трактат о степенях духовного странствия и стоянках шейхов, написанный в стиле «Гулистана» Саади [Шабистари 1389: 18–19].

Версию о том, что именно он является заказчиком поэмы «Цветник тайны», среди прочих упоминает и Самад Муваххид, но также, ссылаясь на *Равḡат ал-Джиснāн*, приводит другое имя возможного учителя Шабистари — Баха ад-Дин Йакуб Табризи, который мог стать учителем Шабистари после того, как тот покинул Табриз и переехал в Шабистар, а мог быть и его учеником [Муваххид 1376: 25]. Эту же версию (наряду с упоминанием Амина ад-Дина Табризи как возможного шейха Шабистари [Шабистари 1389: 10]) приводит и Казим Дизфулийан в предисловии к своему комментированному изданию Шабистари [Там же: 9], ссылаясь в том числе и на работу Риза Кули Хана Хидаята *Рийād ал-‘āрифйн* («Сады познавших») [Там же: 10]. Кроме него, ссылаясь на текст *Са‘ādāt-nāma*, Дизфулийан упоминает и других шейхов, с которыми общался Шабистари: Баба Хасан Сархаби, Баба Фарадж Табризи, Ходжа Мухаммад Кудджани, Ходжа Абд ар-Рахим Табризи, Ходжа Саин ад-Дин Табризи [Там же: 9].

Ряд фактов указывает на то, что наставниками Шабистари могли быть также шейх Исмаил Сиси или Нур ад-Дин Исфараини, что указывает на возможное отношение автора «Цветника тайны» к ордену Кубравийа [Lewisoohn 1995: 9–10].

В отличие от вопроса о духовном наставничестве Шабистари, вопрос о его принадлежности к конкретному толку ислама ясно изложен на страницах основных произведений. Шабистари был суннитом, ашаритом, джабаритом, суфием.

На суфийскую принадлежность Шабистари указывают различные контексты из его поэм. В частности, рассказывая о «завсегдатаях развалин» (т. е. суфиях) и их обретении Истины, Шабистари приводит в качестве примера именно суфизм:

858. Испив одну чашу чистого вина,
Стали [завсегдатаи развалин] оттого суфиями,
очищенными от качеств¹⁸.

¹⁸ Очищенными от качеств — *досл.* ‘чистыми от описаний’.

При этом важно понимать, что Шабистари стремился к нивелированию узкоконфессиональных различий — значимой для него была разница мировоззрений: видит человек за каждой вещью мира Бога или нет. Он резко критиковал суфиев за слепое подражание шейхам, аскетов-захидов — за ограниченность чисто аскетического подхода и отсутствие мистического мировосприятия.

Вообще, внутренняя критика в суфизме была довольно распространена и не свидетельствовала о проблеме самоидентификации суфиев. Например, арабский суфий аш-Шибли писал: «Суфизм (*таcаввуф*) — грех придания Богу сотоварища (*ширк*), ибо суфизм является обережением сердца от видения иного (*зайр*) [феноменального мира], а иного — нет, не существует» [Насыров 2009: 322]. Это высказывание не говорит о принадлежности аш-Шибли к какому-то другому течению ислама, но является примером саморефлексии в рамках суфизма, который, как известно, перешел от чистой аскетики *зухда* к мистицизму доктринального суфизма, одной из отличительных черт которого являлось учение об «отрешении от отрешения» (*аз-зухд фй аз-зухд*).

Также из текстов Шабистари совершенно однозначно вычитывается его отношение к вопросу об автономии действия в исламе. Он резко осуждает кадаризм и утверждает джабаризм как единственную истинную доктрину:

535. У своего состояния спроси: «Что есть это могущество?¹⁹
И через это уясни, кто такой кадарит²⁰.

¹⁹ Сарватийан объясняет этот бейт как призыв заглянуть в себя и увидеть, кому на самом деле принадлежит могущество. Это отсылает нас к дискуссии об автономии человеческих поступков в *каләме*. Результатом этого действия должно стать видение того, что могущество принадлежит только Богу.

²⁰ Как известно, в классической исламской мысли поступок традиционно понимается как совокупность могущества и воли. Так или иначе, представители различных направлений *каләма* соглашались в том, что могущество (способность совершить поступок) человека творится Богом, принадлежит Богу, а по вопросу, творится ли человеческая воля Богом, ашариты спорили с мутазилитами, утверждавшими автономию человеческой воли. В контексте этих споров первых стали называть джабаритами, а вторых — кадаритами. Здесь Шабистари приписывает кадаритам учение о принадлежности могущества человеку, очевидно, на основании наличия общего корня у *кадариййа* и *кадр*, хотя сами слова «*кадр*» и «*джабр*» не вполне отражают суть учения того и другого направлений: первое переводится как «могущество / способность / судьба», а второе — «могущество / принуждение / предопределение». Тем не менее смысл слова *джабр* содержит оттенок принуждения, тирании, что в некотором смысле отражает в учении джабритов отсутствие у человека малейшей составляющей автономии действия.

536. Каждого, кто не [придерживается] учения²¹ о принуждении²²,
Пророк назвал подобным гебру²³.
537. Как тот гебр сказал «Йаздан» и «Ахриман»²⁴,
Так и тот невежественный дурак[-кадарит] сказал «я» и «он»²⁵.

В основании этой критики, как и в большинстве других случаев, лежит уверенность Шабистари в ложности представлений о наличии чего бы то ни было наряду с Богом. И в этом для него заключается истинное кораническое единобожие.

Что касается приверженности Шабистари суннизму и ашаризму, то об этом он подробно пишет на страницах своей поэмы *Са'ādat-nāma*. Она начинается с восхваления Всевышнего, от которого автор переходит к восхвалению четырех праведных халифов и говорит о приверженности учению ал-Ашари и суннизма:

Сто тысяч [раз да пребудет] благословение и мир
С душой, достигших послания (праведные халифы, — А. Л.)!
Потом и с душой шейха *калāма* —
Абу ал-Хасан ал-Ашари — имя [этого] имама.
Установившего для послушания
[Религиозный] путь сунны и общины.
[Религиозный] путь чистый и очищенный от бреда,
Далекий от чрезмерности и избавленный от нерадивости
[Шабистари 1365: 150].

²¹ *Учение* — букв. 'путь', терминологически — одна из пяти мусульманских религиозно-правовых школ: *ханафиййа*, *маликиййа*, *шафи'иййа*, *ханбалиййа* и *джа'фариййа*. В более широком значении (как в данном бейте) — «религиозное учение; доктрина; убеждения».

²² *Принуждение* — (*джабр*), детерминированность всех действий, происходящих в мироздании, Богом; производный термин (*ал-джабриййа*) стал обозначением целого направления исламской мысли. *Джабриты* признавали Бога единственным действующим, а человека — «принуждаемым» к своим действиям.

²³ *Гебр* — маг, зороастриец. Аллюзия на хадис: «Кадариты — маги [для] этой уммы...» [Нисабури 1418].

²⁴ Здесь имеется в виду зороастрийское учение о двух творцах и действующих: Ахура Мазда (Ормазд, Йаздан) — творец всего благого в мире, Ангра Майнью (Ахриман) — творец всего вредного и злого.

²⁵ «Я» и «он» — в издании Дизфулийана — «мы» и «я». Здесь Шабистари вновь критикует кадаритов за идею двойственности действующего начала. Для него единственное истинно сущее — Бог, следовательно, Он — и единственный действующий.

Для Шабистари именно ашаритский суннизм является «путем срединным» — свободным от «чрезмерности и нерадивости». О значимости этого пути для него мы узнаем из текста поэмы «Цветник тайны»:

601. Все благие нравы — в середине,
 Что в стороне от нерадивости и чрезмерности²⁶.
 602. Середина — словно «Путь прямой»²⁷,
 По обе стороны от нее — пропасть ада!²⁸
 603. По тонкости и остроте он (этот путь. — *А. Л.*) —
 волос и [острие] меча²⁹.

Приведенные отрывки свидетельствуют не просто о приверженности Шабистари суннизму, но о крайне ригористическом отношении к следованию суннитскому исламу: любое отклонение от этого «срединного пути» является для него путем в адскую бездну, хотя, как ни странно, шиизм в поэме «Цветник тайны» он обходит своей критикой, притом что многие направления средневековой исламской мысли получают от него суровую отповедь:

²⁶ *Нерадивость* и *чрезмерность* — оба слова происходят от корня *фа-ра-та*, объединяющего слова со значением проявления неумеренности в чем-то, первое — в сторону преувеличения, второе — преуменьшения. Употребляется как словосочетание со значением «отступление от равновесия в совершении дела, как в сторону преувеличения (*ифрāt*), так и в сторону преуменьшения (*тафрīt*)». Справедливость, уравновешенность есть то, что находится между крайностями, и в ней сосредоточено благо, как в «золотой середине».

²⁷ *Путь прямой (аṣ-ṣirāt al-mustaḳīm)* — аллюзия на первую суру Корана: «Веди нас путем прямым» (Коран 1:5 / пер. Г. С. Саблукова).

²⁸ Образ прямого пути, по обе стороны которого — адская бездна, отсылает нас к зороастрийской мифологеме моста Чинвад, по которому души следуют в загробный мир. Души грешников падают с этого моста в адскую бездну [Чуакова 2004: 257]. В мусульманской традиции этот мост называется «мост Сырат». В Коране слово *ṣirāt* употребляется двадцать раз, однако нигде нет указаний на то, что *ṣirāt* — мост. Коранический *ṣirāt* — прямой путь, от которого нельзя отклоняться. Это в некотором смысле сближает его с мостом, что и стало условием для рецепции образа мусульманской традицией.

²⁹ Здесь мы видим продолжение метафоры моста Чинвад, который, согласно зороастрийским представлениям, для грешников был тонким, словно лезвие, а для праведников — шириной в девять копьев, см.: [Чуакова 2004: 257]. В данном случае мы имеем дело с частичным заимствованием мифологемы. В интерпретации Шабистари этот мост всегда тонок.

99. Тому, кто наделен дальноржим³⁰ умом,
Предстоит множество раз [прийти в] смущение.
100. Из-за дальноржимости назойливого ума
Один стал философом, другой — [сторонником] «воплощения»³¹.
101. Разуму не выдержать света того лика (Истины. — *А. Л.*),
Иди, ищи другие глаза, чтобы [созерцать] его!
102. Оттого, что в глазах у философа двоилось³²,
Ему осталось недоступным видение единства Истины.
103. От слепоты пришло суждение, [построенное] на «уподоблении»³³,
Постижение, [построенное на] «очищении»³⁴, — от одноглазия.
104. [Учение о] переселении [души] стало ложным неверием³⁵
по той причине,
Что оно стало следствием слабости зрения.

³⁰ *Дальноржимый* — также «любопытный», «дерзкий». Лахиджи комментирует, что «дальноржимый ум» сбивается с пути, ибо он ищет Истину «далеко», а Она, согласно Корану (50:15 (16)), ближе к человеку, чем шейная вена.

³¹ *Сторонник воплощения* — тот, кто верит в то, что Бог мог воплотиться в конкретном человеке. Таким образом автор указывает на христиан, алавитов и отдельные группы суфиев. В данном бейте Шабистари приводит, на его взгляд, две крайности в трактовке вопроса об отношениях Истины и множественного мира. *Фалāсифа* утверждают полную трансцендентность первоначала по отношению к эмпирической реальности. Сторонники доктрины воплощения же верят, что Истина могла воплотиться в некотором «совершенном человеке».

³² *Двоилось* — букв. '[глаза] были косыми'. Двоение не всегда сопровождает косоглазие, однако комментаторы (Лахиджи, Сарватийан, Дизфулийан) 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.

³³ *Уподобление* — объяснение истины через уподобление ее реалиям мира. Подвергается критике в мусульманской философии, и в частности у Шабистари, за антропоморфизм.

³⁴ *Очищение* — отказ от положительных характеристик в дискурсе о Первоначале, очищение Бога от качеств.

³⁵ *Ложное неверие* — ант. истинное неверие (*куфр-и ҳақīқī*). В контексте философских взглядов Шабистари «Истинное неверие» синонимично истинной вере (*īmān*), ложное неверие — собственно неверие. Здесь и далее Шабистари играет на семантике ар. *куфр* — сокрытие. С его точки зрения, неверие заключается в том, что из-за недостатков духовного зрения от людей оказывается скрыта истина единобожия.

105. Подобно слепорожденному, лишен [возможности узреть]
всякое совершенство,
[Тот], кто идет путем отступничества³⁶.
106. Воспалены глаза сторонника внешнего [знания],
Который во внешнем не видит ничего, кроме внешних
проявлений.
107. Последователь *каләма*, который лишен [способности]
к вкушению (восприятию) единства,
Пребывает в темноте из-за тумана подражания³⁷.
108. Что бы [они] о Нем ни говорили, больше или меньше,
[Они] [лишь] указали на [недостатки] своего зрения.

В этом отрывке критике подвергаются различные подходы в исламской метафизике. Критика осуществляется через образ офтальмологических патологий. За приверженность исключительно идее трансцендентности Бога по отношению к миру *фалāсифа* называются дальнотзоркими, ибо видят далекое (божественную трансцендентность), но не видят близкого (божественное проявление в каждой вещи мира). С другой стороны, когда Шабистари говорит о делении бытия на возможное и необходимое, в наибольшей степени развитое у Ибн Сины, он приводит образ косоглазия, когда человек видит два образа вместо одного.

Также дальнотзорными Шабистари называет сторонников воплощения (*хулūл*), которые верили в то, что Бог мог воплотиться в конкретном человеке. Эта критика обращена в наибольшей степени в адрес христиан, алавитов и отдельных групп суфиев. Они также не признают проявление Бога в каждой вещи мира, что позволяет относиться к ним также, как и к *фалāсифа*.

Шабистари критикует и, пожалуй, две наиболее важные позиции в исламской мысли по вопросу об отношении Бога к миру — очищение (*танзīх*) и уподобление (*ташбīх*). Первая заключается в стремлении очистить Бога от всех атрибутов и характеристик множественного мира, вторая — в описании Бога через уподобление вещам мира (антропоморфные атрибуты, как, напр., видение, слышание и др.). Уподобление он соотносит со слепотой, а именно, с полной неспособностью увидеть Истину, метод же очищения для него — лишь

³⁶ Здесь Шабистари указывает на мутазилитов.

³⁷ Шабистари критикует *мутакаллимов* за ограниченность их познания рациональностью и применение метода *тақлīд*, «подражание», то есть беспрекословное следование авторитету.

половина правды: те, кто идут путем очищения и отрицают за Богом какие бы то ни было атрибуты (наиболее ярким выразителем этой идеи был исмаилит Хамид ад-Дин ал-Кирмани), стремятся к познанию непостижимой божественной самости, но не видят ее проявление в каждой вещи мира. Его же собственная позиция — поиск золотой середины между учением о божественной трансцендентности и имманентности, ведь в тексте Корана встречаются айаты, подтверждающие обе эти позиции.

Учение о переселении душ, которое не было особенно популярно в исламской мысли, Шабистари сравнивает со слабостью зрения, когда человек видит нечто, но не может сказать, что именно он видит.

Также Шабистари намекает на мутазилитов, когда говорит о «тех, кто идет путем отступничества». Эти люди для него и вовсе слепорожденные. Для них совершенно невозможно какое бы то ни было зрение, тождественное для него видению Истины. Такое отношение к мутазилитам подтверждается и тем, что Шабистари считал себя ашаритом, более того, имаму ал-Ашари (известному противнику мутазилизма) он отводил место в одном ряду с праведными халифами³⁸, что мы уже отмечали выше, приводя соответствующую цитату из поэмы «Книга о счастье» (*Са'ādāt-nāma*).

Также критике подвергаются захириты — школа, которая отрицала возможность аллегорического толкования Корана и ограничивалась только буквальным смыслом коранических айатов. В вину ей вменяется неспособность увидеть в явном бытии мира скрытое присутствие Бога.

Мутакаллимов (к которым, кстати, относятся не только мутазилиты, но и ашариты, а к последним Шабистари причисляет и себя) автор «Цветника тайны» критикует за принцип *таклīд* (подражание), широко использовавшийся в исламской юриспруденции (*фикх*). Он заключается в следовании авторитету правовой школы или правоведа в принятии решения по конкретному вопросу. Для Шабистари эта тема не сводится исключительно к правовой сфере, но распространяется на духовную жизнь, где слепое следование авторитетам также подвергается им критике. Показательно, что актуальность этой проблемы ничуть не ослабела со временем, и исламское возрождение конца XIX — начала XX в. началось именно с призывов Мухаммада

³⁸ В этом он следует примеру Фарид ад-Дина Аттара, который также в начале своей поэмы «Язык птиц» от восхваления Всевышнего переходит к восхвалению четырех праведных халифов.

Абдо отказаться от *тақлїда* и возобновить работу по выработке правовой нормы на основании не сочинений *фақїхов*, а первоисточников исламской мысли — Корана и сунны. Эта же тема была неоднократно затронута позднее и в работах Али Шариати (идеолог исламской революции в Иране), и современного исламского идеолога Йусуфа ал-Кардауи (один из общепризнанных духовных авторитетов в государстве Катар), что позволяет сделать вывод о всеисламской значимости этой идеи.

В качестве метафоры для передачи особенностей заблуждения приверженцев *тақлїда* Шабистари использует образ тумана: в исламской мысли, когда она развивается без непосредственной опоры на Коран и сунну, возникает значительное количество ложных утверждений. Сторонник же *тақлїда* опирается не на первоисточники, а на множество ложных измышлений *мутакаллимов*, которые, подобно туману, скрывают от него Истину.

Обращает на себя внимание и тот факт, что Шабистари стремится подвергать критике крайности в исламской мысли (напр. отдельно взятые *танзїх* и *ташбїх*), но, критикуя захиризм, ничего не говорит о его противоположности — батинизме, приверженности аллегорическому толкованию Корана, которую, очевидно, сам разделял. Это, в частности, роднит его с исмаилитами, хотя он и расходится с ними во взгляде на радикальную трансцендентность Первоначала. Кроме исмаилитов, приверженность *та'вїл*³⁹ сохраняли и суфии, что является очередным свидетельством приверженности Шабистари суфизму.

Отсутствие же прямой критики исмаилизма в поэме «Цветник тайны» послужило условием для включения исмаилитами «Цветника тайны» в число авторитетных текстов своей традиции. Текст поэмы получил соответствующее толкование *та'вїл*.

Тем не менее в поэме «Книга о счастье» (*Са'āдат-нāма*) Шабистари подвергает весьма резкой критике одного из наиболее известных исмаилистских авторов — Насира Хосрова:

³⁹ *Та'вїл* — один из видов толкования (*тафсїр*) [Бабаи-Азизи-Рухани 2016: 38]. Оба термина встречаются в Коране и сунне. *Тафсїр* происходит от корня *ф-с-р*, который объединяет слова со значением выяснения, устранения туманного и скрытого от понимания, а слово *та'вїл* происходит от корня *а-в-л* со значением возвращения, обращения к истоку. Если *тафсїр* — в большей степени филологический комментарий, то *та'вїл* претендует, в первую очередь, на то, что отсылает читателя к истинному значению аятов, их глубинному смыслу [Там же: 36]. О толковании *та'вїл* у Шабистари см. поэму «Цветник тайны», бейты 726–731.

Из этого племени (племени тех, кто идет по пути Иблиса. — А. Л.) —
 Насир Хосров,
 Который делает новым старое нововведение (*бид'а*).
 Философия — его основа, рафидизм⁴⁰ — его глина⁴¹,
 Преодолей эти два [препятствия] ибо они — враги религии.
 Он не имеет знания, мудрости и единобожия,
 Из-за подражания (*тақлїд*) стал чистым (*маҳд*) неверным.

...

Собрал всю тьму и неверие
 И назвал это «Книга [об] озарении» [Шабистари 1365: 186].

Эти строки — лишь небольшой отрывок из параграфа «Книги о счастье», целиком посвященного критике Насира Хосрова. Следует отметить, что в «Книге о счастье» Шабистари гораздо более критичен по отношению к другим направлениям исламской мысли, чем в «Цветнике тайны». Позиция автора *Са'āдат-нāма* демонстрирует существенно меньшую степень терпимости к другим системам взглядов и их носителям, чем позиция автора «Цветника тайны». В частности, в *Са'āдат-нāма* Шабистари критикует перипатетиков не менее яростно, чем Насира Хосрова. Это обстоятельство может быть поводом для того, чтобы поставить под сомнение авторство Шабистари в отношении поэмы *Са'āдат-нāма*. Тем не менее оба текста написаны в весьма схожем стиле, в обеих поэмах используются зачастую одни и те же художественные образы, что заставляет нас склониться к тому, что Шабистари все-таки является автором обеих поэм. Идею об авторстве Шабистари по отношению к *Са'āдат-нāма* поддерживает и известный исследователь суфизма Леонард Льюисон, автор монографии, посвященной непосредственно творчеству Шабистари. Некоторую радикализацию во взглядах средневекового философа он объясняет изменением политической конъюнктуры и влиянием амира Хулагуидов Чупана и ильхана Абу Са'ида, известных своим жестким отношением к иноверцам [Lewisohn 1995: 31]. Также причиной неприятия философии Насира Хосрова могли послужить и симпатии последнего по отношению к *мутакаллимам*⁴², которых Шабистари,

⁴⁰ *Рафидизм. Рафидиты* — досл. 'отвергнувшие'. Так называли тех, кто не признает власть первых халифов, то есть шиитов.

⁴¹ *Основа, глина*. Человек сотворен из глины (Коран, 6:2). С точки зрения Шабистари, Насир Хосров был сотворен сплошь из шиизма. Его же основой Шабистари называет философию (о значении понятия «основа» см. с. 10–14).

⁴² Подробнее см.: [Корнеева 2015: 198–202].

в свою очередь, довольно резко критикует даже на страницах поэмы «Цветник тайны», в том числе и за приверженность доктрине када-ризма (см., напр., бейты 536–537).

Таким образом, хотя мы и не располагаем богатым материалом по биографии Шабистари, можно составить довольно объемное представление о поэте на основании его произведений. Интересные детали можно почерпнуть и из произведений его современников. В частности, трактат Шараф ад-Дина Рами «Собеседник влюбленных» (XIV в.) начинается с истории о том, как автор сочинения приезжает в Марагу — один из научных центров средневекового исламского мира, находящийся на территории Азербайджана, и сталкивается с тем, что местные студенты (а возможно, и преподаватели) не знают конвенционального языка персидской поэзии и неспособны понимать смыслы, скрытые в ней. Это обстоятельство заставляет его составить свой трактат, где перечисляются основные персидские поэтические образы, даны нормативные предикаты, которые с ними связаны, раскрыты принципы формирования образного ряда в поэтических произведениях на персидском языке. Эта история свидетельствует о том, что Азербайджан того времени был настолько удален от центров персидской культуры, что требовались специальные сочинения для восстановления культурной коммуникации на основании конвенционального языка персидской поэзии.

Аналогичная история произошла, видимо, и с поэмой Махмуда Шабистари «Цветник тайны», которая была написана по запросу жителей Хорасана, который они адресовали Шабистари в письменной форме и потребовали ответ в форме поэтической. Видимо, и для жителей Хорасана в XIV в. многое в суфийской культуре было не вполне очевидно и требовало объяснений.

XIV в. оказывается удивительным временем, когда, с одной стороны, заканчивается формирование канона классической персидской поэзии в ее богатстве и многообразии художественных приемов, а с другой — эта высокая художественная культура в своей полноте оказывается закрытой для понимания значительного числа ее носителей и требует специальных работ, способных дать ключ к ее пониманию. Впоследствии уже и эти самые работы потребовали ключей, как это случилось с поэмой Махмуда Шабистари «Цветник тайны», которая получила значительное число комментариев, а наиболее авторитетный из них был назван его автором — Мухаммадом Лахиджи — «Ключи к тайнам в толковании “Цветника тайны”».

ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ШАБИСТАРИ

После «Цветника тайны» наиболее значительным поэтическим произведением Шабистари является *Са'āдат-нāма* («Книга о счастье»). Несмотря на то, что в этой поэме Шабистари проявляет меньшую толерантность во взглядах, чем в «Цветнике тайны», нет оснований сомневаться в его авторстве «Книги о счастье». В пользу авторства Шабистари свидетельствует как его подпись в конце главы, посвященной композиции произведения и причинам его написания [Шабистари 1365: 153], так и значительное количество пассажей, весьма схожих с текстом «Цветника тайны».

Эта поэма организована иначе, чем «Цветник тайны». Если *Гулистан-и рāз* составлена в форме ответов на вопросы заказчика, то *Са'āдат-нāма* написана по собственному плану Шабистари. Она состоит четырех частей (*бāб*)¹, восьми глав (*фасл*) и значительного числа параграфов. Параграфы делят главы на смысловые блоки. Это деление основано на членении знания на '*илм ал-йақйн*, '*айн ал-йақйн*, *хаққ ал-йақйн*. '*Илм ал-йақйн* — «верное знание» (пер. Г. С. Саблукова) (рациональное знание), '*айн ал-йақйн* — «очи уверенности» (пер. Г. С. Саблукова) (видение воочию) и *хаққ ал-йақйн* — верная истина (пер. Г. С. Саблукова) (проникновение внутрь и исчезновение в объекте познания), что демонстрирует стремление автора к рассмотрению предмета на нескольких уровнях.

Все три термина неоднократно встречаются в Коране и играют важную роль в суфийской гносеологии. Например, ал-Худжвири объясняет «верное знание» как знание о действиях в эмпирическом мире, «очи уверенности» как знание умирающего о разрыве с земным миром и «верную истину» как видение воочию божественной реальности

¹ По предположению Самада Муваххиды, у Шабистари, поэма должна была состоять из восьми частей (*бāб*) — по количеству райских врат, однако, по свидетельству самого Шабистари, содержащемуся в конце четвертой части, он сам «обрезает поводья речи, иначе она будет безгранична» [Шабистари 1365: 241].

в раю², что, как мы увидим ниже, несколько отличается от трактовки этих понятий Шабистари.

Кроме рассмотренных, в *Са'āдат-нāма* также имеются специальные пояснительные параграфы, различающиеся по содержанию и задачам. Сама поэма является важным дополнительным источником при анализе «Цветника тайны» поскольку, касаясь тех же тем, что были рассмотрены в «Цветнике...», автор добавляет подчас весьма значимые детали для понимания его системы взглядов. Кроме того, во вводной части поэмы, посвященной восхвалению Всевышнего (эта часть композиции традиционно имеет название *тавхид*), содержатся важные детали, которые свидетельствуют о конфессиональных предпочтениях автора: в ней дается восхваление четырех праведных халифов и имама ал-Ашари.

Также нельзя не отметить влияние *фалсафы* на это произведение. По традиции, берущей начало, вероятно, из античности, главы основного содержания начинаются с темы познания. Первая часть *Са'āдат-нāма* озаглавлена «О познании самости Необходимо-сущего Всевышнего и Священного». Эта часть начинается с главы «О познании бытия Всевышнего». Конечно, эти главы не копируют и даже не отсылают к сочинениям античных авторов. *Са'āдат-нāма* — сочинение мистическое, и, соответственно, в первых главах разбирается не просто знание или познание как таковое, а именно познание Бога. Таким образом, влияние античности здесь можно проследить лишь косвенно: если ранние суфийские трактаты начинались с разъяснения того, что есть суфизм или с рассмотрения первоисточников исламской мысли (Коран и сунна) как источников суфийского учения, то с развитием *фалсафы* на первый план выходит тема познания, что мы и видим в рассматриваемом тексте. Кроме того, на влияние *фалсафы* указывает и сама терминология: указание на необходимо-сущее отсылает нас к учению Ибн Сины о модальностях бытия: необходимо-благодаря-себе, возможное-благодаря-себе, необходимо-благодаря-другому, невозможное-благодаря-другому, невозможное-благодаря-себе. В данном случае речь идет о познании Первоначала, которое характеризуется как необходимо-сущее-благодаря-себе. В параграфе «Верное знание» (*'Илм ал-йақин*) Шабистари говорит о самом необходимо-сущем — Первоначале, причем делает это преимущественно в религиозном ключе. Мы не встречаем здесь подробных определений бытия или необходимости, которые ожидаемы в философском трактате,

² Подробнее см.: [Насыров 2009: 277].

зато видим множество отсылок к Корану и хадисам, которые, очевидно, и представляют для него основное знание. Такая приверженность кораническому тексту и хадисам компенсируется в параграфе «Очи уверенности», или «Видение воочию» (*'айн ал-йақйн*), где предпринимается попытка уже теоретического, философского рассмотрения вопроса о необходимом бытии, и здесь Шабистари обращается к авиценновскому учению о модальностях бытия:

Для подтверждения аятов Корана
 Выслушай от разума ясное доказательство:
 Ни одно возможное само по себе не стало сущим,
 Не стало верхним, нижним, низким и высоким.
 Есть порочный круг и дурная бесконечность,
 Если оно (возможное. — *А. Л.*) — начало и им — завершение.

...

Никогда оно не становится необходимо-сущим,
 Источником милости, эманации и щедрости.
 Потому-то необходимое и не становится возможным,
 А, если бы и [стало], — кто бы был возможным?!

[Шабистари 1365: 157]

Далее следует параграф «Верная Истина» (*хаққ ал-йақйн*), где дается мистический взгляд на проблему. Причем указывается на несовершенство рационального исследования вопроса о божественном:

125. Каждый, кто приводит [рациональное] доказательство
 (*далйль мигъйад*) в отношении Истины, —
 Ищет Солнце посредством лампы [Там же: 158]³.

Таким образом, мы можем констатировать, что в *Са'āдат-нāма* Шабистари рассматривает основные вопросы суфийского учения на трех уровнях: доктринальном (на основании священных текстов, *'илм ал-йақйн*), рациональном (философском, *'айн ал-йақйн*) и мистическом (*хаққ ал-йақйн*). Далее он дает череду вставных притч, следуя, таким образом, общей традиции суфийского философско-дидактического эпоса от Санаи до Джамии. И именно здесь наиболее оправдан поиск сюжетных заимствований из более ранней традиции. Несмотря на существенное сходство этой поэмы с «Цветником тайны» в плане теоретизирования, видимо, Шабистари ощущал необходимость

³ Ср. «Цветник тайны», бейт 93.

создания более художественно богатого произведения, чем «Цветник тайны», чья теоретическая ценность превышает художественную.

Наряду с поэтическими произведениями, перу Шабистари принадлежат философские трактаты в прозе. Наиболее значительным из них является *Хаққ ал-йақйн* — «Верная Истина».

Полное название произведения — «Верная Истина в познании Господа миров⁴» (*Хаққ ал-йақйн фй ма'рифат рабб ал-'ālamīn*). В отличие от *Са'ādат-нāма*, которая только в замысле содержала восемь частей (*бāб*) по количеству райских врат, в *Хаққ ал-йақйн* этот замысел был воплощен вполне. Содержание трактата следующее: часть первая — «О самостном проявлении Господина Всевышней Истины и рассказ о стоянке познания (*ма'рифат*)»; часть вторая — «Об атрибутном (*сифатй*) проявлении (*зухūr*) Всевышней Истины и рассказ о стоянке знания (*'илм*)»; часть третья — «О месте-явления (*мазхар*) и его степенях (*марāтиб*), а также рассказ о начале (*мабда'*)»; часть четвертая — «О необходимости единства Его — Всевышнего и Священного», часть пятая — «О возможно-сущем и множественности»; часть шестая — «О воплощении (*та'аййун*), движении и обновлении проявлений (*та'аййунāt*)»; часть седьмая — «О мудрости возложения [обязанности] (*таклйф*), принуждении (*джабр*) и предопределении (*қадар*)»; часть восьмая — «О месте возвращения и рассказ о [дне] сбора (*хаишр*) и истине уничтожения и пребывания».

В этом небольшом трактате Шабистари стремится связать суфийское учение о стоянках с философской проблематикой: это очевидно уже из приведенного содержания: первые две части трактата увязывают проявление самости и проявление атрибутов со стоянками познания (*ма'рифат*) и знания (*'илм*), заканчивается произведение рассмотрением хрестоматийных для теории суфийского пути стоянок «уничтожение» и «пребывание», которые Шабистари связывает с эсхатологической тематикой. Сам факт того, что сочинение начинается с проблематики познания, говорит о знакомстве автора с работами *фалāсифа*, а то, что две части (четвертая и пятая) посвящены проблематике возможного-необходимого бытия (разработанной Ибн Синой), заставляет отбросить всякие сомнения. Однако нельзя сказать, что учение Ибн Сины воспроизводится им в полноте. Это — скорее некий синтез интенций суфизма, ишракизма и *фалсафы* (в этом смысле Шабистари можно считать предвестником сефевидской философии,

⁴ Господь миров — аллюзия на первую суру Корана: «Слава Богу, Господу миров» (Коран 1:2 / пер. Г. С. Саблукова).

отдававшей должное его сочинениям). Свою позицию он достаточно однозначно заявляет в самом начале части, посвященной возможно-сущему и множественности:

Возможное есть нечто умозрительное: когда, по-своему познавая, ум (*‘ақл*) соединяет в разуме (*зихн*) бытие и небытие <...> тело и телесность состоят из субстанции и акциденции, которые вместе относятся к умозрительностям, истинно не имеющим внешнего бытия (бытия вне разума. — *А. Л.*) [Шабистари 1365: 302].

Ранее, в четвертой главе, говоря о необходимом бытии, он сводит его к бытию необходимому самому по себе — Единому, Первоначалу. У Шабистари не возникает потребность различать необходимое само по себе и необходимое благодаря другому. Его система существенно проще: есть Необходимое само по себе и возможное. Последнее — чистый вымысел и [плод] воображения (*хайāl*), что обнаруживает некоторое сходство с учением Сухраварди, считавшим все философские категории, не имеющими бытия вне разума. Однако это заставило Сухраварди развить свою философскую систему, основанную на единственном реальном и очевидном для него начале — свете. Шабистари же, как мы видим, активно пользуется словарем *фалāсифа*, хотя и считает все, кроме Необходимо-сущего чистой номинальностью.

При этом не стоит и переоценивать влияние *фалāсифа* на Шабистари. Это направление исламской мысли, как уже отмечалось выше, неоднократно подвергается им критике на страницах его основных сочинений («Цветник тайны», «Книга о счастье», «Верная Истина») преимущественно за учение о двойственности необходимого и возможного.

С точки же зрения формы сочинения оно является в большей степени философским, чем тот же «Цветник тайны» в силу дискурсивности изложения взглядов, ориентированности на рационализм: в сочинении собраны краткие тезисы, с четкой внутренней логической организацией. Свои тезисы Шабистари стремится доказывать именно логически, хотя и привлекает в качестве дополнительного обоснования цитаты из священных текстов, но именно стремление к последовательной рационализации отличает этот трактат от других его сочинений.

Вместе с тем памятник производит впечатление конспективности и даже атомарности внутри каждой части: в каждой части автор дает последовательность тезисов-утверждений, объединенных общей темой, данной в названии части (*бāб*) и обозначенных «истина» (*хақйқат*). Из них Шабистари выводит столь же краткие тезисы-

выводы (*лāзима*), формулирует такие же краткие и в целом независимые правила (*кā'ида*), тонкости (*латйфа*) и т. д. В конце части дается вывод (*натйджа*), который зачастую является не столько выводом из содержания части в целом, сколько выводом из замечания, ему предшествовавшего. Иногда даже кажется, что этот трактат — некоторый конспект, либо записанный с его слов учениками, либо составленный им для каких-то личных целей.

По утверждению Самада Муваххида, в этом произведении Шабистари наилучшим образом изложил «тонкости божественной мудрости», неслучайно и Мухаммад Лахиджи — автор наиболее авторитетного комментария к поэме «Цветник тайны», очевидно, активно пользовался им при изучении и комментировании поэмы Шабистари [Шабистари 1365: 158]. Действительно, он довольно удобен ввиду краткости и тезисности изложения взглядов автора.

В этом произведении также упоминается трактат, по-видимому не дошедший до нас, — «Трактат о шāхиде» (*Рисāла-и шāхид*) [Там же: 303]; вероятно, о нем же идет речь в работах Мухаммада Лахиджи и Риза Кулихана Хидайата, когда там упоминается «Книга о шāхиде» (*Шāхид-нāма*) [Там же: 8].

Другим произведением Шабистари, где его авторство не подвергается сомнению, является «Зерцало исследующих» (*Мир'āt ал-мухāққикйн*). Это относительно небольшое произведение, где на сорока восьми страницах (по изданию Муваххида) в довольно лапидарной форме дано объяснение наиболее важных вопросов исламского мистицизма: первая глава — «О природной душе, растительной, животной, человеческой и их силах и свойствах», глава вторая — «Об истечении сущих», глава третья — «О необходимом, возможном и невозможном», глава четвертая — «О том, в чем заключается мудрость творения», глава пятая — «О месте начала и возвращения», глава шестая — «О противопоставлении стран (*āфāк*) и душ, то есть о противопоставлении человеческого тела и мира», седьмая — «о сопоставлении стран (*āфāк*) и душ». По утверждению Муваххида, это сочинение было составлено в значительной степени с опорой на работы Ибн Сины, Насира Хосрова и Хаджи Насира Туси [Там же: 9]. Тем не менее их влияние не стоит переоценивать, учитывая резко негативное отношение Шабистари и к Насиру Хосрову, и к *фалāсифа*.

Также Шабистари приписывается совсем небольшой трактат со схожим названием — «Ступени знающих», или «Лестница познавших» (*Марāтиб ал-'āрифйн*), известный также под названием

«Зерцало знающих» (*Мир 'āt ал- 'āрифйн*). Сочинение является не агиографическим, а мистико-теоретическим (причем мистике отдано предпочтение), где основное внимание уделено и степеням богопознания. В частности, там выделяются пять составляющих познания: познание установлений (*ахкām*), действий (*аф 'āl*), имен (*асмā*), атрибутов (*сифāt*) и самости (*зāt*), хотя к этому далеко не сводится содержание этого небольшого трактата (девять страниц по изданию Муваххида) [Шабистари 1365: 391–400].

В целом, сочинение по форме — послание к путнику, следующему по суфийскому пути. В нем существенна дидактическая составляющая. Интересной особенностью повествования является стремление Шабистари к рассмотрению духовного совершенствования через тему любви, которая проходит красной нитью через сочинение. Хотя трактат написан в прозаической форме, он содержит некоторое количество поэтических вставок, принадлежащих, видимо, автору трактата. Сам Муввахид, хотя и приводит этот текст в собрании сочинений Шабистари, не признает за ним авторство этого текста, в силу того, что он носит явно шиитский характер, в то время как Шабистари был убежденным суннитом [Там же: 12].

Кроме того, Шабистари приписывается перевод сочинения ал-Газали «Путь поклоняющихся», упомянутый в отдельных сочинениях, но до нас не дошедший.

Ему также приписывается поэма «Клад истин» (*Канз ал-хақāйиқ*)⁵, доступная наряду с «Цветником тайны» в онлайн-базе данных «Ганджур» [Канз] — весьма популярной у иранистов. Там собрано большинство значимых поэтических произведений на новоперсидском языке. Однако Самад Муваххид подвергает сомнению авторство Шабистари этой поэмы и предупреждает, что многие исследователи приписывают ее другому суфию и современнику Шабистари — Пахлавану Махмуду Харизми [Шабистари 1365: 11] (ум. 1322/23). На его авторство поэмы указывает Диххуда в своем словаре [Диххуда. сл. ст. *خوارزمی محمود پهلوان*], а также Казим Дизфулийан в предисловии к своему критическому изданию «Цветника тайны» [Шабистари 1389: 16]. «Клад истин» был приписан Шабистари во многом благодаря тому, что автор поэмы был тезкой Шабистари, а поэма «Клад истин», как и «Цветник тайны», является трактатом в стихах. Живучести мифа о том, что Шабистари является автором этого сочинения,

⁵ Подробнее см.: [Насыров 2009: 277].

способствовало и то, что в единственном обнаруженном нами издании поэмы Шабистари указывается как ее автор [Канз].

Также Шабистари приписывают трактат «Предел возможности в познании времени» (*Ġāyat al-imkān fī ma'rifat az-zamān*). Однако, ссылаясь на работу Абд ар-Рахмана Джамии *Нафаḥāt al-унс мин ḥаḍарāt ал-қудс* (1476–1478), Муваххид утверждает, что автором этого сочинения является современник Шабистари, также широко известный суфий — Шайх Тадж ад-Дин Махмуд Ашнухи [Шабистари 1365: 11]. В 1961 г. это сочинение было издано Рахимом Фарманешем, и в качестве его автора был указан 'Айн ал-Кудат Хамадани [Там же: 12] — известный суфий, *муḥаддис*, комментатор Корана и поэт, живший на рубеже XI–XII вв.

Кроме того, Шабистари приписывается целый ряд неисследованных и неизданных трактатов, хотя исследователи и не располагают надежными свидетельствами, того, что эти работы принадлежат именно его перу, например, трактаты «Совершенный человек» (*Инсāн кāmил*), «Толкование суры «Фатиха»» (*тафсīр сўрат ал-фātiḫа*), «Трактат о мирадже» (*Рисāла ми'рāджиййа*), «Чаша, являющая мир» (*Джām-и джаḫāн-намā*), «Трактат о единичности» (*Рисāла аḫадиййат*), «Толкование имен Бога» (*Шарḫ ва тафсīр асмā' Аллах*) [Шабистари 1389: 16].

Подводя, итог этой главе, отметим, что какой бы трактат Шабистари мы ни взяли, мы везде найдем значительное количество отсылок к Корану и хадисам. Совершенно очевидно, что ту философию, которую он излагал, он считал раскрытием коранического учения о единобожии. Какие бы изобразительные средства он ни применял, для него это всегда средства экспликации смыслов, содержащихся в Коране и открытых ему Всевышним.

ПОЭМА «ЦВЕТНИК ТАЙНЫ». КОМПОЗИЦИЯ

Давая поэме формальную характеристику, необходимо отметить, что ее композиция построена по канону средневековой суфийской дидактической поэмы-*маснави́* (объемное повествовательное поэтическое произведение с парной рифмовкой, в данном случае, написанное размером *хазадж мусаддас*). Поэма начинается с восхваления Всевышнего. Такова общеисламская традиция — начинать книгу с краткого восхваления Единого Бога «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного». Однако в персидской поэме еще с основоположника этого жанра — Фирдоуси — утвердился традиция предварять произведение пространством восхвалением Бога, получившим название *тавхид*. В этой части Шабистари вкратце очерчивает тематическое и проблемное поле поэмы: начав с описания премудрости Создателя, он переходит к чуду творения и таинству единства Творца и твари, затрагивая при этом важные онто-гносеологические проблемы единства бытия и познания Бога человеком.

Вступительную главу Шабистари заканчивает указанием на такие важные для суфийской поэзии образы, как локон, родинка, пушок, вино, свеча, красавица, зуннар¹ и идол. Им он уделит немало внимания в конце поэмы, дав тем самым читателю своеобразный стихотворный словарь суфийских поэтических терминов.

За вступлением следует глава о причинах составления книги. Это — также важная, определенная канонам суфийской поэзии часть *маснави́*. Появление этой части композиции связано с тем, что *маснави́*, будучи чисто персидским поэтическим жанром, первоначально нуждалась в разъяснительных главах интродукции (в арабских трактатах по поэтике теоретическое описание этого жанра отсутствовало). Ранним авторам *маснави́* было необходимо задать новую

¹ Зуннар — специальный пояс, предназначенный для ношения людьми писания, чтобы отличать их от мусульман.

жанровую систему координат. Эту цель и преследовала вводная глава, называемая, как правило, «О причинах создания произведения».

Наряду с теоретическими построениями необходимой частью главы являлся мотив инспирации, выраженный либо через образ прямого вдохновения, либо через заказ произведения каким-либо реальным человеком или группой людей, как мы видим в поэме «Цветник тайны», а также в целом ряде теоретических трактатов, как то мы отмечали в главе, посвященной трактатам по суфизму и поэтике. Этот мотив мы находим уже в эпосе Фирдоуси «Шахнаме» (X–XI вв.), где неоднократно встречаются рассуждения о благом воздействии слова и рассказы о ниспослании вдохновения. Сходные темы обнаруживаются и в поэме Гургани «Вис и Рамин» (XI в.), а с XII в. («Пятерица» Низами) они обретают каноническую форму и находят постоянное место в структуре эпического произведения как главы «О причинах создания книги» [Рейснер, Чалисова 2010: 162].

В поэме Шабистари эта глава начинается с прибытия гонца от жителей Хорасана. Дается датировка произведения: 1317 г. (бейт 32), а также объясняется, почему выбрана именно поэтическая форма, несмотря на антипатию к ней самого автора (бейт 44): «[Желаем] получить от тебя понятную всем поэму». Соответственно, основной причиной выбора такой формы произведения послужила простота ее восприятия.

Здесь же приводится и непосредственно текст письма², ответом на которое стал «Цветник тайны». Поскольку Шабистари последовательно отвечает на вопросы письма, само письмо можно считать развернутым планом поэмы. Целесообразно привести его перевод в соотношении с разбивкой на главы произведения, чтобы яснее показать композицию памятника. В нижеследующей таблице мы в левом столбце приводим текст письма, ответом на которое стала поэма. Справа дается оглавление поэмы. В тексте памятника Шабистари дает обстоятельные ответы на вопросы письма, сопровождая некоторые из них притчами, примерами, правилами и указаниями, выделенными в подглавы. Таким образом, все упомянутые композиционные элементы сочинения отвечают на вопросы, заданные в письме. Нижеследующая таблица дает возможность увидеть поэму в ее сюжетно-композиционном единстве.

² Поскольку как отдельный элемент композиции письмо приводится только в издании Муджахида и Кийани [Шабистари 1371], его перевод сделан по этому изданию. Отметим, что текст письма не всегда дословно совпадает с вопросами, приводимыми Шабистари в тексте поэмы.

Текст письма от жителей Хорасана	Композиция поэмы
<p>1. У людей знания и знатоков смысла Хочу спросить я о [скрытом] смысле.</p> <p>2. О нескольких сложностях из тайн истины Расскажи мне в присутствии всех разумных.</p> <p>3. Для начала — я в изумлении от собственной мысли: Что есть то, что называют размышлением?</p> <p>4. Что есть признак начала размышления, И что ты называешь концом размышления?</p>	<p><i>Таѳхїд</i> Глава о причинах составления книги</p> <p>вопрос первый</p> <ul style="list-style-type: none"> • ответ первый • притча
<p>5. Какая мысль является условием нашего пути? Почему порой она послушна, порой — грешна?</p>	<p>вопрос второй</p> <ul style="list-style-type: none"> • ответ второй • притча • правило 1 • правило 2 • правило размышления • о мире • притча • правило размышления о душе
<p>6. Кто я есть? Расскажи мне обо мне! Что значит: «Путешествуй внутрь себя»?</p>	<p>вопрос третий</p> <ul style="list-style-type: none"> • ответ третий
<p>7. Если [ты] путник, который путь [верен]? Кого мы называем совершенным человеком?</p>	<p>вопрос четвертый</p> <ul style="list-style-type: none"> • ответ четвертый • правило 1 • притча • продолжение ответа на вопрос четвертый о совершенном человеке • притча • правило 2 • притча

<p>16. Как разделились вечное и возникшее, Что одно стало миром, а другое — Богом?</p> <p>17. Два мира, несомненно, суть «то, что кроме Аллаха...»⁵, Установлена была истина для каждого из них.</p> <p>18. Оба стали утвержденными, в то время как это невозможно. Где [же тогда] соединение и разделение?</p> <p>19. Если мир не имеет собственного бытия, Любое говорение и слушание становится иллюзией.</p> <p>20. Ты установи, каковы этот и тот [миры], Иначе дела мира перевернутся.</p>	<p>вопрос двенадцатый</p> <ul style="list-style-type: none"> • ответ двенадцатый
<p>21. Какой смысл ищет человек в тех словах, Что содержат указания на око и уста?</p> <p>22. Что ищет в кончике локона, пушке и родинке Тот, кто [пребывает] на стоянках и в состояниях?</p>	<p>вопрос тринадцатый</p> <ul style="list-style-type: none"> • ответ тринадцатый • указание на лик и пушок • указание на родинку
<p>23. Какой смысл имеют вино, свеча и Возлюбленный? В конце концов, на что претендует [статус] завсегдадая трущоб?</p>	<p>вопрос четырнадцатый</p> <ul style="list-style-type: none"> • ответ четырнадцатый • указание на трущобы
<p>24. Кумир, зуннар и христианство в этом квартале Все — неверие, а если нет, то что? Реки!</p> <p>25. Что скажешь? Все это сказано впустую [так], Что за ними (за этими словами. — <i>А. Л.</i>) не стоит⁶ никакое рассуждение?⁷</p> <p>26. Когда сделанное истинным было мнимым? Не считай речь его чем-то кроме сути тайн!</p> <p>27. Речи Хосейни⁸ — рассказ о пережитом, Не ради же его испытания [задан] этот вопрос!</p> <p>28. Тому, кто разрешит эти мои трудности, Отдам в дар душу и сердце.</p>	<p>вопрос пятнадцатый</p> <ul style="list-style-type: none"> • ответ пятнадцатый • указание на зуннар • указание на христианство • притча • указание на христианского юношу

⁵ Формула доктрины, указывающая на мир.

⁶ *Стоит за* — *досл.* 'скрыто'.

⁷ *Рассуждение* — *досл.* 'достижение истинности'.

⁸ Полное имя заказчика поэмы, которое приводят комментаторы, в частности Лахиджи и Дизфулийан, — Амир Рокн ад-Дин Хусайн бин 'Алам бин Аби

При первом знакомстве с произведением возникает вопрос: почему для теоретического трактата выбрана именно поэтическая форма?

В персидской культуре поэтическое слово всегда было сакральным. Авеста сложена в виде гимнов, а сам Заратуштра молит в Яснах бога огня Атара о ниспослании «поэтического» вдохновения, что говорит о связи поэтического слова и огня в представлении древних иранцев-огнепоклонников. Поэт же в текстах Авесты предстает как воитель со Злом [Рейснер, Чалисова 2010: 154–155].

Роль поэзии для средневекового Ирана также невозможно переоценить. Иранское Средневековье — золотой век персидской поэзии, ее популярность весьма велика, и стихотворная форма является для автора наилучшим способом донести свои идеи до широких масс, ведь философский трактат могут прочитать лишь грамотные, а поэтическое слово передается, в том числе и изустно. Кроме того, ко времени создания произведения поэзия широко использовалась в суфийской практике.

Вопросно-ответная форма поэмы также пользуется популярностью в Иране еще с зороастрийских времен. В ней, например, написано пехлевийское⁹ сочинение «Суждения Духа разума» [Суждения 1997]. В тексте «Суждений» нет сюжетного повествования: он представляет собой изложение ответов Духа Разума на вопросы адепта. Составляющие содержание текста ответы Духа Разума на шестьдесят два вопроса мудреца затрагивают различные вопросы, объединенные социально-антропологической тематикой. Эти вопросы касаются в основном обычаев и устоев общества, а также определяют правила поведения в нем человека. Среди подобных произведений можно также упомянуть пехлевийские памятники «Повесть о Йойште Фрияне» [Фриян 1996: 100–116], «Книгу о праведном Виразе» [Вираз 2001: 96–130] и др. Однако выбор именно поэтической формы для философского трактата, действительно, является новацией Шабистари. Его предшественники в области суфийской поэзии — *маснавӣ* — Санаи, Аттар, Руми написали немало мистических поэм, но это не были теоретические произведения. Лишь Санаи в малых поэмах, таких как «Санаи-град», рассматривает суфийскую терминологию, но философская проблематика в них представлена существенно в меньшей степени, чем у Шабистари. Шабистари же в поэтической форме дает

ал-Хасан Хусайни Гарави Харави. Подробнее о нем см. гл. «Жизнь и творчество Махмуда Шабистари».

⁹ Сочинение на пехлеви, среднеперсидском языке III–IX вв. н. э.

именно философское осмысление суфийской теории, которая прежде излагалась исключительно в прозе (напр., у Ибн Араби).

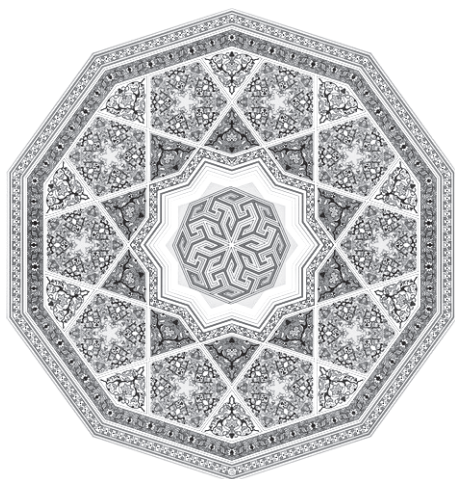
Выбор названия «Цветник тайны» не был случайным. Образ сада, цветника в персидской поэзии концептуально нагружен. Персидская поэтическая традиция изобилует примерами произведений, название которых связано с образом цветника¹⁰. Разбирая его в статье «“Охота за смыслом” в искусстве Ирана», Ш. М. Шукуров указывает на то, что персидские поэты соотносили сад, с одной стороны, с раем [Шукуров 1991: 96–97], а с другой — с миром [Там же: 97] как упорядоченным бытием. Сад также был местом единения влюбленного с Возлюбленным [Там же: 98]. Поскольку Возлюбленный в персидской суфийской поэзии олицетворяет Абсолют, сад является символом Единства бытия как единения Творца и творения в акте познания Всевышнего.

Кроме того, как мы показали в начале исследования, метафорика сада отсылает нас к атрибутам красоты, которые демонстрируют красоту Божественного Возлюбленного. Таким образом, это — весьма удачное название для сочинения, которое претендует на всеохватность в вопросе суфийской теории, апеллирующей прежде всего к идее единобожия. Соответственно, трактат «Цветник тайны» оказывается формой передачи знания о Первоначале. Подобно цветнику, который в своей полноте отсылает нас к образу Рая, средоточию божественной Истины, «Цветник тайны» предлагает рассуждения о содержании суфийской мистики, ее тайн, а они в конечном счете сводятся к сверхрациональной тайне божественного единства — *tawḥīdu*.

¹⁰ Например, «Сад Истин» Санаи, «Бустан» («Сад») и «Голестан» («Сад») Саади, «Бахарестан» («Весенний сад») Джамии, «Хештбехешт» («Восемь райских садов») Амира Хосрова Дехлеви и др.

ЧАСТЬ II

М А ' Ā Н И Н



МАХМУД ШАБИСТАРИ. ВЗГЛЯДЫ КАК СИСТЕМА

Рассмотрев жизнь, творчество и интеллектуальное окружение Шабистари на уровне внешнего (выразительные средства, высказанности *алфāз*), перейдем на уровень внутреннего (смыслы *ма'āнин*) — непосредственно к философско-мистическим взглядам средневекового поэта.

Очевидно, что взгляды любого философа обладают определенной системностью. Не всегда эти взгляды излагаются систематично, не всегда та системность, которая задана автором в произведении, может быть понятной и легко усваиваемой современным читателем, но всегда это — некоторая система взглядов.

Шабистари никогда не пытался создать в полном смысле слова философскую систему. Более того, свои взгляды он сам не считал философией, поскольку понимание философии в средневековой исламской традиции было чрезвычайно узким. Термином «философия» *фалсафа* назывался преимущественно аристотелизм. Все то, что сегодня принято считать философией, именовалось «мудрость» *хикма* или *калām* (применительно к мутаизму). Шабистари же был довольно резким критиком аристотелизма (в лице Аристотеля и Ибн Сины), соответственно, его нельзя отнести к *фалсафе*, и, тем не менее, его взгляды были в целом системными и даже философскими.

Поскольку Шабистари не ставил себе задачу создания целостной философской системы, мы вынуждены прибегнуть к реконструкции системности в его взглядах на основании тех текстов, которые он после себя оставил, чтобы выявить внутреннюю системность в его мировоззрении. Выявление этой системности позволит лучше понять причины, побудившие средневекового автора решать фундаментальные проблемы исламской мысли именно так, как он это делает на страницах своих основных произведений. При этом мы не ставим перед собой задачу полной реконструкции системы философских взглядов средневекового автора, но попытаемся прикоснуться к ней через реконструкцию системы основных для его мировоззрения философских

категорий. Мы попытаемся на материале произведений Шабистари дать предельно полное рассмотрение основных понятий его философского дискурса как философских концептов, эксплицировав взаимосвязи между ними и выявив основные закономерности, благодаря которым и возникает системность в мировоззрении средневекового поэта и философа.

Наша реконструкция не претендует на предельно полное изложение взглядов Шабистари (поэтому мы и пишем, что лишь «попытаемся прикоснуться» к системе его взглядов). Предельная полнота и точность изложения возможны были бы, лишь если бы Шабистари сам написал соответствующий трактат. Мы же имеем дело с теми произведениями, которые он оставил после себя, и комментариями, которыми их сопровождала последующая традиция. Далеко не все места в его текстах можно трактовать однозначно, далеко не всегда мы можем быть совершенно уверенными в том, что поздний комментарий адекватно интерпретирует взгляды автора. Однако, несмотря на все эти сложности, мы полагаем важной данную попытку историко-философской реконструкции для выявления системности взглядов средневекового автора, рассмотрения его взглядов не как разрозненных осколков мысли, но как единого смыслового пространства.

При этом мы все же считаем возможной высокую степень точности реконструкции ввиду того, что Шабистари оставил после себя немалое количество текстов, и сама поэма «Цветник тайны» довольно подробно разъясняет основные вопросы суфийского учения. Кроме того, мы располагаем значительным количеством комментариев к поэме, в которых взгляды Шабистари весьма подробно рассматриваются под разными углами зрения.

Реконструируемая система представляет собой экспликацию отношений, взаимосвязей между основными категориями средневекового суфийского философского дискурса. Она основывается на двух принципах: соотнесение категориальных пар и организация смыслового пространства по принципу окружности.

Кроме того, мы попытаемся показать эту систему не как статичную, жестко зафиксированную в одном положении, но как динамично развивающуюся. Дело в том, что Шабистари в своих произведениях стремится показать не столько истинное положение вещей, сколько путь его постижения. Соответственно, и система раскрывается перед нами от выявления категориальных взаимосвязей до восхождения к абсолютному единству, исключаящему любую множественность и,

соответственно, системность. Таким образом, речь идет о системе, обреченной на уничтожение: «Все, что на ней, исчезнет» (Коран 55:26 / пер. Г. С. Саблукова), и именно путь от системности к абсолютно-му единству мы попытаемся продемонстрировать в нижеследующих главах.

Рассмотрение философской проблематики через парные категории¹ — распространенный в исламской мысли способ подачи материала, восходящий, очевидно, в том числе и к учению о божественных именах, встречающихся в тексте Корана. Многие (хотя и далеко не все) из этих имен приведены как взаимно противопоставленные, например, «Явный—Скрытый», «Одаряющий—Лишающий», «Вредящий—Приносящий пользу», «Унижающий—Возвеличивающий» и др. Этот принцип был распространен на более широкий круг вопросов и получил развитие в философско-религиозной литературе, в том числе в сочинениях ал-Худжвири и ал-Кушайри, рассмотренных в первой части нашего исследования. В итоге мы имеем целый ряд парных понятий, которые ввиду их фундаментальности для системы взглядов средневекового автора можно считать категориями. К таковым можно отнести явное—скрытое, единое—множественное, часть—целое, истина—ложь и др.

Эти понятия не были искусственно вычленены из текста и помещены в пары как противоположные. В самой традиции они воспринимались как парные, что очевидно в том числе и из текста поэмы Махмуда Шабистари «Цветник тайны». Например, именно как пара понятий бытие и небытие встречаются в бейтах 132–133, 271, 396, 457, 502 и др.; вера и неверие — в бейтах 349, 767–768, 844, 865, 875, 964–966 и др.; истина и ложь — в бейтах 71, 112, 235, 629, 631; явное и скрытое — в бейтах 12, 137, 635–636 и др.; единое и множественное — в бейтах 134, 307–308, 483, 634, 639, 709 и др.; мир и Бог — 114, 702–704; возможное и необходимое — 641, 713, 86–87, 92, 468, 474 и др.; целое и часть — в бейтах 635–636, 8, 28, 71, 159, 309, 319, 332, 370, 632, 641 и др.; высказанность и смысл — в бейтах 38, 722–723, 738.

¹ Заслуга того, что к этой особенности было привлечено внимание ученых-востоковедов, в значительной степени принадлежит А. В. Смирнову, активно ее изучавшему и положившему категориальные отношения такого рода в основу своей собственной философской теории — «Логика смысла». Основные ее положения изложены в одноименной работе и в сочинении «Сознание, логика, язык, культура, смысл» [Смирнов 2015].

Наличие парности всех этих понятий и их противопоставленность есть то, что их объединяет. Более того, все эти пары находятся во взаимосвязи друг с другом, позволяя увязать их в систему. Для наглядности мы поместили их в кольцевую структуру (см. рис. 2).

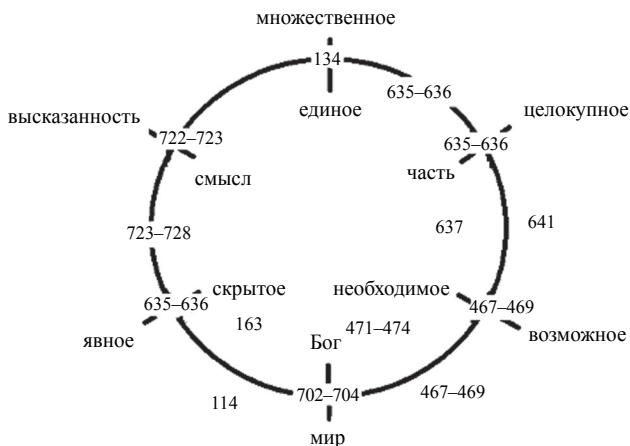


Рис. 2

Примечание: Числами на рисунке обозначены номера бейтов поэмы «Цветник тайны», где встречаются приведенные категориальные пары

Ниже мы подробно рассмотрим не только саму схему, но и основные категориальные отношения системы взглядов Махмуда Шабистари. Пока же следует сказать несколько слов о кольцевой организации, связывающей категориальные пары.

Сама по себе такая организация взглядов Шабистари находит подтверждение непосредственно в его текстах, где отношение божественного единства ко множественности мира передается именно через символ окружности, и надо сказать, что это не было исключительным новаторством Шабистари: этот символ широко использовался задолго до Шабистари, вспомним хотя бы организацию миропорядка по принципу окружностей у ал-Кирмани или «Книгу составления окружностей» Ибн Араби. В исламскую философию этот принцип пришел из античности, где в первую очередь Аристотель говорил о круговом движении как первом движении в пространстве, вызванном необходимым бытием [Аристотель 2002: 5] (тезис во многом близкий исламским философам, хотя и не принимаемый вполне). Плотин же использовал отношение центральной точки к окружности

для экспликации отношения «единое—многое» [Плотин 1995: 361]. Аналогичным образом данное отношение использовалось в исламской мысли, и Шабистари не является здесь исключением:

707. Сам мир в совокупности есть нечто умозрительное²,
Подобно той одной точке, что идет по окружности³.
708. Иди, раскрути горящую точку⁴,
Чтобы увидеть окружность от скорости того [вращения]⁵.

Этот образ весьма нагляден и удобен с точки зрения объяснения того, что есть единство Истины и его отношение к ее множественным проявлениям: когда мы раскручиваем, например, уголек на веревке, мы видим линию окружности (а линия в исламской философии, как известно, — совокупность точек), но стоит нам прекратить вращение, — мы увидим, что есть лишь один уголек-точка, представлявшийся нам окружностью:

Точка, подобно огоньку, оставила отражение,
Воображение из него (отражения огонька. — А. Л.)
создало образ по кругу.
Теперь так же, как сформировался круг,
Получилось Величайшее колесо сферической формы
(небосвод. — А. Л.)
[Шабистари 1365: 167].

Таким же образом можно воспринимать и систему, визуализированную на рис. 2, где некое Единство Истины, точка, воспринимается как окружность, задающая системность (подробнее об этом речь пойдет ниже). Эта окружность — «нечто умозрительное» и, в конечном счете, иллюзорное. Эта иллюзия множества включает в себя определенные понятийные связи и сопряженности (*идāfāt*). Собственно та система парных категорий, которую мы реконструировали на основании текстов самого Шабистари и продемонстрировали на рис. 2,

² *Нечто умозрительное* — см. коммент. к бейту 9.

³ Подробнее о точке, идущей по окружности, см. коммент. к бейту 15.

⁴ *Горящую точку* — досл. 'точку огня'.

⁵ Шабистари приводит образ из повседневной практики иранцев. Чтобы раздуть уголь (например, для кальяна), до сих пор используется металлическое устройство, представляющее собой небольшую сетчатую чашку на цепи. В эту чашку кладется едва зажженный уголь, и чашка раскручивается, пока уголь не раздуется от вращения под действием ветра. До вращения этот уголь выглядит как горящая точка, во время вращения создается визуальный эффект светящейся окружности.

оказывается, по большому счету, иллюзорной для того, кому открыто истинное единство. При этом рассуждение о единстве ведется на языке, с использованием множества слов и понятий. Соответственно, если любая множественность иллюзорна, ложна, то ложным оказывается и любое рассуждение. Вполне адекватно об истинном единстве может свидетельствовать лишь молчание. Эта идея получила широкое распространение в иранской мысли, неслучайно многие газели Руми и Хафиза заканчиваются призывом к молчанию. Шабистари в этом плане не является исключением:

128. В этом месте свидетельствования, где [сияют] светы проявления,
Мне есть что сказать, но молчание — лучше.

Однако молчание как таковое неспособно дать какое-либо представление о предмете, и даже идея единства неизбежно выражается при помощи множества слов. Таким образом, категориальная множественность оказывается теми самыми покровами, которые одновременно и скрывают Истину, и являются средством ее постижения.

В чем же причина того, что Шабистари демонтирует внешний пласт категориальных отношений за счет утверждения иллюзорности и ложности таких понятий, как «явное», «множественное», «возможное» и др.? Она, конечно же, заключается в его стремлении к формированию предельно монистичного мировоззрения. Однако тот путь, который избрал для этого Шабистари, не был единственным в исламской мысли. Например, Ибн Араби вовсе не отрицал того, что на нашей схеме вынесено в пояс внешнего. Он предлагал систему, где носителем единства является так называемая третья вещь.

Шабистари же, очевидно, исходит из логики рассуждения, которая базируется на принципе, известном как «закон исключенного третьего» ($A \vee \neg A$). Этот принцип лежит в основе античной логики, он же был весьма важен для зороастрийской мысли с ее дуалистичной картиной мира, где человек неизбежно должен был принять одну из сторон — блага (Ормазд) или зла (Ахриман). В исламской мысли эта идея также получила распространение, свидетельством чему является творчество Махмуда Шабистари. Мысля в этой системе координат, он противопоставляет Истину всему остальному. И все, что не является истиной, оказывается для него ложью. При этом, утверждая ложность всего, кроме Истины, он, естественно, не может свести свой философский лексикон к одному понятию.

В этом и заключается и некоторая двойственность учения Шабистари: с одной стороны, он свободно рассуждает с использованием

привычной для исламской философии терминологии, а с другой — периодически оговаривается, что все это — иллюзия и воображение. В то же самое время система, которую он предлагает, оказывается динамичной: она явлена через противопоставление категорий, но познающий истину должен перейти от нее к видению Единого, демонтировать эту систему категорий до точки единства. Эта динамичность представляет дополнительную трудность для интерпретации, поскольку об одних и тех же вещах Шабистари говорит иногда как об истинных, а иногда как о ложных, что обуславливает неопределенность не только этих вещей, но и самих категорий «истина» и «ложь». Все эти сложности применительно к каждому конкретному категориальному отношению будут рассмотрены нами в специальных главах, сейчас же попробуем разобраться с общей схемой, данной на рис. 2.

Здесь мы видим окружность, чью наружную сторону можно условно отнести к классу явного, а внутреннюю — скрытого⁶. Соответствие имеется не только внутри каждой понятийной пары, но и между самими понятийными парами, как по внешней, так и по внутренней стороне окружности. Все категориальные пары так или иначе многократно встречаются в тексте поэмы. На рисунке мы приводим по одной ссылке на байт поэмы (в виде его порядкового номера), где встречается соответствующее отношение. Расположение пар понятий на окружности произвольно, и мы можем как угодно менять пары понятий местами (одно из преимуществ именно кольцевой организации), обнаруживая в большинстве случаев соответствующие категориальные связи в тексте поэмы. В тех же случаях, когда искомая связь между категориями не вычитывается непосредственно из текста, ее можно восстановить опосредованно, как мы сделали в случае с отношением «высказанность—смысл — множественное—единое».

⁶ Условность классов внешнего и внутреннего (явного-скрытого) вытекает из того, что все понятия, входящие в каждый из кластеров, являются взаимотножественными, отсылают к одному и тому же, находятся в одних и тех же отношениях. Категории явного и скрытого здесь никак не выделяются из группы категорий своего класса. Явное есть то же, что и множественное, целокупное, мир, возможное и высказанность, а скрытое — то же, что и единое, часть, необходимое, Бог, смысл. Мы даже не можем сказать, что категории явного и скрытого более важны для Шабистари, чем все остальные: контекстов употребления пары «единое—множественное» существенно больше, что неудивительно, ввиду того места, которое занимает тема единства в исламской мысли. Таким образом, с равной степенью достоверности эти кластеры могут быть названы «кластер множественного» и «кластер единого», например, и т. д.

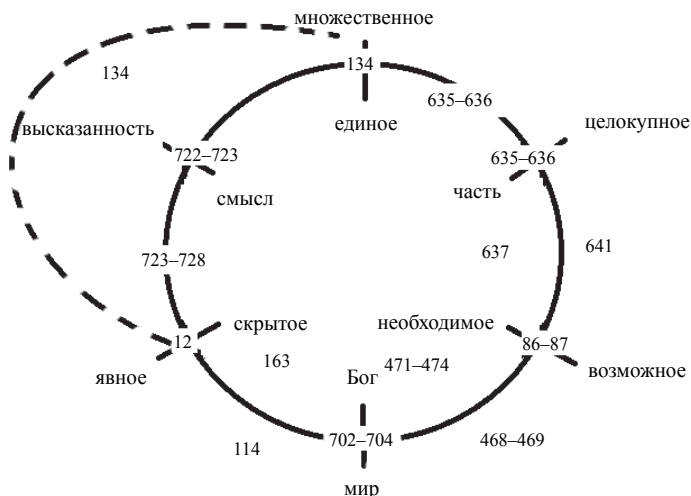


Рис. 3

На рис. 3 продемонстрировано, что в бейтах 723–728 понятия «высказанность» и «смысл» связаны так же, как понятия «явное» и «скрытое». Более того, эти пары там непосредственно соотнесены. Пара «явное—скрытое» аналогичным образом соотнесена с парой «единое—множественное», соответственно, мы можем установить опосредованную связь между парами «высказанность—смысл» и «множественное—единое». Взаимосвязанность категориальных пар, данных на рис. 2 и 3, проявляется во многих контекстах. Небольшим, но, на наш взгляд, довольно ярким примером может служить перевод названия знаменитой поэмы Джалал ад-Дина Руми *Маснавӣ-йи ма'навӣ* — «Поэма о скрытом смысле». В персидском оригинале названия нет слова «скрытый». Оно было добавлено переводчиком — О. Ф. Акимушкиным. Однако это было абсолютно оправданное добавление, поскольку смысл в контексте персидской суфийской мысли (если мы экстраполируем на нее схему, данную на рис. 2) — не просто значение слова. Это — понятие, находящееся в сетке взаимосвязей, категориальных отношений. Смысл — не просто смысл, но смысл, соотнесенный с единым, частью, скрытым, противопоставленный высказанности, множественному, явному и др. Это всегда — не просто смысл, но смысл мистического единства, Первоначала, сама Истина. Именно об этом написана гениальная поэма Руми, именно поэтому добавление О. Ф. Акимушкиным в перевод слова «скрытый» вполне оправданно. Более того, учитывая

то, что «смысл» и «скрытое» оказываются понятиями равновеликими и даже синонимичными, слово «смысл» может быть здесь употреблено не как предикат, а как синоним: «Поэма о [скрытом,] смысле».

Однако это — лишь небольшое наблюдение. Наглядное текстовое подтверждение взаимосвязанности основных понятий категориальной системы дает нам поэма Шабистари «Цветник тайны». Мы не будем здесь углубляться в содержание рассматриваемых категорий (основные категориальные пары будут подробно рассмотрены в отдельных главах), попытаемся на основании небольшого отрывка из поэмы рассмотреть общие взаимосвязи категориальных пар, визуализированные на рис. 2 и 3:

633. Знай, Бытие — такая часть, которая больше целого,
Тогда как бытийное⁷ — целое, и это — обратный [порядок]⁸.
634. Внешней для бытийного является множественность,
Так что оно не имеет единства, кроме внутреннего.
635. Благодаря множеству бытие целого стало явным,
Так что оно (бытие целого. — *А. Л.*) является скрывающим
единство части⁹.
636. Поскольку внешне¹⁰ целое множественно,
По величине оно становится меньше своей части.
637. Оно же (целое. — *А. Л.*) не стало частью необходимого Бытия,
Это Бытие сделало его своим подчиненным.

⁷ *Бытийное* — досл. ‘найденное’, букв. ‘существующее, наличное’, наличествующее в актуальном бытии, мир.

⁸ *Обратный* [порядок] — противоречащий установленному порядку вещей; бытийное исходит из Бытия, а целое при обычном порядке вещей не исходит из части. *Обратный* — букв. ‘перевернутый’, ‘опрокинутый’, ‘свергнутый’, ‘уничтоженный’, в персидской поэзии традиционно используется как эпитет для описания несовершенства мира, находящегося в состоянии «с ног на голову».

⁹ Данный бейт — развернутая псевдоцитата из Корана: «Он первый и последний, внешний и внутренний: Он все знающий» (Коран 57:3 / пер. Г. С. Саблукова). Данный бейт является очередным примером того, как Шабистари выстраивает категориальные оппозиции: скрытое единое бытие как часть проявляется во множественном небытии (см. бейты 132–134). Последнее в своей множественности является теми «покровами», которые скрывают Истину, т. к. Истина едина, а ее восприятие оказывается множественным.

¹⁰ *Внешне* — Диххуда объясняет *аз руй* через *бар хисб* — «в соответствии», а также приводит примеры, где *аз руй* является лексической формой образования наречия, напр. «*шар’ан* — *аз руй-и шар’*», то есть «законно — в соответствии с законом» [Диххуда. Сл. ст. *از روی*]. Также и мы даем перевод «внешне» в смысле «в соответствии с внешностью».

638. Целое истинно не имеет бытия¹¹,

Ибо оно (целое. — *А. Л.*) подобно акциденции по отношению
к [субстанции-]Истине¹².

639. Бытие целого оказывается и множественным, и единым,

[Оно] проявляется как множественное благодаря множеству¹³.

640. Бытие стало акциденцией, ибо оно совокупное¹⁴,

Акциденция по своей самости стремится к небытию¹⁵.

641. Из-за каждой части целого¹⁶, переставшей существовать,

В тот же миг [и само] целое из-за возможности [своей самости]
перестанет существовать¹⁷.

¹¹ *Истинно* — возможны два перевода: «в Истине» и «истинно». Автор разворачивает здесь концепцию соотношения необходимого (*ваджиб*) и возможного (*мумкин*) (последнее признается характеристикой множественного бытия), в соответствии с которой бытие множественного (в данном случае — целого) считается неистинным в противовес истинному бытию необходимого Бога. Таким образом, в контексте рассуждения о том, что бытие целого не истинно, ибо бытийность не предиктируется его самости, уместнее использовать вариант «истинно».

¹² В данном бейте Шабистари говорит об Истине, Боге как о единой и единственной субстанции (что естественно, поскольку Бог Первоначало признается им как единственное сущее, необходимое благодаря самому себе, Он, также как и субстанция, характеризуется пребыванием *бақā'*), все же, что создает видимость множественности вещей мира, суть акциденции, в том числе и целостность как объединение множественного в композитарное единство.

¹³ В данном бейте речь идет о том, что бытие как таковое, Абсолютное бытие едино, ибо оно — Бог, однако во множественном мире оно проявляется как множественное.

¹⁴ *Совокупное* — Лахиджи поясняет: совокупность, которая включает часть, подверженную гибели, разрушается и гибнет, когда гибнет часть.

¹⁵ Речь идет не об Абсолютном Бытии Первоначала, а о бытии акцидентальном. Как и все акциденции, бытие в этом качестве признается Шабистари иллюзорным, формой небытия: «...от представления в воображении (*таваххуи*) бытия небытийного возможного и [бытия] воплощений (*та'айюнāt*) небытийностей проистекают множества, коим нет конца» (*Хаққ ал-йақїн*. Гл. 5. См. Приложение). Именно это акцидентальное небытие небытийно само по себе.

¹⁶ *Часть целого* — Сарватийан и Дизфулийан вслед за Лахиджи объясняют, что целое состоит из бытия, которое пребывает, и акцидентального проявления, которое уничтожается в каждый момент времени. Целого нет без этих двух составляющих, и поскольку одна из этих составляющих (проявление) в каждый момент времени уничтожается, само целое также оказывается небытийным.

¹⁷ Самость вещей множественного мира имеет статус возможной в противовес необходимой самости Бога. Эта возможность для Шабистари тождественна небытийности вещи. отождествление же части с Первоначалом приводит к тотальной зависимости целого от части: потеря части становится равносильной потере всего целого, которое само по себе существовать не может. Более того, если

642. Мир — [это] целое, и в каждое мгновение ока
Подвергается разрушению¹⁸ и не длится два мгновения¹⁹.

В этом отрывке упомянуты практически все категориальные пары, использованные в приведенной схеме: внешнее, внутреннее, явное, скрытое, единое, множественное, часть, целое, Бог, Мир, необходимое, возможное (за исключением только высказанности и смысла) и даже не указанная на схеме пара — «субстанция-акциденция». Также здесь приведены такие ключевые понятия философского дискурса Шабистари, как бытие, бытийное, небытие, играющие важную роль в системе взглядов Шабистари, но не отраженные на схеме ввиду особой сложности этого категориального отношения и неоднозначности его понимания, о которой подробнее речь пойдет ниже.

Для удобства анализа текста каждую из пар выделим одинаково:

633. Знай, **Бытие** — такая *часть*, которая больше *целого*,
Тогда как **бытийное** — *целое*, и это — обратный [порядок].
634. **Внешней** для **бытийного** является множественность,
Так что оно не имеет единства, кроме внутреннего.
635. Благодаря множеству *бытие целого* стало **явным**,
Так что оно (*бытие целого*. — А. Л.) является **скрывающим**
единство части.
636. Поскольку **внешне** *целое* множественно,
По величине оно становится меньше своей *части*.
637. Оно же (*целое*. — А. Л.) не стало *частью* НЕОБХОДИМОГО **Бытия**,
Это **Бытие** сделало его своим подчиненным.

вспомнить соотнесение части и целого как единицы и множества, то без единицы нет множества, как и без части — целого.

¹⁸ Подвергается разрушению — *досл.* ‘становится акциденцией’. Диххуда также приводит значение ‘разрушаться, падать, терпеть бедствие’ (*шикастиг ва афт рисйдан*) [Диххуда сл. ст. عرض]. Сарватийан [Сарватийан 1384] и Лахиджи [Лахиджи 1371] предлагают вариант «становится небытийным», что убеждает нас в правоммерности выбранного перевода.

¹⁹ Представление о том, что в каждый момент времени акциденции изменяются, было развито еще в мутаизме и сохранялось на протяжении всей истории классической мусульманской философии. Оно было связано с представлениям об атомарности времени, в соответствии с которым время есть последовательность атомов, и в каждый атом времени субстанция пребывает, ее же акциденции уничтожаются и творятся вновь. Если в следующий атом времени субстанция получила те же акциденции, то вещь осталась неизменной, если же акциденции изменились, вещь изменилась. Это позволило философам дать объяснение таким феноменам, как движение тела или изменение вещей.

638. *Целое* истинно не имеет **бытия**,
 Ибо оно (*целое*. — А. Л.) подобно акциденции по отношению
 к [субстанции]-Истине.
639. *Бытие целого* оказывается и множественным, и единым,
 [Оно] проявляется как множественное благодаря множеству.
640. **Бытие** стало акциденцией, ибо оно совокупное,
 Акциденция по своей самости стремится к **небытию**.
641. Из-за каждой *части целого*, переставшей существовать,
 В тот же миг [и само] *целое* из-за возможности [своей самости]
 перестанет существовать.
642. МИР — [это] *целое*, и в каждое мгновение ока
 Подвергается **РАЗРУШЕНИЮ** и не **ДЛИТСЯ** два мгновения.

Как мы видим, с одной стороны, очевидно стремление автора к экспликации философских взглядов через категориальные пары, а, с другой, — взаимосвязанность этих категориальных пар. Действительно, в 633-м бейте мы видим противопоставление бытия и бытийного с одной стороны, части и целого — с другой, и одновременно отождествление бытия с частью, а бытийного — с целым.

То же бытийное в следующем бейте соотносится уже с внешним и множественным, а также противопоставляется внутреннему и единому. Далее мы видим соотнесение «бытия целого» с явным и множественным и противопоставление его единству части²⁰.

Потом целое уже противопоставляется необходимому бытию. Оно же соотносится с акциденцией, что позволяет соотнести противопоставленную ему Истину с субстанцией.

В отношении субстанции и акциденции неслучайно речь идет об аллегории, подобии. Целое — не акциденция, а лишь подобие акциденции. Это подобие, как отмечает Лахиджи, заключается в том, что акциденция уничтожается в каждый момент времени, в отличие от пребывающей субстанции (идея, имевшая широкое распространение уже у мутазилитов, подтверждение такой трактовки мы обнаруживаем уже в 642-м бейте, где о целом говорится как о разрушающемся и не длящемся). Таким образом, целое, подобно акциденции, уничтожается в каждый момент времени, а противопоставленная ему Истина пребывает, подобно субстанции.

²⁰ Бытие целого мы берем как единое понятие, относя его к «целому» на основании комментария Лахиджи, который не выделяет здесь бытие как самостоятельную единицу, а говорит именно о бытии целого как тождественного множеству.

В бейтах 639–640 затрагивается серьезный вопрос о многозначности понятия «бытие» (*вуджуд/хастӣ*), которое мы содержательно рассмотрим в отдельной главе, но и здесь очевидна взаимосвязь рассмотренных категорий «единое», «множественное», «целое», «бытие».

В 641-м бейте мы видим «возможность» как пару для необходимого из 637-го бейта. Эта возможность соотносится здесь с целым (в то время как необходимое было соотнесено с бытием и частью). В последнем бейте с целым отождествляется мир, разрушающийся, подобно акциденции, упомянутой в бейте 638. Эти наблюдения позволяют нам составить таблицу, где понятия, приведенные по вертикали (единство, внутреннее, бытие и др. или множественность, внешнее, небытие и др.), находятся в отношении взаимного тождества. Понятия же, данные по горизонтали (единство и множественность, внутреннее и внешнее и др.), находятся в отношении взаимной противопоставленности.

Таблица 4

<i>часть</i>	<i>целое</i>
<u>единство</u>	<u>множественность</u>
<i>внутреннее/скрытое</i>	<i>внешнее/явное</i>
бытие	небытие/бытийное
с у б с т а н ц и я	а к ц и д е н ц и я
НЕОБХОДИМОСТЬ	ВОЗМОЖНОСТЬ
ДЛИТЕЛЬНОСТЬ	РАЗРУШЕНИЕ
[БОГ]	МИР

По сути, в таблице мы получаем иное выражение круговой схемы, данной на рис. 2, где содержимое левого столбца находится на внутренней стороне окружности, а правого — на внешней.

Таблица — лишь схематизация категориальных отношений в рамках относительно небольшого отрывка. Как мы видим, в таблице есть пары категорий, отсутствующие на рис. 2 («субстанция—акциденция»), а на рис. 2 есть пары, отсутствующие в таблице («высказанность—смысл»). Это говорит о том, что как таблицу, так и схему можно расширять довольно долго, добавляя в нее те или иные пары понятий, как видно на рис. 4.

Так или иначе, все эти пары понятий находят свое место в схеме с большими или меньшими оговорками (это связано с тем, что они иногда рассматриваются в разном качестве, и все сложности с этим

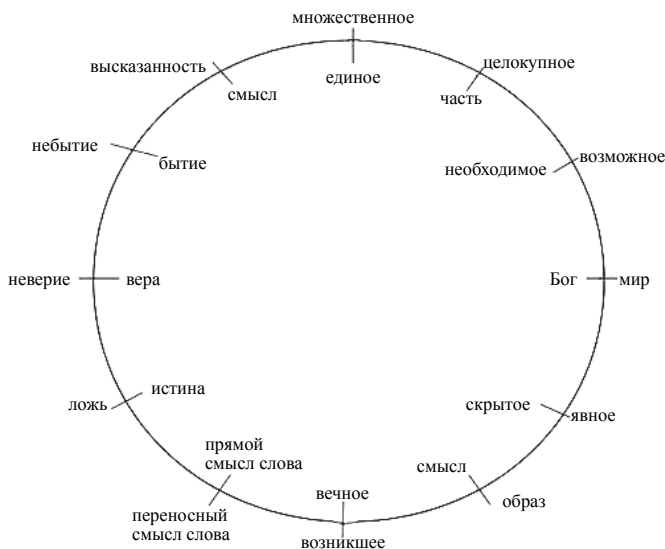


Рис. 4

связанные, будут нами подробно рассмотрены в нижеследующих главах). Таким образом, можно констатировать устойчивость воспроизведения основных категориальных отношений в творчестве Шабистари, что позволяет выявить определенные закономерности в его мировоззрении.

На основании закономерностей, о которых шла речь в этой главе, мы выстраиваем композицию оставшихся глав второй части работы «Смыслы» (*Ма'анин*) — бутон цветка на рис. 1.

Соответственно, эта глава, за счет того, что в ней рассматриваются принципы, общие для всех последующих глав, принципы, определяющие их композицию, находится с этими главами в отношении «основа-ветвь» (*асл—фар'*), так же, как и глава о *тавхиде* в первой части настоящей работы «Высказанности» (*Алфаз*). Таким образом соблюдается принцип зеркальности в композиции нашей собственной работы. Кроме того, в части «*Ма'анин*» нам в наибольшей степени удалось продемонстрировать композиционную атомарность текста, о которой мы говорили на протяжении всей первой части книги. Главы части «*Ма'анин*», за исключением первой главы, являются самостоятельными единицами, способными функционировать независимо друг от друга. Их объединяет только данная (первая) глава, выступающая

в качестве их основы. Соответственно, и их последовательность может быть любой, что продемонстрировано нами на рис. 1, за счет кольцевой организации глав. Они связаны не непосредственно друг с другом как точки на линии, а соотнесены с первой главой второй части как точки окружности с ее центром, на основании принципа отношения «основа-ветвь» (*aṣl—farr'*). Такая нелинейная композиция второй части обеспечивает возможность избирательного чтения книги. В разных главах второй части мы сознательно сохранили в отдельных местах повторы (это касается преимущественно комментариев к переводам), чтобы эти места были понятны даже тому, кто не читал все главы книги подряд.

Итак, перейдем непосредственно к рассмотрению категориальных оппозиций.

«Они — только одни имена, какими наименовали их вы и отцы ваши».

(Коран 53:23 / пер. Г. С. Саблукова)

ЕДИНОЕ—МНОЖЕСТВЕННОЕ

Рассмотрение категориальных пар системы, данной на рис. 2–4, мы начинаем с пары «единое—множественное»¹ в связи с тем, что это, на наш взгляд, наиболее важный для исламской мысли в целом вопрос, обусловленный проблематикой единобожия. Как неоднократно говорилось в первой части работы, ислам — религия единобожия, поклонения Единому Богу. Эта мысль проходит красной нитью через всю ткань исламской культуры и является общим для пестрого разнообразия ее направлений.

Саму тему соотношения единого и множественного можно возводить к античности, оказавшей значительное влияние на развитие исламской философии. Интерес к античности в исламской мысли обусловлен целым рядом факторов, на которые мы неоднократно обращали внимание в первой части работы («*Алфāз*»), и внимание античных философов к проблеме единого сыграло здесь едва ли не ключевую роль.

Уже с досократиков² стало очевидно, что без решения проблемы единого, а именно его осмысления в отношении ко множественному, невозможно выстраивание целостного философского мировоззрения, а потому уже на самом раннем этапе развития античной 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 бог [Аристотель 1976: 77].

¹ При этом для композиции настоящей работы именно такое расположение главы не имеет принципиального значения.

² Корректность термина «досократики» в настоящее время является предметом научной дискуссии. См.: [Райхерт 2012].

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 единиц [Евклид 1949: 9], — образ, весьма важный для исламской мысли, как мы покажем ниже.

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 существование [Гайденок 2008: 375–376].

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 миру [Там же: 376–377]. Он 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 творит [Плотин 1996: 113].

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

Ему (Единому. — *А. Л.*) принадлежит бесконечно более совершенное единство, чем то, какое представляют собой точка и единица, потому что в представлении той и другой душа, абстрагируясь от ве-

личины и численной множественности, получает нечто самое меньшее и успокаивается на нем, имея нечто действительно неделимое, 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 другом [Плотин 1995: 361].

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 (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)³

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

³ Цит. по: <http://smirnov.iph.ras.ru/win/audio/oit.mp3> (дата обращения 13.02.2014).

ислам является религией строгого монотеизма. При рассмотрении единого мусульманские авторы обращались в первую очередь к Первоначалу, основной характеристикой которого является единство. Здесь они активно пользовались достижениями античных авторов, весьма созвучными философским приоритетам исламских мыслителей. Однако если для тех же пифагорейцев единое было тождественно единице и математика была для них средством получения истинного знания о положении вещей, то для большинства исламских авторов единица — образ, позволяющий наглядно говорить о метафизическом Едином. Например, ал-Кинди применяет метафору соотношения единицы и множества чисел для иллюстрации неразрывности единства и множественности [ал-Кинди 1961: 88]. 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 множество [Там же: 104].

В этом он следует упомянутому выше Плотину, что не удивительно, поскольку ал-Кинди принадлежал к *фалсафе* — направлению исламской философии, представители которого уделяли значительное внимание переводу и комментированию античных памятников. Хотя *фалсафу* 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 иные 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 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 свести ни к одной из полярных трактовок, однако склонность к одному из указанных полюсов зачастую 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 (*асл*) 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»⁴.

Здесь мы видим подход, подвергнутый критике еще Плотинум 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. Ал-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 ал-Кинди,

⁴ Цит. по: [Насыров 2009: 246–247].

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

Мансур ал-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 еще Плотиним.

Известность ал-Халладжу принесла 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 ал-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 или 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 вещь⁵.

⁵ Важно отметить, что трактовка данного образа (точка-линия), равно и знаменитого высказывания ал-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 ал-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 ал-Халладжа — Абу Язид ал-Бистами, говорил: «В моей одежде — только Бог» (цит. по: [Ибн Араби 2014: 393]), указывая на субстанциальное тождество человека и Бога. Этот же подход находился под прицелом критики Ибн Таймийи. Ал-Газали говорит о том, что единение мистика с Богом — метафора. В состоянии опьянения (*сукр*) мистик кажется, что он достиг единения, в то время как он остается субстанциально иным по отношению к Богу [Ибн Араби 2014: 392–393]. Третий вариант предлагается Ибн Араби, утверждавшим, что различие между Богом и миром невозможно нивелировать, а их единство заключается в том, что они обладают одним

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 ввиду их глубокого символизма: общим местом в исследованиях, посвященных ему, является указание на то, что одну его фразу можно изучать в течение года [Смирнов 2012: 41]. Действительно, тексты Величайшего 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 философа⁶. 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» (*таснийя*), неоднократно употребляемый им на страницах основных работ [Смирнов 2012: 43–48]. Утверждение необходимости разделенности мира и Бога, их наличия как двоицы выводится авто-

существованием: «существование мира и есть ('*айн*) существование Истинного, не что иное» [Ибн Араби 2014: 395]. 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: 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 ал-Халладжа. Мы смотрим на ал-Халладжа глазами Шабистари, который апеллирует к опыту ал-Халладжа и утверждает на страницах своей поэмы «Цветник тайны» невозможность соединения (*иттихād*) человека с Богом в силу того, что соединение предполагает двойственность, в то время как есть только единство.

⁶ В частности, ат-Тилисмани — один из учеников Ибн Араби — подвергает критике утвержденность вещей до их существования [Тилимсани 1392: 159].

ром 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. Фундаментальное различие между ними заключается в том, что Первопричина (Бог) существует сам по себе, в то время как мир существует благодаря Первопричине [Там же: 47–48]. Сходная идея высказывалась и в *фалсафе*, но там мир и Бог были связаны каузальностью через цепь причин, у Ибн Араби же с Богом соотнесена 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 Величайшего 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 образует пару по отношению к Его единственности. Эта пара выстроена по принципу «явное—скрытое», где мир оказывается явным миропорядка, а Бог — скрытым [Там же: 43–44]. 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 (*улūхиййа*) как совокупности божественных имен, соотнесенных с миром:

Самость не зависит ни от чего, а значит, быть причиной она не может. А вот божественность может принимать сопряженности [Ибн Араби 2014: 186].

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 (*сāбута*), а последние — сущими (*мавджūда*). Это и имеется в виду под «сопряженностью»: они соотнесены, как тело и его отражение в зеркале.

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

Истинный Сущий — само ('*айн*) Свое существование в Своей соотнесенности с Собой и со Своей оностью, а также — само ('*айн*) то, чем описано Его место-явление⁷. Значит, эта воплощенность ('*айн*) — одна в обеих соотнесенностях⁸.

Таким образом, оказывается, что самость соотнесена с божественностью как совокупностью божественных имен, тождественных утвержденным воплощенностям (*а'йāн с̣āбита*), а бытие, тождественное самости, присутствует в каждой вещи мира, прибавляясь к ее утвержденной воплощенности, что позволяет составить схему:

Божественность	+	божественная самость	=	Бог
=		=		=
Небытийные утвержденные воплощенности	+	бытие	=	мир

Схема 1

Данная схема демонстрирует принцип тождества мира и Бога. По сути, мир здесь оказывается как бы синонимом Бога.

Здесь также важно остановиться на терминологическом вопросе и разъяснить значение того, что мы переводим как «утвержденные воплощенности» (*а'йāн с̣āбита*) и «воплощение» (*та'аййун*) (данные термины будут многократно использованы нами ниже). Эти переводы предложены А. В. Смирновым. Они (как и другие варианты перевода) по-своему не точны. Особенность утвержденных воплощенностей, или воплощения-проявления (*та'аййун*), заключается в том, что они не бытийны сами по себе и не материальны. Это —

⁷ «То, чем описано» — это существование, поскольку место-явление Истинного — это возможная воплощенность, которая получила существование.

⁸ 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 2014: 266].

своеобразное проявление Первоначала, как таковое не имеющее бытия или материальной оболочки, плоти. Поэтому данные понятия мы употребляем в отрыве от значения плотскости.

Возвращаясь же к вопросу о самости и божественности, отметим, что, учение о самости и божественности Ибн Араби, рассмотренное выше, 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 соотношенностью самости с миром, но сам Ибн Араби говорит о том, что соотношенность имеется именно между божественностью и миром [Смирнов 2012: 187, 224–225], что исключает рациональное, непротиворечивое понимание этого тезиса в контексте единобожия в силу принципиальной различности самости и божественности. Утверждение того, что божественность является «степенью самости» [Ибн Араби 2014: 187], 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 божественности [Там же]. Этот вопрос мог быть одним из тех, что вызывали недоумение и у Шабистари, когда он писал в своей поэме «Книга о счастье», что не все в учении Шейха Мухий ад-Дина было ему понятно.

Предметом дискуссии остается также и вопрос о том, можно ли считать систему взглядов Ибн Араби монистичной. С точки зрения субстанциального монизма как представления о наличии лишь одной сущности, при условии, что мы считаем самость и божественность различными сущностями, ответ скорее отрицательный. Если же мы рассматриваем взгляды Ибн Араби через противопоставление мира (как единство утвержденных воплощенностей и бытия) и Бога (как единство соответствующих им божественности и самости), то Бог и мир оказываются тождественными.

В поэме Шабистари мы обнаруживаем в разной мере развитие практически всех тенденций, рассмотренных выше, начиная с Евклида и досократиков. Действительно, рассуждая на тему единства, Шабистари многое берет у *фалāсифа*. В частности, представление о единстве абсолютном и неабсолютном. Абсолютное единство для Шабистари — единство божественной самости, недоступной рациональному познанию:

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

(«Цветник тайны», бейт 101)

Однако воплотившись⁹, единство предстает в виде некоего первоатома: «Когда единство воплотилось (*мута'аййин*), оно стало точкой» (*Хаққ ал-йақин*, гл. 5. См. Приложение). Это единство уже евклидовское или пифагорейское, единство единицы. Эта единица, точка, атом, виртуально дублируясь, как одно тело во многих зеркалах, создает видимость не только трехмерного тела (с точки зрения мутазилитов, минимальное трехмерное тело возникает при взаимодействии минимум шести атомов: два задают линию, четыре — плоскость, шесть — трехмерное пространство), но всего множества вещей и пространственно-временной системы координат:

Когда единство воплотилось (*мута'ййин*), оно стало точкой, а от частоты соразмерного (*мутан'сиба*) исчезновения (*инқиḍā'*) и обновления воплощенностей (*та'аййунāt*) оно обрело форму линии. От линейного (происходящего от линии. — А. Л.) (*хаттӣ*) обновления¹⁰ воплощенностей появилось тело, а от обновления телесных (*джисмӣ*) воплощенностей оформилось (*муṣаввар*) движение. От [обновления] же взаимно согласующихся (*мутаваḍфиқа*) воплощенностей в воображении возникло время, а [единство] приняло образ (*намӯдан гирифт*) бесконечной (*зайр-и мутанāхи*) воображаемой (*мавхӯма*) множественности: «...мираж в пустыне. Жаждающий считает его водой, а когда подойдет к нему, видит, что это — ничто» (Коран 24:39 / пер. И. Ю. Крачковского).

(*Хаққ ал-йақин*, гл. 5. См. Приложение)

⁹ *Воплощение*. Имеется в виду *та'аййун*. Переводится также как «субъективирование». Оба перевода не вполне точны. Дословно это — «становление 'айном», вещь как таковой, которая может быть и сущей, и не сущей, и утвержденной (*сāбит*), то есть ни сущей, ни не сущей.

¹⁰ Под линейным обновлением понимается умножение одной точки, которая, повторяясь, образует линию. Поскольку же и любое тело, и само пространство задается этими точками-атомами, из этих точек формируется тело (мутазилиты утверждали, что минимальное трехмерное тело формируется из шести атомов). Существование же тела во времени есть процесс уничтожения и сотворения заново каждой вещи в каждый момент, атом времени. Таким образом, оказывается, что тела, подобно атомам, которые, умножаясь и повторяясь, образуют атомарное множество тел, сами в каждый момент обновляются, проходя через уничтожение и возникновение. Таким образом, ни на микроуровне, ни на макроуровне во множественном мире нет пребывания, а все оказывается видимостью умножения первой точки-атома, первого зерна бытия, в котором проявилось единство божественной самости.

При этом вся картина мира оказывается иллюзорной, ибо в действительности есть только само бытие — божественная самость. Уже ее единое проявление — некая виртуальность, подобная отражению в зеркале, не тождественному своему прообразу.

Шабистари, так же, как и Ибн Араби, постулирует непознаваемый характер божественной самости, однако многократно в тексте поэмы он указывает на недопустимость утверждения какой бы то ни было множественности или двойственности в универсуме, поскольку это 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»:

445. «Яйность» подобает Истине,
Ибо «Он» — это [указание на] отсутствие, а отсутствующий —
воображение и фантазия¹¹.
446. В присутствии Истины нет двойственности¹²,
В том присутствии нет ни «я», ни «мы», ни «ты».
447. И «я», и «мы», и «ты», и «он» суть одно,
Ибо в единстве нет никакого разделения¹³.
448. Кто стал пустым, как вакуум, [избавившись] от себя,
В том раздался отзвук [слов] «Я есмь Истина».
449. [Соединившись] с вечным ликом, иной погибает¹⁴,
Путь, движение и путник становятся одним.

¹¹ *Отсутствующий* — также форма третьего лица в арабской грамматике. Речь идет о том, что «я» в полной мере может характеризовать только Истину, Первоначало. Обращение «он» предполагает разделенность Истины и того, кто ее ищет, отсутствие Истины в том, кто говорит «Он — Истина». Между тем для Шабистари принципиально важна идея отсутствия разделенности или двойственности в универсуме. Для него она иллюзорна и фантазийна, является плодом фантазии человека. Когда же покров иллюзий спадает, человеку открывается совершенное единство.

¹² Бихруз Сарватийан предлагает переводить слова *джанāб* и *хадрат* как «порог» и «присутствие» соответственно. Таким образом, дословным переводом будет «На пороге присутствия...» [Сарватийан 1384: 207].

¹³ Разделение, различность объектов предполагает множественность. Множественность же в единстве — парадоксальна.

¹⁴ *Иной погибает* — аллюзия на два коранических аята: «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (Коран, 28:88 / пер. И. Ю. Крачковского), «Что у вас, то погибнет; а что у Бога, то вечно (*бāқин*)» (Коран 16:98 / пер. Г. С. Саблукова). Шабистари говорит о том, что состояние пребывания *бақā'* доступно лишь Богу. Человек же может достигнуть его, осознав себя как неиного Богу.

450. Здесь невозможны воплощение и соединение,
Ибо [полагать] двойственность в единстве есть
сущее заблуждение¹⁵.
451. [Мысли о] воплощении и соединении возникают от «иного»¹⁶,
Но единство всецело возникает от движения [путника по пути]¹⁷.
452. Воплощением было то, что отделилось от бытия¹⁸,
Истина не стала рабом, раб не соединился с Истиной¹⁹.
453. Существование творения и множественности — видимость,
Не все то, что видимо, есть собственно бытие²⁰.

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».

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

¹⁵ Данное высказывание контрастирует с философскими построениями Ибн Араби, утверждавшего важность двойственности в дискурсе о возможном и необходимом бытии. Подробнее см.: [Смирнов 2012: 43–48].

¹⁶ *От иного* — представление о том, что есть нечто иное по отношению к Истине.

¹⁷ 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 (*та'айюн*) и образы, представляемые (*муваххам*) как умножение и увеличение числа [сущностей], стираются (*махв*) и уничтожаются (*фанй*)..., и становится ясно, что множество (*касрат*), дуализм (*исниййат*) и инаковость (*зайриййат*) — все умозрительны (*и'тибārй*), и, кроме единой Истины, нет иного сущего (*мавджудй*)» [Лахиджи 1371: 320].

¹⁸ Лахиджи объясняет воплощение как возникновение иллюзии (*муваххам*) инаковости (*зайриййат*) и множественности (*касрат*). Когда же поднимается завеса множественности, становится ясно, что, кроме Истины, нет другого сущего (*мавджуд*) [Там же: 321]. Если же, кроме Истины, нет другого сущего, то некому с ней «соединяться».

¹⁹ *Истина не стала рабом* — опровержение идеи воплощения, *раб не соединился с Истиной* — опровержение тезиса о соединении.

²⁰ *Собственно бытие* — Истина, Бог. Человеку видится множественность мира, но невидима его (мира) истинная суть, которая есть Единое. В контексте философских взглядов Шабистари «собственно бытие» противопоставлено «собственно тлению». Они соотносятся как Бог и мир соответственно.

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» [Руми 2007: 217].

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

оность и самость были почти синонимами [Ибн Араби 2014: 265]. Однако важно понимать, что оность не является именем самости. Для Ибн Араби весьма важен тезис о том, что у самости не может быть никакого имени [Там же: 297–298]. Мы уже упоминали, что различение 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 видение 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-м 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). Однако его система оказывается несколько сложнее той, что предлагает Плотин. Центральная точка у Ибн Араби не тождественна точкам окружности, но они различны, как самость и божественность:

Окружность, взятая вообще, связана с точкой, точка, взятая вообще, — не связана с окружностью; точка окружности связана с окружностью. Так же и Самость, взятая вообще, — не связана с тобой, а божественность Самости связана с обожествляемым, как точка окружности [Там же: 107].

Самость является самым бытием и единством. Божественность соотносится с так называемыми утвержденными воплощенностями (*а'аййāн с̣āбита*), которые соответствуют вещам мира, лишенным бытия, и только соединение бытия и утвержденных воплощенностей дает мир сущих вещей.

Ибн Араби в этом контексте говорит о связи божества и обожествляемого, но обожествляемого не в смысле получения статуса божественности или отождествления с божеством, а обожествляемого как находящегося под воздействием божественного [Там же: 182]. Это отношение связывает Бога и мир, но не субстанциальной связью²¹

²¹ Этот вид связи А. В. Смирнов называет «процессуальной», или «действенной», в силу того, что она обеспечивается процессом, соединяющим действующее и претерпевающее.

(здесь проявляется отличие от системы, предложенной Платином), 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:

155. Из каждой точки на этой замкнутой окружности²²

Выводятся²³ тысячи форм.

156. Из каждой отдельной точки получилась кружащаяся

окружность,

Она [Есть] и центр, и [точка], идущая по кругу²⁴.

157. Если [хотя бы] одну частицу уберешь с [ее] места,

Придет в расстройство весь мир целиком²⁵.

Рассматривая единое и множественное как точку и линию (окружность), Шабистари автоматически ставит их в отношение «часть—целое» (этому отношению у нас посвящена отдельная глава). Однако если мы вспомним, что точка окружности является воплощением (*та'айюн*) божественной самости (центральная точка), а сама окружность — видимостью умножения этой точки-атома, то становится ясно, почему изымание одной точки из этой системы приведет к ее

²² *Замкнутая окружность*. В логике переводится как «порочный круг» (см. коммент. к бейту 88). В данном случае, в соответствии с комментариями Лахиджи, Дизфулийана и др., имеется в виду замкнутая система ступеней сущих, где первая ступень — Всеобщий разум — сочетается с последней — человек.

²³ *Выводятся* — букв. 'оформляются'.

²⁴ 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 в своих «Энеадах» 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, и, таким образом, нет разницы между центральной точкой и точками окружности.

²⁵ *Целиком* — досл. 'с ног до головы'. Этот бейт также отсылает нас к кораническому тексту: «Солнце течет к назначенному месту: таково распоряжение Сильного, Знающего. Луне Мы разграничили становища: так что она делается напоследок как согнувшаяся старая ветвь пальмы. Ни солнцу нельзя настигнуть луну, ни ночи опередить день: то и другая движется по своему круговому пути» (Коран 36:38–40 / пер. Г. С. Саблукова). Таким образом, нарушение «распоряжения Сильного, Знающего» приведет в расстройство все мироздание.

разрушению, ведь в действительности в ней нет ничего, кроме этой единственной точки, хотя и она до некоторой степени виртуальна.

Слова «Из каждой отдельной точки получилась кружащаяся окружность» делают систему еще более сложной: центральная точка, символизирующая Истину, Бога, оказывается не только тождественна каждой точке на окружности, но и каждая точка этой окружности, в свою очередь, становится центральной точкой для меньшей окружности. Схематически это изображено на рис. 5. Этот же принцип лежит в основе построения орнамента в мусульманском искусстве, как показано на рис. 6, что свидетельствует о распространенности такой модели в разных областях исламской культуры.

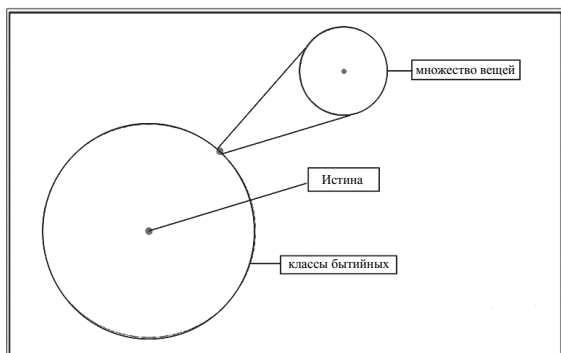


Рис. 5

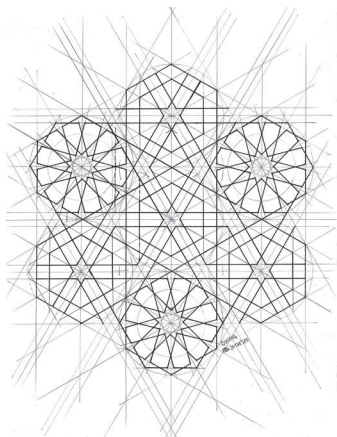


Рис. 6

Комментируя образ окружности применительно к другому бейту, наиболее авторитетный комментатор к поэме Шабистари — Мухаммад Лахиджи — утверждает, что точки основной окружности соответствуют классам бытийных, коих он насчитывает 40: 1) Всеобщий Разум, 2) Всеобщая Душа, 3) первоматерия, 4) целокупная природа, 5) небесная сфера престола, 6) трон, 7) седьмое небо, 8) шестое небо, 9) пятое небо, 10) четвертое небо, 11) третье небо, 12) второе небо, 13) первое небо, 14) Сатурн, 15) Юпитер, 16) Марс, 17) Солнце, 18) Венера, 19) Меркурий, 20) Луна, 21) Овен, 22) Телец, 23) Близнецы, 24) Рак, 25) Лев, 26) Дева, 27) Весы, 28) Скорпион, 29) Стрелец, 30) Козерог, 31) Водолей, 32) Рыбы, 33) сфера огня, 34) сфера воздуха, 35) сфера воды, 36) сфера земли, 37) минералы, 38) растения (флора), 39) животные (фауна), 40) человек²⁶. Первая и последняя точки, то есть «Всеобщий Разум» и «человек», соединяются, замыкая окружность. При этом каждый из классов бытийных, соответствующий точке на большей окружности, если следовать Лахиджи, порождает соответствующий ему класс вещей. Например, точка на большей окружности, соответствующая человеку, образует меньшую окружность, которая соответствует всему множеству людей, и т. д. То есть в трактовке Лахиджи точки на основной окружности оказываются чрезвычайно близки к платоновским идеям.

Однако не следует забывать, что даже множественность точек на основной окружности для Шабистари иллюзорна (что мы уже отмечали на примере отрывка из *Хаққ ал-йақин*). Она подобна тому, как если мы раскрутим один уголок на веревке, увидим окружность и решим, что она складывается из многих точек-угольков:

²⁶ Здесь важно иметь в виду, что сам Шабистари образ окружности не эксплицирует, система из сорока классов бытия — толкование Лахиджи, которое может и не соответствовать в точности замыслу Шабистари. В мусульманской философии известны и другие системы. Там может быть сорок уровней, как у ал-Джили, может быть другое количество, как у Ибн Араби или ал-Кирмани. Наполнение этих уровней также разнится у большинства авторов, так что приведенная система не является релевантной для всей мусульманской философии и даже для отдельных ее направлений. Выявление причин появления таких различий — предмет отдельного исследования с использованием не только мусульманских, но и зороастрийских текстов, так как определенное сходство с перечисленными системами обнаруживается в зороастрийской литературе (Бундахишн). Существенный материал способно дать изучение календарной тематики персидской поэзии, связанной с концепцией творения мира.

Совпадение точки человека с Первым разумом отсылает нас к системе взглядов ал-Кирмани, рассуждавшего о Первом разуме и человеке как первом и втором пределах соответственно. Причем второй предел (человек), по ал-Кирмани, потенциально тождественен первому пределу (Первый Разум).

Тем не менее, несмотря на несомненный авторитет Лахиджи, вполне возможно, что такое толкование не вполне адекватно взглядам самого Шабистари. Во-первых, оно противоречит большинству контекстов, где у Шабистари идет речь о единстве, а во-вторых, влияние исмаилитской традиции на творчество средневекового суфия маловероятно, учитывая его резко отрицательное отношение к учению одного из наиболее видных исмаилитских философов — Насира Хосрова, совершенно однозначно высказанное в тексте «Поэмы о счастье». Существенное отличие исмаилитской мысли от взглядов Шабистари заключается в том, что, например, для ал-Кирмани множественность уровней бытия вполне реальна, а человек — лишь потенциальный первый разум, в то время как для Шабистари множественность уровней бытия — иллюзия. В этой связи мы полагаем неслучайным то, что Шабистари сам не вводит систему из сорока уровней бытия, хотя она и была весьма распространена в том или ином виде в исламской мысли. Все, что есть, — единство, подобно тому как в любом целом числе нет ничего, кроме повторяющейся единицы:

09. Узрел он мир как нечто умозрительное²⁸,
Как единицу, струящуюся в числах²⁹.
(«Цветник тайны»)

²⁸ *Нечто умозрительное* (амр-и и'тибārī). Диххуда комментирует этот термин как то, что не имеет внешнего бытия за пределами разума субъекта [Диххуда. сл. ст. «امر اعتباری»]. Этот термин встречается также у грамматистов, философов и мутакаллимов. Комментарий произведения Мухаммад Лахиджи трактует данный бейт как говорящий о том, кто узнал, что не существует иного сущего, кроме Единого. Все множественное бытие есть Его проявление. В других местах Шабистари объясняет умозрительность мира как множество имен, отсылающих к одному смыслу. Таким образом, с точки зрения Шабистари, есть лишь одна сущность — Единое, Бог. Множество имен (мир) не представляет собой субстанциального множества (см., напр., бейты 703–711).

²⁹ *Единица, струящаяся в числах* — образ достаточно широко распространенный в философии. О том, что любое число состоит из единиц, говорит уже Евклид. Содержание бейта заключается в том, что множество вещей мира — «умозрительно» (и'тибārī), так как оно — лишь многократное повторение единицы. Единица же символизирует Единого Бога. В итоге в мире нет ничего, кроме Бога, являющегося в каждой вещи множественного мира.

Суть приведенной метафоры заключается в том, что все бесконечное множество натуральных чисел есть многократное повторение единицы (напр., $3 = 1 + 1 + 1$). Таким образом, в данной метафоре мир — это множество чисел, а единица — единое проявление. В итоге мир есть не более чем проявление Бога, которое, в силу особенностей человеческого мировосприятия, видится как множественное.

Изыятие из этой системы единицы приводит к исчезновению всего множества, так как это множество — видимость умножения единицы, предстающей в разных качествах (*u'tibārām*).

Как мы уже отмечали, образ единицы—множества чисел использовался еще в античности и уже тогда был подвергнут Плотинум критике за то, что в нем единица нуждается во множестве так же, как и множество в единице. Истинно Единое, же по Плотину, должно быть абсолютно трансцендентно и свободно от какой бы то ни было нужды [Плотин 2005: 306].

Перед Шабистари такая проблема не стояла: если кроме Единого ничего нет, если множество иллюзорно, а реально лишь единство, чьим образом является единица, то и сам образ соотношения единицы и множества ничуть не нарушает божественное единство. Более того, даже не имеет к нему непосредственного отношения, ибо последнее неинтеллигибельно, а та единица, что воспринимается разумом и предстает в виде множества, — лишь такой образ совершенного единства, который может быть доступен рациональному познанию.

Центральная точка была важна Ибн Араби и Плотину для утверждения трансцендентного характера Первоначала. Шабистари исходит из представления об иллюзорности мира вообще и виртуальности воплощения (*ma'āyūn*). Поэтому он свободно совмещает образы единицы—множества чисел, точки—линии, точки—окружности как равнозначные, что для Плотина было бы невозможно, ведь речь идет не о Первоначале, а о вещах заведомо небытийных, виртуальных.

Центральная точка — та же точка, что и производящая окружность, она одновременно, скрытая от постижения, неинтеллигибельная, и — единственно истинная, бытийная, в отличие от ее явной, небытийной проекции: «Она [Есть] и центр, и [точка], идущая по кругу».

Хотя от познания мира как иллюзорного умножения первой воплощенности (*ma'āyūn*) и редуцирования этого мира к одной единственной точке остается один шаг до познания единства божественной самости, этот шаг, видимо, находится за границами умопостигаемого,

что не говорит, однако, о его невозможности, но лишь об иррациональности. Более того, этот шаг является конечной целью деятельности мистика.

Соответственно, мы видим и отличия от взглядов Плотина и Ибн Араби. Если у Плотина бытие изливается из трансцендентного Единого, образуя круг мироздания, у Ибн Араби утвержденные воплощенности (*a 'yān cābīta*), тождественные божественности (*ulūḥīyā*), получают бытие от божественной самости, которая есть само бытие. Таким образом, иными оказываются не Бог и мир, а самость и божественность, с одной стороны, и бытие и утвержденные воплощенности — с другой, как это мы показали на схеме 1.

У Шабистари схема более простая, чем у Ибн Араби, не предусматривающая разделение на самость и божественность, но, тем не менее, и у него мир как первый атом (та самая единица, которая, повторяясь, образует все множество чисел) есть явный, зримый Бог, и, таким образом, мы имеем дело с еще одной схемой относительного тождества мира и Бога как совершенного виртуального образа и реального, бытийного прообраза. Соответственно, и различия между центральной точкой и точками окружности для Шабистари становятся не столь существенными.

Невозможным оказывается и соединение человека с Богом, ведь соединение предполагает наличие первоначальной разделенности, а если разделенности нет, не может быть и соединения, о чем и говорится в бейтах 451–452:

449. [Соединившись] с вечным ликом, иной погибает,

Путь, движение и путник становятся одним.

450. Здесь невозможны воплощение и соединение,

Ибо [полагать] двойственность в единстве есть сущее заблуждение.

451. [Мысли о] воплощении и соединении возникают от «иного»³⁰,

Но единство всецело возникает от движения [путника по пути]³¹.

³⁰ От иного — представление о том, что есть нечто иное по отношению к Истине.

³¹ В этом бейте Шабистари говорит об опыте обретения единства. То «движение», о котором идет речь, — это деконструкция умозрительной множественности до точки единства, когда мистик освобождается от видения чего бы то ни было иного, наличествующего наряду с Богом. Та самая деконструкция о которой речь шла во вводной главе части *Ma'ānin*, и к которой мы еще не раз обратимся в других главах книги. Неслучайно, далее Шабистари пишет о том, что ни Истина не становится рабом, ни раб не соединяется с Истиной. Речь идет лишь о новом опыте мировосприятия.

452. Воплощением было то, что отделилось от бытия³²,
Истина не стала рабом, раб не соединился с Истиной³³.

Задача мистика заключается не в преодолении каких бы то ни было внешних препятствий для соединения с Богом, но в освобождении от иллюзии существования отдельно от Бога, в осознании того, что он не является чем-то иным по отношению к Богу, в выстраивании отношений с Ним по принципу «я». Именно «я» в наибольшей степени проявляет в мистике видение себя как проявление Единого, того самого первого атома.

Такая редукция мира к единому атому божественного проявления (той самой единице, которая, по словам Шабистари, «струится в числах»³⁴) позволяет дать ответ на вопрос, почему, с одной стороны, Шабистари говорит о гомогенности универсума, а с другой — есть места, где речь идет об акте творения мироздания, что должно вводить множественность в систему, заявленную как единая, например:

03. Он — Всемогуший, который в мгновение ока
Из «кафа» и «нуна»³⁵ явил оба мира³⁶.

В данном бейте речь идет о мгновенном акте творения мироздания как того самого единого проявления, единицы. Это «мгновение ока» дословно следует понимать как мгновение моргания: то есть мира

³² Воплощение — возникновение вещи ('айн). Это возникновение прибавляет нечто к Единому и, если признать реальность этой вещи ('айн), Единое потеряет свою единственность, т. к. будет иметься нечто наряду с ним. Единое для Шабистари, как мы уже продемонстрировали в водной главе второй части *Ма'анин* тождественно бытию, соответственно, то, что отделилось от бытия и им не является — небытие.

³³ *Истина не стала рабом* — опровержение идеи воплощения, *раб не соединился с Истиной* — опровержение тезиса о соединении.

³⁴ См. «Цветник тайны», бейт 9.

³⁵ Буквы арабского алфавита «каф» (ك) и «нун» (ن), составляют глагол в повелительном наклонении كن «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 16:42 / пер. Г. С. Саблукова).

³⁶ Настоящий бейт является аллюзией на Коран: «Поистине, Господь ваш — Аллах, который создал небеса и землю...» (Коран 7:52 / пер. И. Ю. Крачковского). Здесь также получает развитие буквенная метафора «каф + нун = кун». Каф и нун, соединенные союзом «и» (буква *вав*, читается как «о» / «ва» / «у» / «в») дают слово *кавн* (كون) — бытие, мир, в двойственном числе — *кавнайн*, употребленное в данном бейте.

не было, моргнул — мир есть. Этот образ, насколько это возможно, удачно иллюстрирует появление мира из ничего. Причем, что важно, это возникновение мира было не во времени. Это мгновение — не время, это миг возникновения. О том же пишет и Ибн Араби, которого прямо или косвенно Шабистари критикует на страницах своих произведений по другим вопросам:

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 вещами [Ибн Араби 2013: 59].

Шабистари, как и Ибн Араби, отвергает идею временного 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 (*таснййа*), выводя множественность мира вовне божественного единства.

Шабистари же, стремясь к предельному единству, утверждает иллюзорность множественности как таковой. Для него нет ничего иного Богу, а потому акт творения оказывается не созданием чего-то нового, но проявлением Абсолюта, которому «полюбилось стать ведомым»³⁷, и Он, будучи единым, оставшись самим собой, проявился в виде единого атома мира, той самой единой точки окружности. Это проявление подобно Его отражению. Оно иллюзорно, если воспринимается как Тот, чьим отражением оно является, и ложно утверждение о его бытийности, но оно истинно как виртуальный образ Первоначала, не имеющий собственного бытия, подобно тому, как идеальное

³⁷ «Я был кладом неведомым, и полюбилось Мне стать ведомым. Я сотворил людей, ознакомил их с Собой — и они узнали Меня». Цит. по: [Ибн Араби 2014: 330].

отражение предмета в идеальном зеркале не является самим этим предметом, но является его идеальным образом.

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

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

(«Цветник тайны»)

Этот тезис подтверждается Шабистари в трактате «Верная Истина»: «Наряду с бытием не бывает ничего, кроме небытия» (*Хаққ ал-йақин*. Глава 4. См. Приложение).

Когда же Шабистари говорит о чистой самости небытия, речь, очевидно, идет не о небытии 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 вещь вместе с пространством и временем не из чего-то внешнего по отношению к Себе, поскольку кроме Него самого ничего нет. В противном случае проявление в некотором субстрате ощутило бы на себе влияние этого субстрата, и единая вещь не могла бы стать совершенным проявлением божества, но несла бы на себе характеристики того субстрата, в котором зародилась. Кроме того, наличие такого субстрата привнесло бы множественность в монистичную систему, что для Шабистари принципиально неприемлемо, поскольку, с его точки зрения, противоречит идее единобожия. Именно в совершенной отрицательности небытия и заключалась та чистота, что позволила Богу проявиться в виде единой воплощенности ('*айн*), не претерпев качественного изменения, которое бы имело место в случае взаимодействия этой вещи ('*айн*) как формы божественного проявления с чем-то иным по отношению к Богу, не говоря уже о том, что предположение о наличии некоторого субстрата, существующего наряду с Богом, нарушило бы божественную единственность.

Соответственно, Шабистари отвергает любую двойственность и разделенность не только в вопросе о сущности Первоначала, но и любой вещи, которая, с его точки зрения, является образом Его Единства.

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

Дизфулийан, комментируя данный бейт со ссылкой на *шарх* Турка, пишет о том, что каждое сущее (*мавджуд*) является единством, отличаясь от всех других сущих, и в силу этого обстоятельства указывает на единство Всевышнего [Дизфулийан 1382: 423].

Вещь, будучи полным проявлением Единого, не может содержать в себе ни множественности, ни двойственности, за приверженность которой средневековый поэт критикует в «Цветнике тайны» *фалāсифа*:

102. Оттого, что в глазах у философа двоилось³⁸,
Ему осталось недоступным видение единства Истины.

Причиной критики является то, что, *фалāсифа* и, в первую очередь, Ибн Сина, 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 рядоположно.

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 (*бўғламўн*) возможности.

Словом *бўғламўн* называется не только хамелеон, но и переливчатый шелк — те вещи, которые, сохраняя свое субстанциальное единство и неизменность, способны создавать видимость перемены цвета. Также и множественность, изменчивость вещей является лишь видимостью, в то время как в действительности вещь как явленность Бога едина, неразделима и неизменна.

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,

³⁸ *Двоилось* — букв. '[глаза] были косыми'. 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.

полученного от Первоначала (у Ибн Сины аналогичную роль играет необходимость, а у ал-Кинди — единство), и сам по себе этот тезис не свидетельствует в пользу их (мира и Первоначала) субстанциального единства. 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 процесса [Смирнов 2012: 59]. Само же это единое действие с необходимостью предполагает наличие двух сторон — 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 (*таснийя*) [Там же: 46–47], той самой двойственности, которая совершенно неприемлема для Шабистари и за которую он критикует тех же *фалāсифа*.

И Ибн Араби, и Шабистари стремятся к моделированию единого миропорядка, однако делают это по-разному. Шабистари отрицает 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 редуцированно до одного из них.

Шабистари пишет о единой воплощенности (*та'аййун*) самости. Последняя же есть само единство и само бытие: «Самостное единство, чья самость сама по себе нуждается в отрицании иного, не может быть [ничем], кроме Истинного бытия» (*Хаққ ал-йақїн*. Глава 4. См. Приложение). Ее воплощение, проявление (*та'аййун*) воспринимается как множественный мир. Таким образом, мы имеем мировую вещь как одну виртуальную воплощенность (*'айн*) (неслучайно она описывается Шабистари как отражение в зеркале) и непознаваемую самость, о которой нельзя сказать ничего, кроме того, что она — само бытие. Эта единая воплощенность оказывается явным самости. Это явное не тождественно тому, что проявляет:

Ведь то, что явлено (*намӯда*) в месте-явления (*мазхар*) как проявление (*намӯд*), не есть то же, что явленное (*намӯда*) как таковое (*мйн хайс хува*).

(*Хаққ ал-йақїн*. Гл. 4. См. Приложение)

То есть божественная самость — не то же, что и ее проявление в зеркале небытия, явное воплощение (*та 'аййун*): самость бытийна и реальна, в то время как воплощение небытийно и виртуально.

Вместе с тем как виртуальный образ самости оно и не является чем-то субстанциально иным по отношению к ней (Шабистари постоянно говорит о ложности, умозрительности всякой инаковости). Это — некая виртуальность, которая демонстрирует божественную самость, делает познаваемым ее образ. Шабистари в этом контексте говорит об отражении:

130. Поскольку глаза человека³⁹ не наделены стойкостью
и выдержкой⁴⁰,
Сияющее солнце можно наблюдать [только] в воде.
131. Поскольку [в воде] его блеск уменьшается,
Возможности твоего познания увеличиваются⁴¹.
132. Небытие есть зеркало Абсолютного Бытия⁴²,
В котором проявляется отражение сияния Истины.
(«Цветник тайны»)

В случае с реальным, а не метафизическим солнцем, его отражение проявляется в воде, то есть в некоем субстрате, и это отражение искажается под влиянием основы, на которой оно проявилось. В случае с проявлением божественной самости проявление образа происходит в небытии, которое заведомо не может быть никаким субстратом, и в связи с этим Шабистари говорит о чистоте небытия, его полной отрицательности:

³⁹ Глаза человека — букв. 'глаза головы'.

⁴⁰ Стойкостью и выдержкой. В толковании Шаха Даи — «стойкостью к свету», то есть не выдерживают сияния света.

⁴¹ Досл. 'В твоём познании состояние / степень увеличивается'. Сарватийан объясняет этот бейт следующим образом: отраженный свет солнца более доступен познанию, чем прямой, следовательно, можно сказать, что субъективно (для субъекта познания) солнце стало «светлее» в смысле «виднее». Шах Даи в том же контексте пишет о том, что состояние отраженности является средством увидеть солнце, однако, с его точки зрения, это состояние может служить средством познания не только в чувственно воспринимаемом мире, но также и в области умозрения. Такое отражение он называет смысловым отражением, подводя читателя таким образом к следующему бейту, где идет речь об отражении бытия в зеркале небытия.

⁴² Данное полустипение допускает и альтернативное прочтение: «Абсолютное небытие есть зеркало бытия». Сарватийан считает оба варианта равно допустимыми. Вероятно, многозначность была сознательно допущена автором.

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

(«Цветник тайны»)

Это первое воплощение (*та'аййун*) оказывается совершенным образом, и только образом, лишенным какой бы то ни было собственной бытийности. Однако этот образ един, как едина единица, и, возможно, именно в этом единстве заключается его подобие совершенному единству божественной самости (*з̣āt*):

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

(«Цветник тайны»)

Этот виртуальный образ, свидетельствуя о единстве, способен быть проводником к мистическому познанию совершенного единства божественной самости, что и является целью усилий мистика.

Вместе с тем видение миропорядка множественным скрывает это искомое единство, выступая в роли той завесы, которая традиционно скрывает мистического Возлюбленного от влюбленного в суфийской поэзии. Одним из вариантов такой завесы в поэзии выступают локоны Возлюбленного существа, которые скрывают Его Лик:

767. Если Он откинет мускусную цепь [локонов]⁴³,
В мире не останется ни одного неверного⁴⁴.

(Махмуд Шабистари «Цветник тайны»)

⁴³ Мускусная цепь — метафора локонов, также кольцо на сундуке или на двери; цепь (Диххуда. сл. ст. زلفین). Сарватийан: «свою цепь».

⁴⁴ Откидывание локонов — раскрытие лика, то есть божественной самости. Шабистари говорит о том, что, если откроется божественная самость, Истина будет очевидна, и в мире не останется ни одного неверного.

ЧАСТЬ—ЦЕЛОЕ

От проблематики единого-множественного естественно перейти к паре «часть—целое», отображенной на рис. 4 и играющей важную роль в системе взглядов Шабистари.

Отношение между категориями «часть» (*джуз'*) и «целое», «целокупное» (*кулл*)¹ определяется еще евклидовой аксиомой о том, что «целое больше части» [Евклид 1948: 15], подтверждается нашим повседневным опытом, кажется совершенно очевидным и должно быть универсальным для представителей любой культуры.

Целое состоит из множества частей и являет собой композитарное единство. Совершенно очевидно, что по этой причине целое по своей величине, объему должно превышать каждую из своих составных частей. Кроме того, часть и целое, представляя собой некоторое единство, неотъемлемы друг от друга и нуждаются друг в друге. Примером такого целого может служить линия, если рассматривать ее как совокупность точек (частей). Эта аналогия, казалось бы, как нельзя лучше подходит для иллюстрации проблемы соотношения единого и множественного и по своей сути повторяет аналогию «единица—множество чисел». Точка внутренне едина и, многократно повторяясь, образует бесчисленное множество частей (точек) линии. Однако именно то обстоятельство, что точка и линия соотносятся как часть и целое, не позволило Плотину, как мы неоднократно отмечали выше, использовать точку и линию для иллюстрации соотношения Единого и множественного:

Каждое [многое, а многое составлено из многих] не существует в себе, но вместе с иными, и, значит, нуждается в иных, так что эта нужда касается как каждой из частей [сложного существа], так и всего его в целом².

¹ *Джуз'* и *кулл* также могут быть переведены и как «частное» и «общее», однако, в соответствии с трактовкой Лахиджи, бытие оказывается именно частью вещи, наряду с ее чтойностью, а вместе они дают «бытийное» (*мавджуд*) как целое.

² Цит. по: [Плотин 2005: 306].

Соответственно, платиновское трансцендентное Единое не может быть точкой как составной частью линии. Его Единое не нуждается ни в чем, но служит источником бытия для любой вещи. Поэтому он преобразует аналогию и превращает ее в соотношение центральной точки и круга. Центральная точка символизирует Единое, круг — множественное. Первая — трансцендентна второму и является его источником. Центральная точка, таким образом, не является частью окружности как целого, а потому не испытывает нужды в ней.

Аналогичный подход мы уже отмечали в *фалсафе*, когда говорили о том, что ал-Кинди различает два вида единства: неистинное и истинное. Первое — единство частей в целом, второе — единство Единого, трансцендентного Первоначала, которое не является частью ни для какого целого [ал-Кинди 1961: 104].

В поэме Махмуда Шабистари «Цветник тайны» отдельная глава (бейты 632–648) отведена решению этой проблемы. Глава начинается с парадоксального вопроса: «Что за часть превышает целое?». Вопрос не ставится: «Можно ли утверждать, что часть превышает целое?», Превосходство части над целым дается как аксиома, вопрос лишь в том, какова эта часть. Наивно было бы думать, что Шабистари не знал предшествовавшей ему философской традиции или не отдавал себе отчет в парадоксальности этого утверждения. Он сам в первых строках ответа на заявленный вопрос характеризует разбираемое категориальное отношение как «переворот», то есть такой порядок, когда понятия в рамках категориального отношения меняются местами. Причем эти понятия не рядоположены, они разновеликие и соотносятся иерархически. Для изложения своей системы взглядов Шабистари меняет эти понятия местами, и то, которое было выше, становится ниже, а понятие более низкого уровня встает на его место.

Чем вызвана такая инверсия? Зачем автору понадобилось идти на сознательный логический парадокс? Очевидно — чтобы показать, что проблема соотношения части и целого для него — не исключительно логическая, но имеет отношение к метафизической реальности. Уже в первых бейтах ответа на вопрос о части и целом становится ясно, что их соотношение для средневекового автора есть аспект проблемы соотношения Единого Бога, Бытия и множественного мира — бытийного. Отдельная глава поэмы, посвященная проблематике соотношения части и целого, необыкновенно удачно не только раскрывает саму заявленную проблему, но и дает нам возможность выстроить взаимосвязи между этой категориальной парой и другими, визуализированными на рис. 2–4.

Ответ на вопрос о части, превышающей целое, Шабистари начинает с тезиса о том, что отдает себе отчет в парадоксальности разбираемого утверждения. Положение вещей, при котором часть превышает целое, он называет «перевернутым». Смысл этого понятия заключается в том, что нечто встало «с ног на голову». Этот термин и связанный с ним мотив часто встречается в персидской поэзии, например у Хафиза: «Не ищи радости у купола опрокинутого неба»³ [Хафиз дурдж. Газель 41].

Данный мотив традиционен и для так называемых касыд катастроф⁴, где описывается несовершенство наличного мироустройства в противовес совершенному божественному замыслу. Устройство феноменального мира признается «перевернутым», то есть зеркально противоположным тому, каким оно он должно было бы быть.

Шабистари говорит о том, что в таком «перевернутом» состоянии находятся категории части и целого. Далее, на протяжении всей главы он разъясняет это «перевернутое» категориальное отношение.

Комментаторы произведения, в первую очередь, Дизфулийан и Лахиджи, опираясь, по всей видимости, на философию Ибн Араби, дают онтологическую трактовку этим ключевым понятиям, и у нас нет оснований подвергать ее сомнению. Они понимают часть как бытие, а целое как бытийное (*мавджӯд*). Поскольку всякое бытийное состоит из бытия и чтойности (последняя является совокупностью множественных атрибутов вещи), бытие является частью бытийного. Однако для Шабистари нет иного бытия, помимо Абсолютного бытия Бога, в то время, как любая множественность, как мы отмечали выше, является ложной и иллюзорной, в том числе и множественность атрибутов — чтойность. Таким образом, если бытие — единственное, что действительно существует, причем это — Абсолютное бытие, оно, естественно, превосходит все остальное и оказывается такой частью, что превосходит целое.

Для иллюстрации зависимости мира от Бога как целого от части Шабистари привлекает атомарную концепцию времени, разработанную еще в мутазилизме, и концепцию возможности—необходимости, опирающуюся на философское учение Ибн Сины. Атомарная концепция времени говорит о том, что в каждый временной атом каждая вещь уничтожается и сотворяется вновь (таким образом мутазили

³ *Опрокинутое небо* — в данном случае «небо» — граница множественного мира. Поэт говорит о «перевернутости» эмпирической реальности, где все — не на своем месте.

⁴ Подробнее о «касыдах катастроф» и золотом веке Йиммы см.: [Рейснер 2006: 135–156].

объясняли движение и изменение вещей во времени). Эта концепция вполне органично встраивается в учение Шабистари о единстве первого воплощенного, неслучайно он неоднократно упоминает мутазилитский атонизм в своих произведениях и подробно рассматривает в этом контексте учение о единстве в «Очевидной истине» (*Хаққ ал-йақӣн*). Однако его атонизм оказывается не совсем типичным даже для мутазилитов: он говорит не столько об атомарном устройстве мироздания, сколько о том, что все мироздание сводится к одному атому первого воплощения. Ибн Сина же предложил теорию о том, что все вещи в своей самости являются возможными. Благодаря самостно-необходимому Первоначалу они обретают актуальное бытие и становятся необходимыми благодаря другому. Шабистари переосмысливает эту теорию, говоря об умозрительности и ирреальности всего, кроме необходимо-сущего-благодаря-самому-себе. Далее он связывает эти две теории и говорит о том, что вещи множественного мира сами по себе являются возможными и не имеют автономного бытия. В *Хаққ ал-йақӣн* он разъясняет это положение, говоря о том, что эти возможные, даже когда они необходимы благодаря другому, суть умозрительности, не имеющие бытия вне ума:

...умозрительная возможность, которая есть небытие, самостно влечет (*лāзим*) возможность. Необходимость же благодаря другому имеет место по причине проявления бытия и является одной из умозрительностей, чья истина (*хақӣқат*), то есть небытийность, никогда не будет изменена (*мубаддал*): «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (Коран 28:88 / пер. И. Ю. Крачковского).

(*Хаққ ал-йақӣн*. Гл. 4. См. Приложение)

Непрочность же, эфемерность каждой вещи подтверждается тем, что в каждый атом времени каждая вещь теряет свое бытие (последнее характеризуется как акциденция, поскольку прибавляется к ее самости) и обретает его вновь, хотя это бытие есть не более чем умозрительность:

Когда единство воплотилось (*мута'ййин*), оно стало точкой, а от частоты соразмерного (*мутанāсиба*) исчезновения (*инқиḍā'*) и обновления воплощенностей (*та'аййунāt*) оно обрело форму линии. От линейного (происходящего от линии. — А. Л.) (*хаттӣ*) обновления⁵ воплощенностей появилось тело, а от обновления

⁵ Под линейным обновлением понимается умножение одной точки, которая, повторяясь, образует линию. Поскольку же и любое тело, и само пространство

телесных (*джисм*) воплощенностей оформилось (*мусаввар*) движение. От [обновления] же взаимно согласующихся (*мутаваффа*) воплощенностей в воображении возникло время, а [единство] приняло образ (*намудан гирифт*) бесконечной (*зайр-и мутанъхи*) воображаемой (*мавхума*) множественности: «...мираж в пустыне. Жаждающий считает его водой, а когда подойдет к нему, видит, что это — ничто» (Коран 24:39 / пер. И. Ю. Крачковского).

(*Хаққ ал-йақын*. Гл. 5. См. Приложение)

640. Бытие стало акциденцией, ибо оно совокупное⁶,

Акциденция по своей самости стремится к небытию⁷.

(«Цветник тайны»)

Такая нестабильность характерна для всех акциденций множественного, воображаемого мира, которые, в отличие от Первоначала, «не длятся два мгновения [подряд]».

В конце главы средневековый философ, дабы избежать неверной трактовки своей позиции, подчеркивает, что в вопросе об уничтожении и возникновении вещей речь идет не о Судном дне, когда мир в своем нынешнем облики перестанет существовать, а об эфемерности существования каждой конкретной вещи, уничтожающейся и возрождающейся в каждый атом времени, подобно точке, быстро бегущей по окружности: нам видится множество точек окружности, однако на деле это — лишь одна точка, которая изменяет свое положение,

задается этими точками-атомами, из этих точек формируется тело (мутазилиты утверждали, что минимальное трехмерное тело формируется из шести атомов). Существование же тела во времени есть процесс уничтожения и сотворения заново каждой вещи в каждый момент, атом времени. Таким образом, оказывается, что тела, подобно атомам, которые, умножаясь и повторяясь, образуют атомарное множество тел, сами в каждый момент обновляются, проходя через уничтожение и возникновение. Таким образом, ни на микроуровне, ни на макроуровне во множественном мире нет пребывания, а все оказывается видимостью умножения первой точки-атома, первого зерна бытия, в котором проявилось единство божественной самости.

⁶ *Совокупное* (*иджтимъ'и*). Лахиджи поясняет: совокупность, которая включает часть, подверженную гибели, разрушается и гибнет, когда гибнет часть.

⁷ Речь идет не об Абсолютном Бытии Первоначала, а о бытии акцидентальном. Как и все акциденции, бытие в этом качестве признается Шабистари иллюзорным, формой небытия: 475. Ни одна субстанция не имеет воплощенности без акциденции, [А] что есть акциденция, которая «не пребывает два [момента] времени» (Цветник тайны). Именно это акцидентальное небытие небытийно само по себе.

а значит (в контексте теории атомарного времени), заново создается в каждый отдельный временной атом.

Как видно из рассмотренного материала, несмотря на парадоксальность формулировки проблемы соотношения части и целого, средневековый автор не только демонстрирует знакомство с философией Ибн Араби, но вполне рационально и логично обосновывает тезис, заявленный в названии главы: если говорить о целом как о множестве вещей, часть превосходит целое в том случае, когда целое иллюзорно. Если мы видим множество, часть множества, конечно, меньше этого множества в целом. Однако, если множество иллюзорно, как множество отражений одной вещи в комнате с зеркалами, эта вещь как единственно реальная будет превосходить свои фантомы.

Также если рассуждать уже не на уровне множества вещей, а на уровне вещи как таковой (а вещь, в соответствии с философскими взглядами Ибн Араби есть совокупность бытия и чтойности), бытие, тождественное самому Богу, превосходя все, будет превосходить и вещь, частью которой оно является. Обе эти трактовки приводятся основными комментаторами сочинения Шабистари, и любая из них объясняет тезис средневекового философа о превосходстве части над целым.

Кроме того, важной чертой рассмотренного отношения является его включенность в систему категориальных отношений, данных на рис. 4 и рассмотренных в первой главе части «Ма'анин». Неслучайно там мы также используем небольшой фрагмент из данной главы. Это подтверждается и текстом главы из поэмы «Цветник тайны», приведенной здесь, и более широким контекстом, где эти категории понимаются неотрывно от других парных фундаментальных для системы взглядов Шабистари понятий: «бытие—небытие», «единое—множественное», «явное—скрытое», «необходимое—возможное» и др.

«Ты не видишь в творении Милосердного
никакой несоразмерности»

(Коран 67:3 / пер. И. Ю. Крачковского)

БЫТИЕ—НЕБЫТИЕ

Проблема соотношения бытия и небытия является центральной в мусульманской онтологии и коррелирует с отношениями «единое-множественное», «часть-целое» и др., представленными на рис. 2–4.

Первыми, кто поднял в мусульманской онтологии вопрос о соотношении бытия и небытия как формы соотношения Бога и сотворенного им мира, были мутазилиты [Ибрагим 1984: 17]. Из чего был сотворен мир? Из ничего или из предсуществующей материи? Этот вопрос родился в *калāме* из размышлений о «небытии». В этой связи Г. О. Вольфсон выделяет три основные точки зрения: первая, согласно Багдади, разделялась мутазилитом ас-Салихи и суннитами, несогласными с тем, что несуществование есть нечто. Вторая приписывалась Ибн Хазмом всем мутазилитам, за исключением Хишама Бен Амра ал-Фувати. Ее сторонники верили, что несущие суть нечто. Третья была высказана Шахрастани, утверждавшим, что именно в мутазилитской среде появилась идея о том, что несуществование есть нечто [Wolfson 1976: 359, 365–366].

А. В. Смирнов приводит две основные позиции *мутакаллимов* по этому вопросу. Одни считали, что и до того, как вещь хотя бы раз получила существование, о ней нельзя говорить как о несуществующей. Другие называли вещь до ее первого существования несуществующей, определяя на этом основании понятие «возникновение» (*худўс*) как «существование после несуществования» [Смирнов. Существование].

Если же мы обратимся к такому направлению мусульманской философии, как арабский перипатетизм, или «фалсафа», то, например, в онтологической системе Ибн Сины, где основными терминами являются «возможное», «необходимое» и «невозможное», описывается именно проблема соотношения бытия и небытия, рассматриваемая с точки зрения возможности и необходимости, что, естественно, объединяет проблемное поле категориальных пар «бытие—небытие», «необходимое—возможное».

В ишракизме онтологическая система строится в терминологических координатах «свет—тьма». Само использование терминов

«свет» и «тьма» не является чем-то особенным. Даже использование этих терминов в дискурсе о Первоначале не является заслугой ас-Сухраварди: в этом контексте свет употребляется уже в Коране. Заслуга Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди в том, что в своем основном труде «Мудрость озарения» он попытался свести весь универсум к иерархии светов различной интенсивности, поскольку свет — наиболее явное, что есть в мире, в отличие от умозрительных понятий, таких как «бытие», у которых, с точки зрения Сухраварди, нет реального референта вне ума. Наибольшей интенсивностью обладает Свет светов (Первоначало, Божественная Истина). Тьма, являющаяся противоположностью света и аналогом небытия в других системах философских взглядов, у ас-Сухраварди оказывается чисто отрицательным понятием [Наср 1382: 83–84], что должно бы было стать условием для монистичности системы мироздания [Смирнов. Ишракизм]. Однако свет, в соответствии с тем, что о нем сказано в «Мудрости озарения», воздействует на преграды, которые оказываются, по большому счету, самодовлеющими сущностями, не сводимыми к свету, что вступает в некоторое противоречие с общей интенцией создания совершенно монистичной системы [Там же].

Вместе с тем наследие ас-Сухраварди не ограничивается одной «Мудростью озарения», и даже в ней, несмотря на предельно сенсуалистскую позицию Шейха озарения, встречается терминология, не сводящаяся к световой. В частности, у него обнаруживаются утверждения о вторичности бытия по отношению к «чтойности» (*māxhiyyā*) [Arnaldez 1999; Ziai 1999; Халаби 1381: 467–469]. В последствии эта идея будет активно обсуждаться в трудах таких известных иранских философов, как Садр ад-Дин аш-Ширази и Мир Дамад. Но и для взглядов Шабистари, как мы имели возможность не раз убедиться на страницах предшествующих глав, важно представление о том, что многое из того, что кажется нам привычным и очевидным, на самом деле есть не более чем плод нашего ума, воображения. Такая направленность размышлений, безусловно, встраивает его, кроме всего прочего, и в ишракистскую традицию, заложенную Шихаб ад-Дином ас-Сухраварди и получившую развитие в философии сефевидской эпохи, сочетающей в себе черты и *калāма*, и ишракизма, и *фалсафы*, и суфизма, а также непосредственно шиитской религиозно-философской мысли, представителями которой являются ал-Кирмани, ас-Сиджастан, Насир Хусрав и др. Неслучайно мы отмечали в первой части данного исследования («*Алфāз*») интерес к творчеству Махмуда Шабистари среди философов сефевидской эпохи.

В суфизме проблематика бытия обращает на себя внимание прежде всего в связи с учением о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*), приписываемом Ибн Араби. Ибн Араби решает проблему соотношения множественного и единого бытия за счет утверждения божественного бытия как единственного абсолютного и самостоятельного-сущего (в этом он следует традиции *фалāсифа*, и прежде всего Ибн Сины). Множественный мир существует как проявление божества, он бытийственен настолько, насколько причастен абсолютно-му божественному бытию, и в этом смысле его бытие несамостоятельно. Отличительной чертой учения Ибн Араби является разведение самости и божественности в божественной природе как бытия и утвержденных воплощенностей, тождественных возможному Ибн Сины (вспомним схему 1 из главы о соотношении Единого и множественного). Эта параллель с Ибн Синой неслучайна — Ибн Араби на страницах «Гемм мудрости» резко критикует тех, кто отрицает возможность: «Некоторые теоретики, чей ум слаб, установив, что Бог все устраивает по Своему желанию, допустили говорить о Всевышнем противное мудрости и тому, каков миропорядок в самом себе. Так некоторые теоретики дошли до отрицания возможности, утверждая лишь необходимость благодаря себе или благодаря другому»¹.

Эту фразу можно считать обращенной в том числе и к Шабистари, только он пошел дальше упомянутых Ибн Араби теоретиков и отрицал не только возможность, но и необходимое благодаря другому:

...умозрительная возможность, которая есть небытие, самостно влечет (*лāзим*) возможность. Необходимость же благодаря другому имеет место по причине проявления бытия и является одной из умозрительностей, чья истина (*хақйқат*), то есть небытийность, никогда не будет изменена (*мубаддал*).

(*Хаққ ал-йақйн*. Гл. 4. См. Приложение)

Между тем это не дает нам повода сомневаться в рациональности построений Шабистари, равно как и в рациональности его критики, обращенной к *фалāсифа* за то, что последние удваивают реальность, добавляя возможное, в то время как есть лишь необходимое, причем необходимое само по себе:

¹ Цит. по: [Смирнов 2012: 58].

102. Оттого, что в глазах у философа двоилось²,
 Ему осталось недоступным видение единства Истины.
 («Цветник тайны»)

Нельзя не отметить также характерную черту, присущую как учению Ибн Сины, так и философскому суфизму Ибн Араби: их онтологические системы не исчерпываются лишь противопоставленными друг другу бытием и небытием. Существует третий термин, призванный охарактеризовать вещь как таковую, безотносительно к ее бытию или небытию. В каламе и суфизме это — «утвержденность» (*субūt*), в системе Ибн Сины — «возможное», а в ишракизме — «самостоятельность» (*қийām би аз-зāt*). Такие исследователи, как С. Башьер, А. В. Смирнов, размышляя в своих работах над статусом этого элемента, указывают на то, что он объединяет в онтологической системе полюсы существования и несуществования, не включая их в себя. Причем эту процедуру (снятие противоречия за счет неинкорпорирующего объединения³) А. В. Смирнов распространяет и на другие пары категорий, такие как, например, внешнее и внутреннее, находя наиболее полную реализацию этой концепции в трудах Ибн Араби.

Как уже мы неоднократно отмечали на страницах настоящего исследования, Шабистари был прекрасно знаком с трудами своих предшественников, в особенности — Ибн Араби. Тем не менее он довольно сильно дистанцировался от учения Великого шейха в отдельных вопросах (вспомним высказывание из «Книги о счастье» *Са'ādam-nāma* о том, что перо (*калām*) Ибн Араби отставало от его шагов и по этой причине были нетверды ноги его писания). В частности, об этом свидетельствует заочная полемика о категории возможного между Шабистари и Ибн Араби, которую мы продемонстрировали выше. Косвенным подтверждением неприятия Шабистари категории возможного является и отсутствие в основных его произведениях упоминания термина «утвержденные воплощенности» (*а'йān cābита*),

² Двоилось — букв. '[глаза] были косыми'. Двоение не всегда сопровождает косоглазие, однако, комментаторы (Лакхиджи, Сарватийан, Дизфулийан) 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.

³ То есть такого объединения, где общее не включает в себя частное.

играющего едва ли не ключевую роль в построениях Величайшего шейха.

Какой же была позиция самого Шабистари в вопросе о соотношении бытия и небытия? Материал для ответа на этот вопрос мы находим на страницах наиболее важных его произведений с точки зрения философского содержания: «Цветник тайны» и «Верная Истина» (*Хаққ ал-йақӣн*).

Четвертая глава «Верной Истины» целиком посвящена необходимо-сущему Богу, и первый ее тезис:

Самость бытия нуждается в абсолютном единстве, ибо наряду с бытием не бывает ничего, кроме небытия: «Бог свидетельствует, что кроме Его нет другого Достопоклоняемого» (Коран 3:18 / пер. Г. С. Саблукова).

(*Хаққ ал-йақӣн*. Гл. 4. См. Приложение)

Это — очень емкое определение, из которого можно узнать многое. Во-первых, бытие как таковое, бытие само по себе отождествляется автором с абсолютным единством и Единым Богом, о котором говорится в Коране. Уже это одно дает нам соотношение бытия с единым из той схемы на рис. 1, что стала основой реконструируемой нами системы взглядов Шабистари. Во-вторых, обращает на себя внимание, что отношение между бытием и небытием формулируется Шабистари в соответствии с аристотелевским законом исключенного третьего, выражающимся через формулу $A \vee \text{не-}A$. Это взаимоисключающее отношение, как отношение истины и лжи в логике. Соответственно, и Шабистари говорит об их несовместимости:

Небытие никогда не соединится с бытием, ибо они противоположны. То, что ни существует, ни не существует — возможность, она — умозрительна⁴, не имеет внешней⁵ истинности, ибо сказано: «Или какой-либо при Боге другой бог?» (Коран 27:60 / пер. Г. С. Саблукова).

(*Хаққ ал-йақӣн*. Гл. 4. См. Приложение)

⁴ Умозрительна (*и'тибārӣ*). Имеется в виду, с одной стороны, то, что не имеет бытия вне разума (Диххуда. сл. ст. «اعتبار»), а с другой — относительность качеств одного объекта (напр., человек может быть одновременно отцом относительно сына, сыном — относительно отца, учеником относительно учителя).

⁵ Внешней (*дар ҳа́ридж*). В других местах Шабистари поясняет, что под внешним понимается внешнее по отношению к уму, разуму. То есть умозрительности не существуют вне разума.

Этот тезис, будучи совершенно очевидным для нас, для современников Шабистари не был таким уж очевидным, поскольку тот же Ибн Араби рассматривал ситуацию, когда небытийное обретало бытие: его утвержденные воплощенности (*a'īyān ṣābīta*), которые он иначе называет небытийными воплощенностями (*a'īyān ma'dūma*), обретают актуальное бытие от Бога и становятся соответственно сущими вещами. Таким образом, мы видим, как то, что было небытийным, получило бытие. Сам этот принцип совсем не нов: уже мутазилиты рассуждали о том, как утвержденность (*ṣubūt*), для которой бытие и небытие равно возможны, получает от Бога бытие или небытие как атрибут. Ибн Сина также вводит учение о модальностях бытия, где утвержденности соответствует категория возможного. Вещи как самостно возможные получают необходимость от самостно необходимого Первоначала. И если в данном случае мутазилиты строго следуют принципу несмещения бытия и небытия (их утвержденность может иметь либо бытие, либо небытие), то Ибн Сина делает шаг в направлении учения Ибн Араби, где небытийные утвержденные воплощенности получают от Бога бытие. Онтология Ибн Сины зиждется на трех отличных друг от друга категориях: самостно-необходимое, самостно-возможное и самостно-невозможное, причем последняя, очевидно, — чисто негативное понятие, о котором мы вряд ли можем что-то сказать, ибо оно немыслимо. Все сущее является либо необходимым, либо возможным, последнее же, обретая форму актуально имеющихся, материальных вещей, оказывается одновременно и возможным, и необходимым: возможным благодаря себе, а необходимым благодаря другому. Именно против такого смещения возможности и необходимости и выступает Шабистари:

474. Ты — небытийный, постоянно обитающий в небытии,

Как небытийное возможное [может] достигнуть

Необходимого?!

(«Цветник тайны»)

...умозрительная возможность, которая есть небытие, самостно влечет (*lāzim*) возможность. Необходимость же благодаря другому имеет место по причине проявления бытия и является одной из умозрительностей...

(*Ḥaqq al-īyāqīn*. Гл. 4. См. Приложение)

Нет никаких сомнений, что, критикуя *ḥalāṣīfa* за «двоение в глазах», Шабистари направляет свою критику именно на учение Ибн Сины о модальностях бытия (что неудивительно, учитывая его

критику Авиценны на страницах «Книги о счастье»). При этом нельзя не отметить, что авиценновское учение о возможном не так уж и нарушает принцип разведения бытия и небытия: бытие и небытие у Ибн Сины (в контексте теории модальностей бытия — необходимое и невозможное), как и у мутазилитов, онтологически разведены: самостно-необходимое не становится самостно-невозможным, и наоборот, самостно-невозможное не становится самостно-необходимым. Однако возможное (опять же как и у мутазилитов) оказывается вне необходимости (бытия) и невозможности (небытия). Не изменяясь в своей самости, оно получает от Первоначала либо необходимость, либо невозможность, и именно это смешение в вещи необходимости и возможности (пусть и самостно разведенных) оказывается совершенно неприемлемым для Шабистари в силу того, что оно смешивает Творца с тварью, уподобляет в необходимости тварь Творцу.

Ибн Араби же идет дальше и отождествляет утвержденность с небытием, что совершенно недопустимо с точки зрения Шабистари.

Также для нас особенно важно, что Шабистари соотносит бытие с единством:

Оно также характеризуется как бытие (*хастй*), но в истине Истинного нет различия между этими двумя ступенями (*мартоба*) (то есть ступенями единичности и бытия. — *А. Л.*).

(*Хаққ ал-йақйн*. Гл. 4. См. Приложение)

...бытие всегда непреложно едино и пребывает само по себе без изменений и перемен... (Там же)

Эти контексты позволяют вписать и пару «бытие—небытие» в схему, визуализированную на рис. 2–4, соотнеся эту пару с единым-множественным, уже рассмотренными нами выше. Хотя в приведенных отрывках из «Верной истины» (*Хаққ ал-йақйн*) ничего и не сказано о небытии, недостающую пару легко восстановить логически: если бытие и небытие находятся в отношении взаимоисключающего противопоставления (не говорю «дихотомического», поскольку последнее предполагает нечто общее, объединяющее противопоставленные понятия, а в нашем случае такого общего нет), в аналогичном отношении находятся единое и множественное, а приведенные отрывки свидетельствуют о том, что единое для нашего автора тождественно бытию, соответственно, множественное оказывается тождественным небытию. Это простое логическое заключение подтверждается и текстом самого Шабистари:

...от представления в воображении (*таваххум*) бытия небытийного возможного и [бытия] воплощений (*та'аййунāt*) небытийностей проистекают множества, коим нет конца...

(*Хаққ ал-йақйн*. Гл. 5. См. Приложение)

В эту же систему можно встраивать и другие пары категорий, например «благо-зло»:

Бытие — благо, небытие — зло, а зло происходит от умозрительностей и связей.

(*Хаққ ал-йақйн*. Гл. 4. См. Приложение)

Пары «благо-зло» не было в схеме, послужившей основанием для организации второй части работы («*Ма'анин*»), и этот пример свидетельствует о том, что, во-первых, представленная схема не исчерпывающая и может быть расширена, а во-вторых, что визуализированные на ней категориальные отношения релевантны для более широкого круга вопросов и к парным категориям, включенным в эту схему, наряду с благом и злом может быть добавлена, например, и пара «свет—тьма»:

457. Как, в конце концов, могут соединиться бытие и небытие?!

Не могут быть [вместе] свет и тьма ни в одном из двух миров⁶!

(«Цветник тайны»)

Это отношение также естественно встраивается в систему, стремящуюся в своем развитии к совершенному единству. Свет и тьма не только не могут «быть вместе», но не могут и быть двоицей, чем-то различным:

Отличие между светом и тьмой —

Что есть, кроме воображаемых [образов] небытия?!

(*Са'āдат-нāма* [Шабистари 1365: 165])

Для Шабистари, как, например, и для Сухраварди, тьма является чисто отрицательным понятием (отсутствие света). Тьмы как таковой, в соответствии с его системой взглядов, быть просто не может. Но если Сухраварди в своей философии рассуждает также о преградах, которые затемняют свет, о множестве светов, о тени, которая возникает, когда более интенсивный свет освещает менее интенсивный, то для

⁶ В изданиях Муваххида, Сарватийана и Лахиджи вместо «в двух мирах» приводится вариант «оба вместе» (*хар ду бā хам*).

Шабистари все, кроме Абсолютного бытия, является умозрительностью, плодом ума, не имеющим внешнего референта. Соответственно, не может быть и различий между светом и тьмой, ведь тьмы просто нет.

Свет, как и другие понятия, принадлежащие к поясу внутреннего на рис. 4, соотносятся с Единым, и понимание их истинно только в случае, когда эти множественные понятия признаются взаимотожественными и сводящимися, таким образом, к единице, когда они оказываются ее различными именами. Воспринятые как множественные, эти имена являются ложными умозрительностями:

Что суть имя, атрибуты и единство Истины?
— Умозрительности Абсолютного Бытия!
(Там же)

Только само Единое (заметим, не атрибут единства) является единственным реально бытийным.

Есть в вопросе о соотношении бытия и небытия в системе философских взглядов Шабистари и сложность, связанная с неоднозначным употреблением терминов «бытие» и «небытие». Термин «бытийное», который, казалось бы, должен функционировать как предикат бытийности, используется автором совершенно неожиданным образом. Основная сложность заключается в том, что Шабистари различает бытие иллюзорное и бытие истинное, но далеко не всегда указывает, какое именно из них имеет в виду.

Один из наиболее наглядных примеров (коих множество, ибо Шабистари очень часто обращается к вопросу об отношении бытия к небытию) — отрывок из главы, посвященной отношению «часть—целое»:

633. Знай, Бытие — такая часть, которая больше целого,
Тогда как бытийное⁷ — целое, и это — обратный [порядок]⁸.
634. Внешней для бытийного является множественность,
Так что оно не имеет единства, кроме внутреннего.

⁷ *Бытийное* — *досл.* 'найденное', *букв.* 'существующее, наличное', наличествующее в актуальном бытии, мир.

⁸ *Обратный* [порядок] — противоречащий установленному порядку вещей; бытийное исходит из Бытия, а целое при обычном порядке вещей не исходит из части. *Обратный* — *букв.* 'перевернутый', 'опрокинутый', 'свергнутый', 'уничтоженный', в персидской поэзии традиционно используется как эпитет для описания несовершенства мира, находящегося в состоянии «с ног на голову».

635. Благодаря множеству бытие целого стало явным,
 Так что оно (бытие целого. — А. Л.) является
 скрывающим единство части⁹.
 («Цветник тайны»)

В данном случае для нас особенно примечательно, что бытие в пространстве этих трех бейтов употребляется в обоих смыслах. Кроме того, здесь используется также термин «бытийное», что позволяет найти и его место в системе взглядов автора.

В 633-м бейте бытие отождествляется с частью, противопоставленной целому, а бытийное отождествляется с целым. Мы уже рассмотрели отношение «часть-целое» в специальной главе исследования и установили, что часть тождественна единому и другим категориям из пояса внутреннего со схемы на рис. 2–4. Она находится в отношении взаимоисключающего противопоставления с целым, целокупным, которое тождественно небытию, поскольку является чистой умозрительностью: видимостью того, что единое множественно, и как искаженное видение оно — ложно. Таким образом, бытие на основании этого бейта оказывается тождественным единому, части и др., в то время как бытийное (о котором речь идет в следующем бейте) находится с ним в отношении взаимоисключающего противопоставления и, таким образом, должно оказаться ложным, небытийным, внешним, иллюзорным, умозрительным. Однако уже в 635-м бейте Шабистари, казалось бы, нарушает уже сложившуюся схему: то бытие, которое должно быть противопоставлено целому, явному, множественному и небытию, оказывается качеством, предикатом целого и отождествляется с явным, более того — противопоставляется единству части, с которой было отождествлено в бейте 633.

Здесь нет противоречия, более того, этот тезис логично вытекает из бейта предыдущего, где речь идет о бытийном, противопоставленном бытию. Совершенно очевидно, что бытие как предикат бытийного находится с ним в смысловом единстве. Бытие из бейта 635 совсем не то же, что из бейта 633. В бейте 633 речь идет об Абсолютном Единстве Первоначала, в бейте же 635 говорится о бытии как

⁹ Данный бейт — развернутая псевдоцитата из Корана: «Он первый и последний, внешний и внутренний: Он все знающий» (Коран 57:3 / пер. Г. С. Саблукова). Данный бейт является очередным примером того, как Шабистари выстраивает категориальные оппозиции: скрытое единое бытие как часть проявляется во множественном небытии (см. бейты 132–134). Последнее в своей множественности является теми «покровами», которые скрывают Истину, т. к. Истина едина, а ее восприятие оказывается множественным.

о предикате множества. Шабистари многократно на страницах своих основных произведений предупреждает читателя об иллюзорности множественного, тождественного у него возможному, небытийному, целокупному и др:

...от представления в воображении (*таваххум*) бытия небытийного возможного и [бытия] воплощений (*та'аййунāt*) небытийностей проистекают множества, коим нет конца...

(*Хаққ ал-йақйн*. Гл. 5. См. Приложение)

484. У мира нет [иного] бытия, помимо метафорического¹⁰:

Все его дела — [лишь] игра и забава¹¹!

(«Цветник тайны»)

Эта иллюзия возникает, когда разум делает невозможное — соединяет бытие и небытие:

Возможное есть нечто умозрительное, которое [возникает], когда ум мысленно сочетает бытие и небытие.

(*Хаққ ал-йақйн*. Гл. 5. См. Приложение)

Результат этого «сочетания» Шабистари называет «умозрительным нечто» (*амр-и и'тибāйр*), у которого нет референта вне ума. Для иллюстрации того, как эта иллюзия возникает, он приводит образ уголька, раскрученного на веревке, который, будучи единичной точкой, воспринимается как окружность (рис. 7). Этот образ мы уже неоднократно разбирали в предшествующих главах и не будем останавливаться на нем здесь. Как бы то ни было, встречая в текстах Шабистари термин «бытие», мы вынуждены выяснять, о каком именно бытии идет речь. Эта проблема не стояла бы



Рис. 7. Вращение горящей точки создает иллюзию наличия окружности

¹⁰ *Метафорическое* — также «иносказательное», «метафорическое», выраженное переносно; отношения между бытием мира и бытием Истины подобны отношению между метафорой и тем, на что она указывает. Мир есть указание на Единое, однако своего бытия он не имеет. Его называют бытийным, он имеет высказанность *лафз* «бытие», но его смысл *ма'нй* — «небытие».

¹¹ Игра и забава — аллюзия на Коран: «Ведь ближайшая жизнь — только игра и забава» (Коран 47:38(36) / пер. И. Ю. Крачковского, ср. также 29:64).

перед нами, если бы в арабице имелось различие между строчными и заглавными буквами: Абсолютное Бытие было бы дано с заглавной буквы, а бытие как предикат множественного небытийного «сущего» — с маленькой буквы, а возможно, и в кавычках, ибо

453. Существование творения и множественности — видимость,
Не все то, что видимо, есть собственно бытие¹².

(«Цветник тайны»)

Мы смоделировали в целом простую систему отношений бытия и небытия на сновании основных сочинений Шабистари не только внутри этой отдельно взятой категориальной пары, но и в контексте целостной системы категориальных отношений. Вместе с тем реальный поэтический текст, когда в нем рассматриваются фундаментальные философские вопросы, далеко не так прост и зачастую является серьезной проверкой на прочность для теории интерпретатора. Возьмем, например, небольшой отрывок из «Цветника тайны», где Шабистари подробно говорит о соотношении бытия и небытия:

132. Небытие есть зеркало Абсолютного Бытия¹³,
В котором проявляется отражение сияния Истины.
133. Когда небытие стало противоположащим [абсолютному] бытию,
В нем тут же было получено некое отражение.
134. То единство стало явным благодаря этому множеству¹⁴.
Когда ты повел счет [от] единицы, [единство] обернулось
множеством¹⁵.

¹² *Собственно бытие* — Истина, Бог. Человеку видится множественность мира, но невидима его (мира) истинная суть, которая есть Единое. В контексте философских взглядов Шабистари «собственно бытие» противопоставлено «собственно тлению». Они соотносятся как Бог и мир соответственно. О «собственно тлении» см. бейт 469.

¹³ Данное полустуишие допускает и альтернативное прочтение: «Абсолютное небытие есть зеркало бытия». Сарватийан считает оба варианта равно допустимыми. Вероятно, многозначность была сознательно допущена автором.

¹⁴ Здесь, как и в бейте 114, Шабистари пишет об отношениях между миром и Богом. В 114 бейте говорится о невозможности трактовки Истины как явленной благодаря миру. Здесь же — видимое противоречие: автор утверждает, что Единое (Бог) явлено благодаря множественному (миру). В действительности противоречия нет. В 114 бейте Шабистари пишет о причинно-следственной связи между Богом и миром, утверждает явленность последнего как «порожденность». В бейте 134 же философ пишет о том, что Творец явлен в своем творении, таким образом, последнее — лишь образ Творца.

¹⁵ *Множеством* — досл. 'многим'.

135. Хотя числа имеют началом единицу,
Им, однако же, никогда не будет конца¹⁶.
136. Поскольку небытие в своей самости было чистым
[как зеркало],
В нем стал явленным скрытый клад.
137. Прочти хадис «Я был [неведомым] кладом»¹⁷,
Чтобы явно узреть скрытую тайну.
138. Небытие — зеркало, мир — отражение, а человек
Подобен глазу отражения, в котором [отражается]
некто скрытый¹⁸.
139. Ты — глаз отражения, а Он — свет oka
Оку oka зримо око¹⁹.

¹⁶ Лахиджи: «По причине того, что единичное едино, [оно есть] начало и источник всех чисел. Проявление этого единого начала [происходит] посредством множественных чисел и становления определенным того начала, что есть Единое... Единица же есть не число, а начало и источник чисел, и все [они] произошли из нее; однако она есть то, что является воплощением всех чисел, а число, поистине, — принятие во внимание повторения проявления единицы. И если, например, изъять из тысячи единицу, она уже не будет тысячей... И если имеешь разум, пойми, что, кроме Единого, нет [другой] истины».

¹⁷ Имеется в виду хадис: «Я был кладом неведомым, и полюбилося Мне стать ведомым. Я сотворил тварей, ознакомил их с Собой — и они узнали Меня» (цит. по: [Ибн Араби 2014: 330]).

¹⁸ Лахиджи: «Человек — глаза того отражения, что есть мир. По причине того, что все видится глазами и посредством глаз вещи проявляются, божественные тайны и истинное познание для человека получают внешнее [проявление], что есть цель устройства мира, благодаря человеку становящегося имеющимся. В человеке же, который — глаза этого отражения, сокрыт некто, то есть тот, кто предстоит зеркалу, а именно Истина. Истиной является зрачок, то есть зрачок того глаза отражения, что есть человек подразумеваемый. От совершенства тонкости тот некто в этих глазах, что есть человек, скрыт и видимым не станет».

¹⁹ Лахиджи: «...человек — это глаза мира, которые являются отражением существования Истины, а Истина — свет этих очей, то есть зрачок того глаза, что есть человек. Итак, [отражение] субъекта, смотрящего в зеркало, по причине того, что зеркало чисто и [находится] напротив него, воспроизводится в зеркале, и образ того отражения, которое представлено в зеркале, подобно образу смотрящего. Все, что присутствует в основном образе, должно необходимо присутствовать и в отраженном образе. Основной образ — зряч, потому и отраженный образ, конечно же, будет зрячим. И, подобно тому, как в глазу смотрящего отпечатывается полный образ отражения, в глазу отражения также отразится полнота образа смотрящего. И, как уже было сказано [выше], видимым он не станет. И тот, запечатленный в глазу отражения, образ, есть зрачок глаза отражения, и свет глаза включает его [в себя]. [Образ, запечатленный в глазу отражения.] также имеет глаза, и, следовательно, глаза основного образа являются смотрящими на свой

140. Мир стал человеком, а человек — миром.
Нет разъяснения яснее этого.
141. Если посмотришь как следует в корень дела,
Он (свет ока, Истина. — *А. Л.*) — видящий, и око, и видимое.
142. Священный хадис передал этот смысл,
Разъяснил: «Мною он видит и Мною он слышит»²⁰
143. Знай, что весь мир — это зеркало,
В каждой частице [праха] — сотни ярких солнц²¹.
144. Если правильно посмотришь на каждую его²² частицу,
В ней видны тысячи людей.

Приведенный отрывок довольно подробно рассматривает тему соотношения бытия и небытия. Однако обращает на себя внимание то, что это описание, по-видимости, не вполне естественно вписывается в ту конструкцию, которую мы изложили в данной главе. Основой этой конструкции является учение о Едином, к которому (как мы показали на ряде цитат из разных произведений Шабистари) средневековый философ пытается свести все мироздание: есть совершенно единая, непознаваемая божественная самость, есть ее явность (такая же единая, но виртуальная и умопостигаемая), она же — единое воплощение

собственный отраженный образ. Глаза отражения также в глазах основы наблюдают ту же основу. Таким образом, смысл второго полустипшия заключается в том, что “глазами”, то есть человеком, о котором было сказано выше, что он — “глаз отражения”, “глаз”, то есть “зрачок”, под которым подразумевается Истина и свет, узрел глаз... То есть посредством человека око Истины узрело Истину» (иными словами, Истинный увидел Сам Себя посредством человека).

В издании Муваххида вторая строка звучит как «Тот свет видим оком ока».

²⁰ «Мною он видит и Мною он слышит» — речь идет о хадисе «Любимейшим из всего, что бы (ни делал) раб Мой в стремлении приблизиться ко Мне, является для Меня то, что Я вменил ему в обязанность, и будет раб Мой стараться приблизиться ко Мне, делая больше положенного (*навāфил*), пока Я не полюблю его; когда же Я полюблю его, то стану его слухом, посредством которого он будет слышать, и его зрением, посредством которого он будет видеть, и его рукой, которой он будет хватать, и его ногой, с помощью которой он будет ходить» [Бухари 2003: 797, № 2023 (6502)].

²¹ *Частица — сотни ярких солнц* — аналог распространенной в суфийской поэзии метафоры «пылинка—солнце» (аналогично отношению «капля—море»). В данном случае речь идет о том, что каждая часть мира является проявлением Абсолюта (сотни ярких солнц).

²² Лахиджи, разъясняя данный бейт, пишет, что прах — самое низкое, что есть в мире. Человек же как микрокосм — самое возвышенное. Вместе с тем человек создан из праха. Таким образом, прах стал тем, в чем воплощено человечество: низкое дало плоть высокому.

(*та'аййун*), к которому все мироздание и сводится, а та множественность, которая воспринимается нами, — иллюзия, когда мы, вопреки истинному положению вещей, представляем, что это единое воплощение или проявление множественно. Для объяснения того, как это возможно, Шабистари неоднократно (в частности, и в приведенном отрывке) использует образ единицы и множества чисел: чисел бесконечное множество, но каждое натуральное число является лишь кратным себе повторением единицы. Таким образом, утверждается, что в числовом множестве реально существует лишь единица. Однако это — теория. На практике, когда Шабистари эксплицирует свои взгляды, пытаясь наиболее доходчивым образом донести их до читателя (вероятно, несведущего в философии, поскольку для философов предназначались прозаические трактаты), он не может избежать привнесения в систему множественности, происходящей оттого, что поэтический образ, метафора всегда имеет границы своей применимости к концепту, которой он демонстрирует:

...полное уподобление невозможно,
О поиске его пребывай в молчании!
(«Цветник тайны»)

Теория — тот самый «сферический конь в вакууме». В поэтическом произведении о нем сказано лишь то, что это — конь, а уж его спецификации приходится выявлять исследователю.

Именно так дело обстоит и в рассматриваемом отрывке из «Цветника тайны»: притом что Шабистари многократно постулирует единство своей системы взглядов, ложность, фантазийность, иллюзорность всякой множественности, здесь мы имеем дело с четырьмя сущностями: бытие, небытие (описываемое через образ зеркала), человек (описываемый через образ глаза), Свет Истины. Их различия, судя по тексту отрывка, не номинальны — они выполняют различные функции.

Небытие оказывается чистым и противопоставленным бытию. Эти тезисы часто встречаются на страницах произведений Шабистари. В прозаической форме этот вопрос он поднимает и в трактате «Верная Истина» (*Хаққ ал-йақин*):

Бытие всегда непреложно едино и пребывает само по себе без изменений и перемен, а небытие всегда пребывает в своей небытийности. Однако благодаря проявлению бытия в небытии, которое противоположно (*дидд*) ему (бытию. — *А. Л.*) (а противоположности описывают (*табаййин*) вещи), проявляется другое сущее (то есть

возможное сущее) как отражение в зеркале. Ведь то, что явлено (*намӯда*) в месте явления (*мазхар*) как проявление (*намӯд*), не есть то же, что явленное (*намӯда*)²³ как таковое (*мин хайс хува*), как и было сказано. Из множественности же проявления (*намӯд*) как чего-то внешнего не следует с необходимостью множественность в бытии, ибо явленное, будучи иным бытию, не есть само (*'айн*) бытие.

(*Ҳаққ ал-йақӣн*. Гл. 4. См. Приложение)

В этом отрывке обращает на себя внимание тот факт, что, хотя Шабистари и стремится всячески избежать множественности или даже дуализма начал, его небытие в приведенной формулировке по отдельным параметрам (единство и неизменность) тождественно Бытию. Это, конечно, не может не напомнить пару божеств зороастризма: Ахура Мазду и Ахримана, которые были равны (как братья) во всем, кроме знания, бесконечности и блага. Так же, как и в зороастризме, бытие и небытие соотносятся здесь с благом и злом, светом и тьмой, да и утверждение единства и неизменности (важнейших божественных атрибутов) за небытием — довольно странный шаг для мусульманского автора. Понятое буквально, оно идет в разрез с исламским вероучением. Вряд ли Шабистари мог не заметить такую простую вещь.

Эта проблема возникает, если мы признаем бытие чем-то имеющимся и реально противопоставленным Бытию. Однако Шабистари однозначно утверждает:

90. Проявление всех вещей осуществляется через
противоположность,

Однако для Истины нет ни подобия, ни ровни²⁴.

91. Поскольку Ее самость не имеет ни противоположности,
ни ровни,

Не знаю, как тебе познать Ее!

(«Цветник тайны»)

²³ Речь идет о том, что «явленное» (*намӯда*) есть то, что проявилось в «явлении» (*намӯд*). Они соотносятся как скрытое и явное соответственно. Явленное есть бытие, проявившееся в небытии как явление.

²⁴ Человеческое познание происходит через противопоставление: большое познается в сравнении с малым, прекрасное — с уродливым и т. д. Логической истине противопоставлена ложь, но Шабистари здесь имеет в виду не логическую истину, а онтологическую — Абсолют, Первоначало, Бога. Как мусульманин он не приемлет дуализма, а начало, которому ничто не рядоположно, непознаваемо через описанную процедуру.

Соответственно, речь не может идти о реальной противопоставленности бытия и небытия. Они противопоставлены не как сущности, но как понятия (вспомним, что любая понятийная множественность, множественность имен признается Шабистари иллюзорной). Как имена «бытие» и «небытие» — антонимичны, в этом же качестве их значения могут обладать одними и теми же атрибутами, и о них в *Са 'ādat-nāma* Шабистари говорит как об умозрительных:

Что суть имя, атрибуты и единство Истины?

— Умозрительности Абсолютного Бытия!

(*Са 'ādat-nāma* [Шабистари 1365: 165])

Таким образом, всякий раз, когда Шабистари заводит речь о различных атрибутах бытия или небытия, Бога или мира, нужно помнить, что он не воспринимает эти множественные характеристики (и даже саму пару бытие-небытие) как нечто существующее вне ума, ибо вполне реально лишь единое, которому ничто ни равно, ни противопоставлено. Когда же в рассуждениях Шабистари возникает множественность, он либо критикует иллюзорность представлений о множественности сущего, либо рассматривает отношения между понятиями, именами. Именами, у которых нет референта вне ума.

Теперь вернемся к отрывку из «Цветника тайны», где отношение «бытие-небытие» рассматривается через образ зеркала. Бытие (тождественное божественной самости) оказывается напротив зеркала небытия. В этом зеркале небытия отражается Бытие, проявляется его образ, который, конечно, не тождественен бытию (об этом Шабистари говорит и в приведенном отрывке из «Очевидной Истины»). Вместе с тем зеркалом оказывается не только небытие. Часть того образа, который явлен в зеркале небытия, а именно глаз, сама оказывается зеркалом, в котором как в меньшем зеркале проявляется образ Бытия. Этот глаз — человек, микрокосм в макрокосме²⁵. Единство системы обеспечивается «Светом очей», то есть неким зрительным лучом, благодаря которому осуществляется акт смотрения в зеркало²⁶.

²⁵ Подробно этот отрывок рассмотрен в статье: [Лукашев 2010: 455–457].

²⁶ В арабской философской традиции существовали как минимум две теории, описывавшие феномен зрения, причем обе они связаны со светом. Они упоминаются в книге А. А. Игнатенко «Зеркало ислама», где автор описывает взгляды на эту проблему Абу ал-Хасана ал-Ашари, Ибн Таймийи и ас-Сухраварди. Данные теории Игнатенко называет «теорией отпечатывания» и «теорией активного

Вместе с тем зеркало здесь — тот самый «сферический конь в вакууме», некое идеальное зеркало. Вышеприведенные атрибуты совершенства, которые ему приписываются Шабистари и которые вызывают сложности в контексте понимания монистичности системы взглядов автора, имеют целью показать, что зеркало — идеальный объект. Единственная функция этого зеркала — проявлять образ, ничего не добавляя к нему:

136. Поскольку небытие в своей самости было чистым
[как зеркало],
В нем стал явленным скрытый клад.
(«Цветник тайны»)

То есть именно в силу совершенной отрицательности, пустоты, чистоты небытия в нем смогло осуществиться божественное проявление. Оно не является субстратом и не может оказать воздействие на проявление, соответственно, это проявление (будучи, конечно, фантомным образом, а не реально сущей вещью) выявляет только то, что есть в божественной самости, и, прежде всего, — единство. Это и есть та самая единица, которая ложно воспринимается как множество, а ее минимальным, атомарным воплощением является человек (глаз в приведенном отрывке из поэмы), но не человек как человеческая особь, отличающаяся от других особей животного мира, а скорее, как человеческая душа, человеческое сердце, которое, в соответствии с известным хадисом, одно лишь способно вместить Господа миров. При этом, если все множество вещей, как и числовое множество, есть лишь видимость повторения единого, все, на что падает взор, каждый атом оказывается такой единицей:

143. Знай, что весь мир — это зеркало,
В каждой частице [праха] — сотни ярких солнц²⁷.
144. Если правильно посмотришь на каждую его частицу,
В ней видны тысячи людей.
(«Цветник тайны»)

зрительного луча». Первая сводится к тому, что предметы испускают некие истечения атомов, отпечатывающиеся в человеческом глазу, а вторая заключается в том, что глаз человека испускает некий луч, который отражается от предметов и возвращается в глаз, неся с собой образы этих предметов [Игнатенко 2004: 62–63].

²⁷ *Частица — сотни ярких солнц* — аналог распространенной в суфийской поэзии метафоры «пылинка—солнце» (аналогично отношению «капля—море»). В данном случае речь идет о том, что каждая часть мира является проявлением Абсолюта (сотни ярких солнц).

Тожественным божественной самости, бытию оказывается и «свет очей», благодаря которому осуществляется сам акт видения. Таким образом Шабистари пытается показать, что кроме истины, божественной самости в действительности ничего нет: мир и человек — лишь ее образ в небытии, но именно ее, ибо при отсутствии чего бы то ни было другого она могла проявить только себя и только в единстве.

Кроме того, описание Истины через «свет очей» отсылает нас к хадису, популярному среди суфиев, который обосновывает учение о тождестве человека и Бога:

Любимейшим из всего, что бы (ни делал) раб Мой в стремлении приблизиться ко Мне, является для Меня то, что Я вменил ему в обязанность, и будет раб Мой стараться приблизиться ко Мне, делая больше положенного (*навāфил*), пока Я не полюблю его; когда же Я полюблю его, то стану его слухом, посредством которого он будет слышать, и его зрением, посредством которого он будет видеть, и его рукой, которой он будет хватать, и его ногой, с помощью которой он будет ходить

[Бухари 2003: 797, № 2023 (6502)].

Другим немаловажным контекстом в связи с «истиной-светом очей» является терминологическая особенность слова *вуджūd*, которое напрямую не употребляется в отрывке про «свет очей». Эта особенность способна прояснить особенность данной метафоры. Это слово традиционно переводится как «бытие». С одной стороны, оно закреплено за понятием «бытие», пришедшим из античной философии (в этом значении оно использовалось преимущественно *фалāsифа* и их последователями), а с другой — использовалось в том числе и в суфизме, в собственном словарном значении «нахождение»²⁸. Это значение приводят и Кушайри с Худжвири в своих знаменитых теоретических трактатах по суфизму [Кушайри 1979: 141; Кашф ал-махджуб: 245].

Шабистари был суфием, прекрасно знакомым с наследием *фалсафы*, и мог употреблять этот термин в обоих значениях. Связывание образа фигуры, находящейся напротив зеркала и созерцающей себя с бытием как нахождением способно выявить дополнительный оттенок смысла. *Вуджūd* как нахождение оказывается этим самым «светом очей», благодаря которому Бог (фигура напротив зеркала) видит, находит (*ваджада*) сущее — свое виртуальное отражение в зеркале небытия. Чтобы быть находимым, этому отражению не обязательно

²⁸ Подробнее см.: [Смирнов. Вуджуд].

иметь бытие как атрибут: когда мы говорим о бытии сущего, мы можем и не воспринимать это сущее как реально бытийное, но лишь как находимый (*мавджуд*), видимый Богом виртуальный образ.

Как бы то ни было, пара «бытие-небытие» оказывается, в целом, аналогичной другим категориальным парам, которые мы рассмотрели выше. Противоположность бытия и небытия, как и любая множественность, для Шабистари иллюзорна, умозрительна. Шабистари так выстраивает отношения между этими и другими категориями, чтобы читатель, следуя его умозаключениям, от этой множественности и системности перешел к пониманию единства вещи, а оттуда уже мог сделать шаг в сверхрациональное:

714. Поскольку бытие каждой [вещи] едино,
[Оно] стало свидетельством единства Истины.
(«Цветник тайны»)

ИСТИНА—ЛОЖЬ

Истина является одной из наиболее значимых философских категорий, как в классической европейской, так и в мусульманской философии. Она по-разному проявляется в различных контекстах. Например, в логическом — это логически правильно построенные, непротиворечивые предложения естественных и искусственных языков [Касавин. Истина]. В метафизическом — наиболее совершенная реальность, Бог.

Истина является определяющей характеристикой для описываемого Платоном мира идей. Для Аристотеля понятия бытия и истины почти синонимы [Там же]. Учитывая то место, которое занимают категории идеи и бытия у Платона и Аристотеля, естественным кажется соотношение истины с носителем наивысшей степени совершенства. В логике это будет совершенство высказывания, в онтологии — бытия, в гносеологии — познания. Неудивительно, что в контексте монотеистической мысли (христианской и позже исламской) Истина стала тождественна Богу, хотя и сохранила свое логическое измерение.

Ложь является полной противоположностью истины. Таким образом, в системе взглядов, где истина соотносится с бытием, ложь будет соотнесена с небытием. Это значение среди прочих приводил и Аристотель в своей «Метафизике», давая семантическую характеристику слову «сущее»: «Сущее, когда оно берется без уточнения, имеет несколько значений: ...бытие в смысле истины и не-бытие в смысле лжи» [Аристотель 2002: 200]. Рассматривая же соотношение истины-лжи и бытия-небытия с точки зрения характеристики высказывания, он называет ложью утверждение того, что сущее не существует или что несущее существует. Утверждение, что сущее существует, а несущее не существует, он называет правдой [Там же: 138].

Таким образом, категории онтологического дискурса, в частности — бытие и небытие — уже в философии Аристотеля оказываются соотнесенными с категориями истины и лжи. Гносеологическая же истина в этом контексте заключается в совершенном познании универсума. Познавая онтологическую истину как полноту бытия,

познающий составляет истинное представление об универсуме, причем последнее не исчерпывается лишь познанием бытийного, но также предполагает формулирование отношения к небытию, ложному¹. Соответственно, даже до начала рассмотрения заявленной проблематики в контексте взглядов Шабистари мы сталкиваемся с объективной взаимосвязью категориальных пар «бытие—небытие», «истина—ложь». Сама пара «истина—ложь» оказывается соотносенной с другими парными категориями средневекового суфийского дискурса, организованными нами в систему, визуализированную на рис. 1, наряду с такими парами, как «бытие—небытие», «необходимое—возможное», «единое—множественное», «часть—целое» и др.

Таким образом, как в античной, так и в мусульманской философии истина признается наиболее совершенной реальностью. При этом понятие истины используется в разных контекстах и имеет различные аспекты значения. Наиболее важными для нас являются онтологический и гносеологический аспекты. Онтологическая Истина для Шабистари тождественна Абсолютному Бытию — Богу, гносеологическая есть совершенное познание действительного положения вещей.

Арабское слово *ал-хаққ* (Истина), употребленное в метафизическом контексте, часто переводится как «Истинный»², в связи с тем, что *ал-хаққ* является одним из имен Бога. Однако нам перевод данного имени через прилагательное представляется не вполне удачным ввиду того, что Истина как понятие, синонимичное понятию «Бог», вполне естественно воспринимается носителем русского языка и не требует его преобразования в прилагательное. Напротив, такое словоупотребление привносит дополнительные нежелательные смыслы предикации Богу истинности как качества, а именно: есть истина и есть Бог, сущность которого ею характеризуется, или Бог, имеющий Истину своим предикатом. Между тем для Шабистари, очевидно, Бог и есть сама Истина, наивысшее совершенство, важнейшей, если не единственной характеристикой которого является единство и как следствие — невозможность предикцирования Ему множественных характеристик.

В поэме Шабистари «Цветник тайны» слово *хаққ* (истина) употребляется исключительно в связи с Первоначалом, и в этом смысле

¹ С этим связано и то видимое противоречие, когда Шабистари говорит о том, что нет ничего, кроме Абсолютного Бытия, но при этом активно обсуждает проблематику множественного. Подробнее данный вопрос обсуждался нами в главе «Бытие—небытие».

² Напр.: [Тримингэм 2002: 443].

Истина и Истинный — взаимозаменяемые понятия. Однако в поэме нет употребления слова *хаққ* как исключительно одного из имен, зато довольно часто встречается более широкий контекст: истина, противопоставленная лжи, истина в ее связи с такими категориальными отношениями, как явное—скрытое, «бытие—небытие», «Творец—сотворенное», «единое—множественное», «часть—целое», «вера—неверие». Таким образом, в данном случае перевод «Истинный», с одной стороны, сужает область понятия *хаққ*, а с другой — добавляет нежелательные коннотации.

Вместе с тем, как и большинство других фундаментальных понятий в системе взглядов Шабистари, Истина функционирует как противопоставленная лжи. В таком виде она обнаруживается в бейтах 71, 112, 234, 235, 629, 631, 817, 873, поэмы «Цветник тайны»; ложь как иллюзия, фантазия — в бейтах 445, 504. В подавляющем большинстве случаев истина и ложь функционируют как взаимоисключающие понятия, например:

71. Размышление — это продвижение от ложного к истине,
К видению в части — Абсолютной Полноты.

(«Цветник тайны»)

Показательно, что истина как цель духовной деятельности человека связывается с абсолютным, то есть Богом. Это дает читателю понять, что речь идет об истине не только и не столько как о характеристике умозаключения, сколько о его направленности: истина характеризует размышление постольку, поскольку является его целью. Истина есть Бог, Абсолютная Полнота, а размышление есть стремление к этой Истине. Кроме того, истина, как мы отмечали выше, есть представление об универсуме, адекватное положению вещей в нем. Каково же положение вещей в универсуме? Таково, что Абсолютная Полнота, Бог явлен в каждой части мироздания («К видению в части — Абсолютной Полноты»). Мировое единство, заключенное в единстве вещи как единого проявления Единого, воспринимается как множественность (подробнее см. главу «Единое—множественное»). Эта множественность ложна и иллюзорна и в этой связи в суфийской традиции соотносится с завесами, которые скрывают Истину. Тем не менее единство атомарного проявления, того самого единого отражения Первоначала в «зеркале небытия», о котором мы писали выше и которое ложно воспринимается как множественное (вспомним образ уголька, раскручиваемого на веревке), способно открыть Истину божественной самости, явленную в этом едином проявлении:

631. Узри Истину в покрове Истины, и признай [ее] Истиной!
Истина во лжи стала делом Шайтана³.

(«Цветник тайны»)

В данном бейте Шабистари выстраивает отношения между понятиями «истина», «покров» и «ложь». Как и в бейте, рассмотренном выше, истина и ложь находятся в отношении контрадикторного противопоставления «А V не-А»: то, что относится к области истинного, не ложно, то, что относится к области ложного, — не истинно. Истина явлена в своем покрове так, что в нем нет ничего, кроме образа истины. За пределами же божественной самости Истины нет. Есть проявление, которое, даже будучи адекватно воспринятым как единое, является лишь фантомным отражением Единства самости, проявившимся в чистом небытии, а чистое небытие — чистая отрицательность, ложность. В этом вопросе категории Истины и лжи приобретают онтологическое звучание: истина есть бытие, то, что есть, ложь — небытие, то, чего нет. Неслучайно небытие как таковое подробно не исследуется Шабистари: он вынужденно использует это понятие, объясняя

³ В последнем бейте данной главы Шабистари делает акцент на проблеме внешнего и внутреннего аспекта Истины: Истина проявляется в своем явном аспекте, если же явный аспект — ложь, то и скрытый не содержит Истину. В контексте предельно монистического учения Шабистари о том, что нет ничего, существующего наряду с Истиной, Богом, данный бейт можно понимать как призывающий увидеть и покровы Истины (эмпирический мир) как ее аспект, нечто от нее неотъемлемое. Если нечто не попадает в область истинного и таким образом оказывается наличествующим наряду с Истиной, то это нечто (в соответствии с законом исключенного третьего) — ложное. Истина есть, ложь заключается в утверждении того, чего нет, таким образом, ложь, противопоставленная Истине как бытию, есть небытие. Любая ложь лишена онтологического статуса и не может содержать истину. Таким образом, если нечто есть — оно не ложно, если нечто ложно — оно не-есть. Соотнесение Истины и лжи, знания и незнания как персонифицированных нематериальных сущностей (в данном случае — Бога и Шайтана) обнаруживает типологическое сходство с выстраиванием отношений между Ахурой Маздой и Ахриманом в зороастрийской мифологии, где первый являет собой Истину и абсолютное знание, а второй — ложь и невежество. Конечно, нельзя говорить в данном случае о прямом заимствовании из зороастрийской мысли, но на уровне образных ассоциаций некоторая связь может прослеживаться, что также объясняет некоторый дуализм в противопоставлении Бога и Шайтана как Истины и лжи. При этом нельзя забывать о существенном отличии между зороастрийской доктриной и взглядами Шабистари. Ахриман вполне реально существует наряду с Йазданом. По Шабистари, ничто не может существовать наряду с Истиной, соответственно, и в данном бейте «дело Шайтана» — аллегория лжи.

возникновение мира из небытия, но говорит о небытии не как о чем-то, что наличествовало наряду с истиной, Богом и из чего Он творил мироздание. Небытие для средневекового философа — способ сказать, что наряду с Богом ничего не было, и в этой абсолютной пустоте возникает мир как божественное проявление. Бытие и небытие у Шабистари, конечно, противопоставлены, но, как мы установили в соответствующей главе, не в качестве двух сущностей, но как понятия. Онтологически же для Шабистари есть только Бытие. Небытие — чистое отсутствие, а утверждение реального наличия небытийного — ложь, и в этом он солидарен с Аристотелем.

Наряду с Истиной и ложью Шабистари использует понятие покрыва. Покров есть то, что, как мы уже упоминали выше, скрывает Истину, божественную самость. Этот покров Истину не только скрывает (как видимость множества), но и является ее проявлением (как единый образ), что позволяет использовать его как средство познания Истины. Как именно этот феномен трактует Шабистари, мы подробно рассмотрели в главах «Бытие—небытие», «Единое—множественное», приведя цитаты из «Верной Истины» и «Цветника тайны», где отношение Первоначала и его проявления рассмотрено через образ горящей точки — уголька, раскручиваемого на веревке.

Вместе с тем, если мы соотносим божественную самость с центральной точкой, а проявление с угольком (даже если этот «уголек» есть лишь отражение центральной точки-самости), возникает сложность в понимании их отношения. Этот образ безусловно имеется и, если воспринимать метафору уголька буквально, этот образ оказывается имеющимся наряду с самостью. Однако Шабистари неоднократно говорит о том, что наряду с ней не может быть ничего, например:

Самость бытия требует абсолютного единства, ибо помимо бытия нет ничего, кроме небытия: «Свидетельствует Аллах, что нет божества, кроме Него» (Коран 3:18 / пер. И. Ю. Крачковского).

(*Хаққ ал-йақин*. Гл. 4; см. Приложение)

Таким образом, и это первое проявление само является ложным фантомом в том смысле, что воспроизводит образ Единого Первоначала, но им не является, подобно тому, как мы можем быть обмануты, увидев отражение в зеркале и решив, что это — реальный человек. Однако этот фантомный образ адекватно отражает прообраз, предлагает его истинное изображение и таким образом дает возможность составить о нем некоторое представление (в первую очередь — представление о его единстве), и это — граница умопостигаемого.

Вместе с тем в восприятии мистика и проявляющаяся божественная самость, и ее единое проявление трудно различимы, они воспринимаются как одно. Для иллюстрации этой ситуации Шабистари вновь, вслед за Плотиним, обращается к идеальной конструкции (все тот же «сферический конь в вакууме») — некоему идеальному Солнцу, в котором невозможно различить тело и свет:

94. Если бы солнце было в одном положении
[И] его сияние было бы единообразным⁴,
95. Никто не знал бы, что это — его сияние,
Не было бы никакого различия между ядром и скорлупой⁵.
96. Знай, что весь мир — сияние света Истины!
Истина в нем скрыта ввиду [ее предельной] явности⁶,
97. Так как свет Истины не переносится и не перемещается⁷,
[А] его самость не получает изменения и замены.
(«Цветник тайны»)

⁴ Шабистари пытается представить Абсолют как солнце. Однако, поскольку ни один предмет эмпирической реальности не способен быть адекватной репрезентацией Истины (см. бейт 90), автор вынужден моделировать идеальный объект. В данном случае это — солнце, неизменное в своем состоянии: оно статично, нет различия между его диском и лучами, оно освещает все с равной силой.

⁵ Между *ядром* и *скорлупой* — между внутренним и внешним; ядро и скорлупа ореха — стандартные метафоры скрытого и явленного. Бейты 94–95 имеют существенное сходство с отрывком из шестой Эннеады Плотина: «Конечно, вы можете сказать, откуда истекает распространяющийся через воздух солнечный свет, можете, потому что видите солнечное тело и замечаете повсюду тот же свет, что и в самом солнце. Этот свет распространяется повсюду тоже не разделяясь, ибо все предметы, воспринимающие его и освещаемые им, вовсе не раздробляют его, а отражают его от себя туда же, откуда он приходит, и притом тем же самым путем, каким приходит. Но будь это видимое солнце силой бестелесной, вы не могли бы видеть, как от него распространяется свет, не могли бы сказать, где его начало, откуда он исходит, ибо это был бы повсюду один и тот же свет, без всякой особой точки, от которой начинается, безо всякого особого начала, из которого истекает [Плотин 1995: 231–232].

⁶ *Скрыта ввиду предельной явности*. Формулировка парадоксальна, однако ее смысл Шабистари разъясняет далее, в бейтах 101, 121. Свет истины по причине своей интенсивности ослепляет и делает невозможным ее лицезрение при помощи обычных средств. На этот же смысл указывают и комментаторы, напр. Дизфулийан, Сабзавари [Сабзавари: 108] и др.

⁷ В бейте использованы термины традиционной астрономии: *накл* «перенос», то есть перенос света Солнца и *тахвил* — перемещение Солнца из одного зодиакального дома в другой, см. [Диххуда, сл. ст.: تحويل; نقل]. Скрыто сравнение с Солнцем: свет Истины не переносится и не перемещается, подобно свету Солнца, из одного зодиакального дома в другой.

Таким образом, Истина, хотя в чем-то и подобна Солнцу, в отличие от него, не имеет различия между внешней и внутренней стороной — самостью и ее проявлением (за исключением того, что самость — само бытие, а проявление небытийно). Соответственно, познание проявления есть познание образа самости — предел рациональной деятельности мистика, достигнув которого, он приходит к осознанию своей онтологической неинаковости Божественной самости. Он не соединяется с ней, но понимает, что никогда не был чем-то отдельным от нее.

В этом проявляется некоторая диалектичность проявления. Оно само по себе ложно, небытийно, но является образом единого, наряду с которым ничего нет. Вместе с тем, если ничего, кроме этого Единого, нет, все, что предстает взору, — истинный образ Единого. Каждая вещь оказывается одновременно и истинной, и ложной. Истинной — как истинный образ Первоначала, а ложной — как вещь небытийная. Здесь следует констатировать, что Шабистари, несмотря на все свои усилия, не так далеко отошел от того же Ибн Араби, которого он аккуратно критикует на страницах своих произведений, в том числе и за учение о модальностях бытия, заимствованное у Ибн Сины. Если Ибн Сина разводит возможное и небытие и таким образом избегает смешения бытия и небытия в возможном, то Ибн Араби называет утвержденные воплощенности (*a'īyān ṣābita*), соотносимые им с категорией возможного, небытийными. Однако, получив бытие, они становятся бытийными, и возникает парадокс, когда одно и то же оказывается одновременно и бытийным, и небытийным (бытийное благодаря другому, небытийно само по себе).

Шабистари предлагает свое понимание теории Ибн Сины и подвергает критике, вероятно, ту трактовку, которую мы обнаруживаем у Ибн Араби: поскольку смешение бытия и небытия — признак ложного умозаключения, небытийное возможное ни при каких условиях не может существовать, это — лишь плод воображения, о чем Шабистари многократно говорит на страницах своих произведений. Всего из двух глав небольшого трактата «Верная Истина» мы можем привести целый ряд таких утверждений, например:

Небытие никогда не соединится с бытием, ибо они противоположны. То, что ни существует, ни не существует — то есть, возможность — умозрительна и не имеет внешней истинности.

(*Ḥaqq al-īyāqīn*. Гл. 4. См. Приложение)

Необходимость же благодаря другому имеет место по причине проявления бытия и является одной из умозрительностей, чья истина

(*хақйқат*), то есть небытийность, никогда не будет изменена (*мубаддал*).

(*Хаққ ал-йақйн*. Гл. 4. См. Приложение)

Возможное есть нечто умозрительное, которое [возникает], когда ум мысленно сочетает бытие и небытие.

(Там же: гл. 5)

...от представления в воображении (*таваххум*) бытия небытийного возможного и [бытия] воплощений (*та'аййунāt*) небытийностей проистекают множества, коим нет конца...

(Там же: гл. 5)

Тем не менее, постулируя невозможность сочетания бытия и небытия, он не может вполне воздержаться от того же смешения истины и лжи как формы отношения «бытие—небытие» в проявлении:

866. Раз [все] вещи суть места проявления бытия

То [ведь] и кумир (идол. — *А. Л.*) — одна из этих вещей,
в конце концов!

867. Подумай хорошенько, о человек разумный, [о том,]

Что кумир с точки зрения бытия — не ложь.

868. Потому что его творец — Всевышний Господь,

[А] все, что явилось от Благого, — благое.

(«Цветник тайны»)

Обратим внимание: в 686-м бейте мы видим отождествление Бога с благом и предсказание этого блага Его проявлению. Однако вспомним отрывок из *Хаққ ал-йақйн*:

Бытие — благо, небытие — зло, а зло происходит от умозрительностей и связей.

(*Хаққ ал-йақйн*. Гл. 4. См. Приложение)

Если на основании этого мы будем утверждать, что проявление бытийно, мы столкнемся с тем же противоречием, за которое Шабистари критиковал Ибн Араби: бытие и небытие окажутся смешаны в проявлении.

Каков же статус того «места проявления» (*мазхар*), о котором речь идет в бейте 866? Тождественно ли оно бытию божественной самости? На этот вопрос Шабистари дает ответ все в том же трактате «Верная Истина»:

Ведь то, что явлено (*намӯда*) в месте явления (*мазхар*) как проявление (*намӯд*), не есть то же, что явленное (*намӯда*) как таковое (*мин хайс-и хува*).

(*Хаққ ал-йақӣн*. Гл. 4. См. Приложение)

Это вновь убеждает нас в том, что проявление — не ложь не как таковое, но как образ того, кто в нем явлен. В нем явлен Истинный, Благой, Абсолютное Бытие, и, таким образом — это проявление — не-ложный образ Истинного, Благого, Абсолютного Бытия образ, который, тем не менее, ни сам по себе, ни благодаря другому бытия не имеет. Это проявление — не Истина сама по себе, но ее образ, свидетельство:

714. Поскольку бытие каждой [вещи] едино,
[Оно] стало свидетельством единства Истины.
(«Цветник тайны»)

В рассматриваемом же отрывке (бейты 866–868) поднимается вопрос о поклонении идолу. В контексте всего вышесказанного мы не можем признать идола действительно реально сущим, реально истинным. Однако если он воспринимается как образ Того, Кто явлен в нем, как и в каждой вещи мироздания, то поклонение этому образу является обязанностью каждого мусульманина.

Если обратиться к гносеологическому срезу проблемы истины, то истина есть совершенное представление о мироустройстве. Оно заключается в видении универсума таким, каким он был описан выше. Это представление противопоставлено любому другому мировоззрению как ложному, то есть говорящему о положении вещей, которого нет, что в значительной степени совпадает и с позицией Аристотеля: «Говорить, что сущее не существует или не-сущее существует — это ложь, а говорить, что сущее существует, а не-сущее не существует — это правда» [Аристотель 2002: 138–139]. Здесь, как и в онтологическом срезе, понятия истины и лжи находятся в отношении взаимоисключающего противопоставления: любое отклонение от Истины — ложь:

602. Середина — словно «Путь прямой»⁸,
По обе стороны от нее — пропасть ада!⁹

⁸ Путь прямой (*ағ-сирāt ал-мустақӣм*) — аллюзия на первую суру Корана: «Веди нас путем прямым» (Коран 1:5 / пер. Г. С. Саблукова).

⁹ Образ прямого пути, по обе стороны которого — адская бездна, отсылает нас к зороастрийской мифологеме моста Чинвад, по которому души следуют в загробный мир. Души грешников падают с этого моста в адскую бездну

603. По тонкости и остроте он (этот путь. — А. Л.) —
волос и [острие] меча¹⁰,
Ни обернуться на нем, ни задержаться.

(«Цветник тайны»)

В данном отрывке, хотя и не употребляются термины «истина» и «ложь», очевидно, что речь идет о пути к Богу, Истине. Этот путь по тонкости Шабистари сравнивает с острием меча, указывая на то, что любое отклонение от Истины есть ложь, неверие и, в конечном итоге, — путь в адскую бездну. Образ прямого пути, по обе стороны которого — адская бездна, отсылает нас к зороастрийской мифологии моста Чинвад, который для грешников тонок, как острие меча. По нему души следуют в загробный мир. Души грешников падают с этого моста в адскую бездну. По-арабски этот мост называется *Ṣirāṭ*. В Коране слово «сирāṭ» употребляется двадцать раз, однако коранический *ṣirāṭ* — не мост, но прямой путь, от которого нельзя отклоняться. Это в некотором смысле сближает его с мостом, что и стало условием для рецепции образа мусульманской традиции.

Описанный ригоризм в вопросе следования Истине стал причиной и строгого деления людей на невежд и избранных, которое мы обнаруживаем в тексте поэмы «Цветник тайны»:

899. Когда ты якшаешься с невеждами¹¹, ты превращаешься
в животное,
Да что там в животное — сразу превращаешься в камень!¹²

[Чунакова 2004: 257]. Для Шабистари эти пропасти ада справа и слева от «прямого пути» суть нерадивость и чрезмерность как отклонение от золотой середины в следовании религиозным предписаниям, которые средневековый философ отождествляет с ашаритским вероучением (см. с. 130):

601. Все благие нравы — в середине,
Что в стороне от нерадивости и чрезмерности.

¹⁰ Здесь мы видим продолжение метафоры моста Чинвад, который, согласно зороастрийским представлениям, для грешников был тонким, словно лезвие, а для праведников — шириной в девять копьев, см.: [Чунакова 2004: 257]. В интерпретации Шабистари этот мост всегда тонок.

¹¹ *Невежды* — досл. 'чернь', в противопоставлении избранным. В данном случае речь идет не о социальном происхождении, а о степени знания Истины, поэтому дан перевод «невежды».

¹² *Превращаешься в животное, превращаешься в камень*, также переносн. — 'становишься полным невеждой'; *масх* 'превращение' и *фасх* 'расторжение' — термины учения о переселении душ и частичном и полном воплощении, которое, по мнению аш-Шахрастани, встречается у «магов-маздакитов, индусов-

900. Не дай Бог тебе иметь дела с невеждами!

Ибо тогда внезапно потеряешь [человеческую] природу¹³.

Как видно из приведенного отрывка, и эту мысль Шабистари неоднократно повторяет на страницах своей поэмы, невежды, как люди, не видящие Единого Бога за вещами множественного мира, оказываются и вовсе лишенными антропологического статуса, что свидетельствует о весьма строгом отношении Шабистари к следованию Истине: либо идешь к Истине, либо — в ад, и такое мировоззрение, совершенно очевидно, выстроено на аристотелевском законе исключенного третьего.

Гносеологическая истина, установление истинного порядка вещей предполагает правильное выстраивание отношений между понятиями, описывающими миропорядок, включая категорию «небытие». Поэтому в данном случае нельзя свести содержание понятия «гносеологическая истина» лишь к Единому. Необходимо также правильное соотнесение этого Единого с категорией небытия, ложью. Кроме того, гносеологическая истина не ограничивается лишь пассивным фиксированием положения вещей, человек должен сформировать правильное отношение к Первоначалу, исходя из того миропорядка, который ему открылся. В кратком виде акт познания истины с последующим утверждением особой формы отношения человека к ней приводится в газели Баба Кухи Ширази:

В один миг раскрылись тайны безначального и бесконечного.

Отворились мне врата мира тайн.

Взял [юноша-маг] душу [мою] за ухо и дал другую чашу.

Сказал: «Узнай меня в себе и во всяком человеке!»

Сказал Кухи: «Я объединяю имена и атрибуты,

Все, что ты видишь в мире: сухое и влажное, доброе и злое!»

(Баба Кухи Ширази [Бертельс 1965: 281])

брахманов, философов, сабиев» [аш-Шахрастани 1984: 154]. Под *масх* обычно понимают превращение в животных, под *фасх* — превращение в минерал (см.: [Диххуда, сл. ст. فسخ]).

¹³ *Потеряешь [человеческую] природу* — *досл.* ‘внезапно перевернешься по отношению к [человеческой] природе’, то есть станешь противоположностью человеку — животным. В контексте мусульманской культуры термин *фитра* «природа» обозначает истинную, «мусульманскую» природу человека. Таким образом, для автора не быть мусульманином тождественно не быть человеком вовсе. Сама же приверженность исламу трактуется им как признание Единого Бога единственным сущим.

Здесь, в акте познания Истины («раскрылись тайны безначального и бесконечного») лирический герой не только познает мироустройство, но, что более важно, осознает себя тождественным Богу («Я объединяю имена и атрибуты»). Вместе с тем само познание онтологической истины, конечно, не сводится к рационалистическому постижению того места, какое эта онтологическая истина занимает в положении вещей. Познание онтологической Истины, Абсолютного Бытия, Единого достигается в том числе и практически — через предельную сосредоточенность на Нем.

Идея обращенности к Истине как единственному объекту внимания вообще является весьма важной для суфийской философии и духовной практики. Существует хадис, говорящий об особом, привилегированном положении тех, кто обращен к единственному объекту (Богу): «Обращенные к Единственному имеют приоритет» (*сабақа ал-муфридун*) [Муслим «Сахих», 4: 2062]. Эта идея является закономерным развитием монотеистического пафоса, характерного для ислама в целом: лишь единый Бог, обладающий предельным совершенством, может быть объектом поклонения. Шабистари и вовсе считает Бога единственным истинно сущим, а потому исключительная обращенность к Нему, с точки зрения Шабистари, является свидетельством адекватного, истинного восприятия действительности и в конечном счете — ислама как истинной веры, истинного мировоззрения. Представление же о том, что есть нечто, существующее наряду с Богом, для Шабистари — форма язычества, так как носитель этого взгляда придает Богу соучастника, вопреки кораническому запрету¹⁴, и нарушает принцип божественной абсолютности и единства.

В суфийской практике обращенность к единственному [объекту], занимает также весьма важное место. Едва ли не важнейшая духовная практика суфизма — *зикр* — основывается на этом принципе. Она предполагает предельную сосредоточенность внимания на Боге при беспрестанном поминании божественных имен [Калабази 1993: 122]. Эта практика является одним из мистических средств познания онтологической Истины.

¹⁴ «Кто придумывает соучастников Богу, того Бог лишит рая, тому жилищем будет огонь: для беззаконников не будет защитников» (Коран 5:72 / пер. Г. С. Саблукова), «Истинно, Бог не простит того, что ему приписываются соучастники, тогда как Он прощает всё, что делается кроме этого, всякому, кому хочет» (Коран 4:48 / пер. Г. С. Саблукова).

Тема познания Истины как осознания человеком своей неинаковости по отношению к Богу встречается в суфийской литературе повсеместно. Пожалуй, с наибольшим изяществом она была выражена в «Поэме о [скрытом] смысле» Руми. Его трактовка этого опыта во многом близка тому, что мы обнаруживаем на страницах поэмы «Цветник тайны», и мы подробно разбирали этот вопрос в главе «Единое—множественное», приводя соответствующую цитату из «Поэмы о смысле». И Шабистари, и Руми наглядно демонстрируют читателю, что если 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 что-то «я» или «ты». Соответственно, суфий не может соединиться с Истиной, пока воспринимает себя инаковым ей. И это не литературная игра, не софизм, а принцип, вытекающий непосредственно из исламского понимания единобожия *tawḥīd*. Божественное совершенство предполагает, что его самость неизменна. В противном случае она не была бы совершенной. В частности, если бы нечто могло бы быть добавленным к божественной самости, это бы подразумевало ее неполноту и изменчивость, а это уже, в свою очередь, вступает в противоречие с божественностью. Таким образом, механическое присоединение человека к Богу, с точки зрения носителя традиции, совершенно невозможно. Путь единения с Богом, предлагаемый суфизмом, заключается не в присоединении человека к Богу, а в стремлении настолько сосредоточиться на Боге, чтобы для человека не существовало ничего, кроме Бога, в том числе и самого себя, его человеческого «я».

Пока он видит свое отношение к Богу как «я—он» или даже «я—ты», их соединение невозможно. Для Шабистари это — принципиальный момент, он многократно пишет о невозможности соединения, смешения бытия и небытия, необходимости и возможности. Однако познание единства воплощения открывает путь к познанию истинного единства божественной самости, и человек, познав, что нет ничего, кроме нее, утопает в ней, как в бескрайнем море.

Пока человек видит что-то кроме Бога, он противопоставляет, как минимум, себя и Его. Когда же он познал совершенное единобожие через единство божественного проявления (небытийного, виртуального, подобного отражению в зеркале), он уже не видит разницы между образом и прообразом, между собой и Божественным Возлюбленным. У Руми это выражается через указание на себя «ты». Шабистари также рассматривает отношение между Богом и человеком через местоимения, но соотносит личные местоимения «я» и «он»:

445. Яйность» подобает Истине,
Ибо «Он» — это [указание на] отсутствие, а отсутствующий —
воображение и фантазия¹⁵.

Здесь мы снова сталкиваемся с примером скрытой критики Шабистари в отношении философского учения Ибн Араби, который, как и многие другие исламские философы (напр., ал-Кирмани) говорил о том, что «он» — наиболее адекватное указание на трансцендентную божественную самость, ведь местоимение «он» предполагает предельную разнесенность между субъектом и объектом, в то время как «я», указывающее на объект, предполагает отождествление субъекта и объекта. Аналогичным образом и местоимение «ты», указывающее на субъект, демонстрирует тождественность субъекта и объекта, что особенно ярко показано в приведенном выше отрывке из «*Маънавий...*» Руми).

Выступая, как и Руми, против разделенности человека и Бога, Шабистари говорит об отсутствии инаковости как таковой. Инаковость — всегда небытие, умозрительность, фантазийность и, в конечном счете, ложность. Если же есть только одно начало, то оно может обозначаться только через местоимение «я», поскольку при отсутствии субъектно-объектной разделенности этому «я» нечего противопоставить, а следовательно, не может быть никаких «ты» или «он».

В менее жесткой формулировке эта идея характерна в целом для исламской мысли с ее закреплением за Богом статуса единственного истинного действующего и утверждением Его власти над человеческой волей, выдвинуто в джабаризме. Шабистари, естественно, является сторонником джабаризма, о чем однозначно заявляет на страницах своей поэмы:

536. Каждого, чей *мазхаб* — не джабаритский,
Пророк назвал подобным неверному.

¹⁵ *Отсутствующий* — также форма третьего лица в арабской грамматике. Речь идет о том, что «я» в полной мере может характеризовать только Истину, Первоначало. Обращение «он» предполагает разделенность Истины и того, кто ее ищет, отсутствие Истины в том, кто говорит: «Он — Истина». Между тем для Шабистари принципиально важна идея отсутствия разделенности или двойственности в универсуме. Для него она иллюзорна и фантазийна, является плодом фантазии человека. Когда же покров иллюзий спадает, человеку открывается совершенное единство.

Жесткость постановки вопроса в очередной раз свидетельствует о взаимоисключающем соотношении Истины и лжи средневековым автором: все, что не соответствует Истине, — ложь. Всякое вероисповедание, отличающееся от истинного, — ложно и является формой неверия. Основной характеристикой ложного мировоззрения для Шабистари является и представление о субстанциальной разделенности мира и Бога, и, как следствие, — выстраивание отношений между человеком и Богом по принципу «я—он». Представление же о Боге и мире как двоице Шабистари характеризует как иллюзию или фантазию, вступая таким образом в заочную полемику с Ибн Араби, который, как мы отмечали выше, придерживался представления о том, что наиболее адекватным обращением человека к божественной самости может быть «он».

Вместе с тем было бы несправедливо, говоря об отличиях позиций Ибн Араби и Шабистари в этом вопросе, не сказать ничего о сходствах, которые также весьма существенны. Ибн Араби исходил из различности самости и божественности [Ибн Араби 2014: 186]. Первая для него трансцендентна миру и предполагает обращение «он», вторая — связана с миром и познаваема через атрибуты. Шабистари также утверждает совершенную невозможность говорить о самости, позволяя вести речь лишь о ее дарах, то есть о ее проявлении (видимо, одной из причин, почему проявление соотносится с явным, является то, что оно интеллигибельно, в отличие от абсолютности божественной самости):

111. Размышление о дарах [божьих] есть условие Пути,
Однако размышление о самости Истины есть чистый грех¹⁶

С точки зрения Шабистари, мы можем рационально познавать только божественное проявление и пределом этого познания является познание единства проявления. Это познание достигается через отбрасывание всего множественного, ложного, ибо последнее есть не более чем фантомы, созданные нашим воображением, когда мы смешиваем бытие и небытие, а также устанавливаем умозрительные связи между этими множественными фантазиями, благодаря чему

¹⁶ Здесь автор указывает на то, что самость Истины непознаваема, но ее проявления в эмпирической реальности доступны исследованию и, более того, их изучение является необходимым условием для достижения Истины. Это — также указание на хадис «Размышляйте о дарах божьих, но не размышляйте о Боге» [ал-Мунави 1356, 3: 263].

возникает вся множественность, включая пространство, время и материю. Достигнув же познания единства проявления, ищущий видит совершенное отражение божественной самости, но не ее саму. Это единое проявление — также некий виртуальный фантом (подобно отражению в зеркале), но такой фантом, который дает возможность составить представление о том, чьим отражением он является, и, прежде всего, о единстве этого проявляемого. Когда же открывается видение этого совершенного единства, наряду с которым ничего нет, мистик испытывает состояние *фанā'* и исчезает в этом совершенном единстве. Не соединившись с ним, но осознав, что не может быть ничем, кроме этого самого единства божественной самости. И если познание единства проявления доступно рациональным методам, то этот последний шаг — мистическое действие, чья рационализация невозможна, как невозможна рационализация единой божественной самости, которой и исчерпывается бытие.

В данной главе мы увидели, как пара понятий «истина-ложь» встраивается в общую схему, данную на рис. 2–4, и как, подобно другим рассмотренным парам понятий, она редуцируется до точки совершенного единства. Воспринимаемая изначально как категориальная система, эта система взглядов, подобно самому мистику, проходит путь сведения к единице и самоуничтожения. Этот процесс просматривается на всех парах понятий, приведенных на рис. 1 и на многих туда не попавших, как, например, «извечное-возникшее» (*қадім-мұхдас*). Эти многочисленные понятийные пары, будучи внимательно изученными, в процессе исследования приводят через понимание своей взаимной тождественности, синонимичности к познанию единства проявления и, в итоге, к растворению множества в океане абсолютного единства:

Выпил и увидел то, что он сказал:
Явление Истины было явным и скрытым.
Как только выпил каплю того вина Кухи,
Исчез он в пучине бескрайнего моря.

[Кухи 1332: 89]

НЕОБХОДИМОЕ—ВОЗМОЖНОЕ

Очередная категориальная пара, рассматриваемая в контексте системы взглядов Шабистари, — «необходимое—возможное». Как и во всех предыдущих случаях, она пришла в исламскую философию из античности и также претерпела весьма серьезные изменения, которые мы отмечаем на страницах произведений Шабистари.

В исламской философии в связи с учением о возможном-необходимом более всего известен Ибн Сина, считающийся его автором. Ибн Сина является философом-перипатетиком, одним из наиболее выдающихся представителей *фалсафы*, и вполне естественно, что в своих философских построениях он обращался к опыту Стагирита. В его философии и следует искать источники авиценновского учения о модальностях бытия.

Понятия возможного и необходимого встречаются в Метафизике Аристотеля, но функционируют там иначе, чем у Ибн Сины, и совсем не так, как у Шабистари или даже его предшественника — Ибн Араби.

В первую очередь, у Аристотеля возможное и необходимое не составляют пару, как в философских взглядах исламских авторов. Связь между ними совсем не очевидна, поэтому и рассматривать их применительно к философии Аристотеля следует по отдельности.

Наиболее полное определение необходимого обнаруживается в пятой главе «Метафизики», где дается не только его философское определение, но и примеры употребления этого слова в речи. В этой главе Стагирит приводит шесть значений необходимого: 1) то, без чего как содействующей причины невозможно жить; 2) то, без чего благо не может существовать или возникнуть, а зло нельзя устранить или от него освободиться; 3) насилие и принуждение; 4) то, что не может быть иначе; 5) вещи без которых невозможны в одном случае благо, в другом — жизнь и существование; 6) доказательство [Аристотель 2002: 154]. В другом месте он ограничивает классификацию необходимого тремя пунктами: 1) насильственное, 2) условие блага, 3) то, что дается безусловно [Там же: 391].

В той или иной степени все значения, кроме шестого, соответствуют пониманию необходимого у Шабистари. Необходимое само по себе Первоначало (а именно так его понимает средневековый суфийский философ) есть начало, без которого ничто не может существовать, оно неизменно. Даже смысл «насилие/принуждение» может быть приложим к необходимо-сущему у Шабистари в связи с тем, что он являлся джабаритом (от араб. *джабр* — ‘принуждение’) и убежден, таким образом, в том, что единственным действующим является Бог, творящий и человеческую волю, и могущество — необходимые составляющие каждого поступка. Однако такое связывание необходимости с насилием в контексте учения о принуждении (*джабр*) условно и узко применимо. Принужденность человека к действиям, его несвобода не воспринимается исламскими авторами как необходимость, предиктируемая Первоначалу, и не делает человека, таким образом, необходимым (*ваджиб*).

Отличие в понимании необходимости как устойчивости и условия блага от необходимости как формы насилия очевидно, и соответственно оно оценивается самим Аристотелем, для которого первое значение позитивно, а второе — негативно. В исламской философии эти значения были терминологически разведены, и если термин «необходимое», разбираемый в данной главе, имеет исключительно положительные коннотации (он передавался словом *ваджиб*), то для передачи смысла «неизбежность», наиболее близкого к смыслу «насилие» у Аристотеля, в исламской мысли использовались слова *дарура*, *идтирār* [Смирнов. Необходимость]. Таким образом, хотя некоторый оттенок смысла принуждения и присутствует в контексте джабаритского учения, разделяемого Шабистари, важно понимать, что принужденным (и в этом смысле ощутившим воздействие необходимости) здесь оказывается мир, а не необходимое само-по-себе начало — Бог. Кроме того, важное отличие этой насильственной необходимости в исламской мысли от насилия у Аристотеля заключается в том, что у Аристотеля речь идет о вещи — он цитирует Эвена Паросского: «Коль вещь необходима, в тягость нам она» [Аристотель 2002: 153], в исламской мысли акцент сделан на действии: кто является творцом человеческого действия — человек или Бог? Более того, у тех же *мутакаллимов* этот вопрос обсуждается преимущественно не в терминологии необходимости, а в контексте установления истинного действующего и здесь, скорее, употребляется слово *касб* «присвоение», когда, например, ашариты говорят о том, что человеческое действие сотворено Богом, а затем присваивается

человеком. За счет этого создается видимость того, что человек самостоятельно совершает действия, хотя за каждым его действием стоит истинный действователь — Бог. В этом смысле данная идея оказывается близкой Шабистари, стремившемуся за счет утверждения умозрительности всех вещей и связей между ними свести все к Единому.

Все вышесказанное в той или иной степени можно отнести и к Ибн Сине, и к Ибн Араби, за исключением разве что идеи умозрительности мира и «принуждения» (в связи с тем, что нам неизвестно доподлинно их отношение к джабаризму), но еще очевиднее влияние Стагирита на исламскую мысль проявляется в следующих его словах:

Для одних (необходимых) вещей причиной их необходимости является <что-либо> другое, для других — никакой такой причины нет, но благодаря им существуют необходимым образом другие вещи. Поэтому основной и главной необходимостью обладает простое [Аристотель 2002: 154].

Здесь мы видим источник учения Ибн Сины о необходимом благодаря себе и необходимом благодаря другому. Более того, утверждается простота, а следовательно, и единство (неслучайно следом за необходимостью в Метафизике обсуждается именно единое) необходимого самого по себе. Аристотель говорит об отсутствии детерминированности этого начала. От этого тезиса он переходит к утверждению необходимого вечным и неподвижным [Там же], а в другом месте называет необходимое бытие началом и связывает его с благом [Там же: 391] — все эти свойства закреплены в исламской мысли за Первоначалом, Богом, и Ибн Сина здесь не является исключением. Античная философия (по крайней мере, в этом вопросе) оказывается удивительным образом годной для ислама, так что нет ничего удивительного в том, что *фалсафа* стала весьма влиятельным направлением в исламской мысли и оказала сильнейшее воздействие на другие ее области.

Отдельно Аристотель обсуждает понятия возможного и невозможного, безусловно, у него контрадикторно противопоставленные и соотнесенные с истинностью и ложностью соответственно:

Невозможным является то, противоположное чему необходимым образом истинно... А противоположное невозможному возможное <имеется> в том случае, когда не необходимо, чтобы противоположное было ложью [Там же: 172].

У Аристотеля возможность оказывается лишенной того онтологического значения, которое является отличительной чертой учения Ибн Сины об онтологических модальностях, однако соотношение невозможного и возможного с истиной и ложью удивительным образом отвечает логике выстраивания категориальных отношений у Шабистари, который при всей критике философии, встречающейся на страницах его поэмы «Цветник тайны», в этом вопросе ближе к Аристотелю, чем к своему предшественнику — Ибн Сине или даже Ибн Араби.

Ни одну ложь не сделать правдой,
Если ее говорит Абу Али [Ибн] Сина.
И станет ли истина ложью от того,
Что ее говорил Аристотель?!
Истина есть истина, что бы ни говорил Абу Али,
Ложь есть ложь, даже если [ее] говорит святой
[Шабистари 1365: 187].

Каково же учение о модальностях бытия Ибн Сины, безусловно, сформировавшееся под влиянием Стагирита, и творчески им переосмысленное?

Одним из первых отличий, которое бросается в глаза, является отличие в той роли, какую играет данная тематика в сочинениях философов. Если Аристотель разбирает проблематику необходимого, возможного-невозможного всего в нескольких небольших главах, то Ибн Сина отводит этой проблематике около трети своей «Теологии» (*Ilāхийāt*), рассматривая необходимое и возможное под разными углами зрения. Кроме того, противоположными понятиями у него оказываются не возможное и невозможное, как у Аристотеля (что логично в соответствии с законом исключенного третьего), а необходимое и невозможное. Возможное оказывается неким промежуточным звеном, где необходимое и невозможное встречаются.

Необходимо-сущее-само-по-себе Первоначало, абсолютное бытие либо дает самостно возможному необходимость, и тогда последнее становится необходимым благодаря другому, либо не дает ему необходимость, и в этом случае возможное оказывается невозможным благодаря другому [Ибн Сина 1980: 34; Ибн Сина 1383: 65]. Самостно-невозможное же ни при каких условиях не может стать необходимо-сущим. Невозможное оказывается по отношению к необходимому абсолютно отрицательным понятием: оно — совершенная лишенность необходимости, а возможному для того, чтобы стать невозможным,

достаточно просто не получить необходимость от самостно необходимого Первоначала: «При условии наличия причины оно (возможное. — А. Л.) становится необходимым, а если причины нет, то становится невозможным» [Ибн Сина 1980: 34; Ибн Сина 1383: 65]. В этом Ибн Сина оказывается предтечей, с одной стороны, Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди, а с другой — Ибн Араби, причем в данном случае (что бывает нечасто) знакомство обоих авторов с творчеством Ибн Сины несомненно.

Ас-Сухраварди является автором системы философских взглядов, в целом не имеющей аналогов в исламской философии. Признав все философские категории, в том числе и бытие, не имеющими коррелята вне ума, он стремится выстроить свою систему, используя лишь одно наиболее очевидное начало — свет. Свету противопоставлена тьма, но она выдвигается у него как исключительно отрицательное понятие: чтобы была тьма, достаточно того, чтобы был удален свет. Тьма не есть сама по себе, она — лишь отсутствие света.

Тьма у ас-Сухраварди оказывается понятием, аналогичным в этом плане невозможности самостно возможного Ибн Сины (хотя в остальном Шейх ал-Ишрак в своем *magnit opus* «Мудрость озарения» стремится всячески дистанцироваться от *фалсафы*).

Что касается Ибн Араби, то небытийность его утвержденных воплощенностей (*a 'iḥān cābita*), тождественных авиценновскому возможному, оказывается одним шагом в направлении, заданном учением о модальностях бытия Ибн Сины. Нечто, чему достаточно не получить необходимость, чтобы стать невозможным, должно быть самостно невозможным. Ибн Сина, конечно, оговаривается, что речь здесь идет не о самой возможной вещи, а о причинности [Там же]. Однако причиной существования или несуществования этой возможной вещи является необходимость Первоначала. Если вещь не получила от Первоначала необходимость, она оказывается невозможной, поскольку никакое иное начало не дает ей эту «невозможность», то она оказывается невозможной благодаря себе. Таким образом, хотя Ибн Сина не отождествляет открыто возможность и самостную невозможность, имплицитно они оказываются сосуществующими в самостно возможной вещи.

У Ибн Сины встречается также рассуждение о двоякой природе возможного, но двоякость эта выражается в том, что это возможное является возможным благодаря самому себе и необходимым благодаря другому. Что интересно, эта относительность природы возможно-сущего оказывается для Ибн Сины средством объяснения появления

множественности из единства. Для Ибн Сины было очевидно, что единое может породить только единое. В этой связи перед ним, как и перед большинством философов, стояла проблема того, как объяснить появление очевидного множества из единого (для исламских авторов эта проблема была тесно связана с учением о единобожии — *тавхїд*, разделяемом всеми мусульманами). Ибн Сина решает проблему следующим образом:

Поскольку возможнoсущее возникает из необходимoсущего, оно является единым как вытекающее из необходимoсущего. Но само по себе оно имеет другой характер. Стало быть все, существование чего не является необходимым, несмотря на то, что оно происходит от необходимoсущего, не является единым, в нем самом по себе есть двойственность: состояние возможности в нем самом и состояние необходимости по отношению к первому [существу]. Таким образом, оно в себе имеет одно состояние, а по отношению к необходимoсущему — другое [Ибн Сина 1980: 158–159; 1383: 113].

Этот принцип раздвоения качества единого первого творения для производства множественности позднее будет использован ас-Сухраварди для выстраивания его системы иерархии светов: свет, будучи единым, имеет два аспекта — пассивный и активный. Как активный он светит сам, а как пассивный — освещаем вышестоящим светом. Будучи освещаемым, он отбрасывает тень (из которой происходят преграды), вместе с тем, каждый из его аспектов производит нижестоящий свет, а те, в свою очередь, оказываются также светящими и освещаемыми. Таким образом из первого Света светов, производящего приближенный свет, происходит все световое множество.

Важной чертой учения Ибн Сины о модальности бытия является и четкая родо-видовая организация этих понятий, основанная на законе исключенного третьего:

Все, что существует, его существование или необходимо само по себе, или нет. А все, существование чего не является необходимым само по себе, является либо возможным, либо невозможным [Там же: 134; 65].

Таким образом, оказывается, что есть взаимоисключающим образом противопоставленные самостно-необходимое и не-самостно-необходимое. Видами последнего оказываются возможное и невозможное, а само возможное оказывается также имеющим два подвида: необходимое благодаря другому и невозможное благодаря другому.

В своей полноте эта система не заимствуется последующими авторами, однако представители разных направлений обращались к ней и использовали ее элементы.

Апеллировал к ней и Шабистари. В его небольшом трактате «Верная Истина» (*Хаққ ал-йақин*) проблематике необходимого и возможного посвящены две отдельные главы (это — четверть всего произведения)¹, не говоря уже о том, что он активно обращается к этой теме на страницах «Цветника тайны».

Кроме того, пара «необходимое—возможное» находится в тесной взаимосвязи с другими категориальными оппозициями системы взглядов Шабистари, так что внимательный читатель, вероятно, обратил внимание на то, что, хотя в данном исследовании теме отношения «необходимое—возможное» и посвящена отдельная глава, мы не смогли игнорировать ее в других контекстах, и она была неоднократно затронута нами в других главах. Это связано с тем, что сам Шабистари тесно увязывает данную пару понятий с другими, как, например, «бытие—небытие», «часть—целое», так что раздельное рассмотрение этой проблематики оказывается совершенно невозможным.

Апеллируя к проблематике «необходимого—возможного», Шабистари уделяет немало внимания критике своих предшественников: в первую очередь — Ибн Араби и Ибн Сины. Ибн Сине, как мы уже убедились, принадлежит честь подробной разработки учения о модальностях бытия, а Ибн Араби это учение использовал, развил и даже довольно резко критиковал тех, кто подвергал его сомнению:

Некоторые теоретики, чей ум слаб, установив, что Бог все устраивает по Своему желанию, допустили говорить о Всевышнем противное мудрости и тому, каков миропорядок в самом себе. Так некоторые теоретики дошли до отрицания возможности, утверждая лишь необходимость благодаря себе или благодаря другому².

Как видно из этого отрывка, учение Ибн Сины о модальностях бытия было хорошо известно в исламской мысли, и были попытки его переосмысления, имевшие целью выстраивание более монистичной системы за счет отказа от категории возможного. Действительно, такое стремление кажется естественным для исламской культуры, делающей акцент на единстве, в то время как у Ибн Сины мы видим два базовых понятия — необходимое и возможное. Авиценна, конечно,

¹ Перевод этих глав дается в приложении данной монографии.

² Цит. по: [Смирнов 2012: 58].

говорит о том, что возможно-сущее возникает из необходимо-сущего (что само по себе для Шабистари абсурдно, учитывая принципиальную онтологическую разницу между этими двумя началами) и оказывается совершенно иным ему, а далее, либо получает от него необходимость (тем самым уже уподобляясь Первоначалу), либо не получает и оказывается невозможным (и тогда возникает вопрос о качестве самости этого «возможного»: она возможная или невозможная?).

Попытка свести все к необходимому, которую критикует Ибн Араби, имеет целью избавиться от авиценновского дуализма, но порождает новые вопросы: если все необходимо и необходимость Первоначала отличается от необходимости вещей мира как самостоятельная характеристика соответственно, то какова вещь сама по себе, если необходима она только благодаря другому? Сведение онтологии к необходимости не дает ответа на этот вопрос.

Ибн Араби, принимая онтологию необходимого—возможного, актуализирует потенции, в ней заложенные, и делает еще один шаг, характеризуя утвержденные воплощенности (тождественные авиценновскому возможному) как небытийные. В философии Ибн Сины для такого шага все уже было готово:

Для всего, что само по себе возможно, бытие его само по себе не имеет преимущества перед небытием. Стало быть, существование его — результат существования его причины, а несуществование — несуществования причины [Ибн Сина 1980: 134].

Здесь Ибн Сина дает определение возможности, аналогичное тому, как мутазилиты понимали утвержденность. Если пытаться сформулировать некоторую в целом общую позицию для этой очень разнородной философской школы, то утвержденностью (*субут*) будет характеризоваться вещь как таковая, когда для нее равновероятны бытие и небытие, понятые как ее акцидентальные атрибуты.

Эта позиция, как мы отмечали выше, не была единственной. Зачастую утвержденной называлась просто вещь до своего существования:

Вещи суть вещи до своего бытия и что они утверждены как вещи до своего бытия [ал-Ашари 1997: 371].

В этом качестве вещь могла характеризоваться и как бытийная, и как небытийная. Первую позицию занимал имам ал-Ашари — критик мутазилизма, родоначальник и эпоним другого направления

каләма — ашаризм. Вторая позиция была распространена в мутазилитской среде, более того, иногда небытие выступало и как синоним утвержденности, характеризуя вещь до ее актуального существования, а небытийности подразделялись на возможные и невозможные. Из них последние — лишь плод воображения, как, например, море ртути, а первые — реальные вещи [Ibrahim, Sagadeev 1990: 62], утвержденные в Боге, но еще не получившие актуального существования. Эта позиция близка и Ибн Араби, характеризовавшему утвержденные воплощенности как небытийные.

Шабистари в своей критике учения о возможном и необходимом в большей или меньшей степени выступает против всех этих решений. Его собственная позиция основывается на принципе абсолютно-го единства, реализующегося в том числе и в критике идеи смешения бытия и небытия:

Небытие никогда не соединится с бытием, ибо они противоположны. То, что ни существует, ни не существует, — то есть, возможность — умозрительно³, и не имеет внешней⁴ истинности.

(*Хаққ ал-йақин*. Гл. 4. См. Приложение)

Собственно ложность мировосприятия, заключающаяся в понимании возможного как бытийного, происходит, с точки зрения Шабистари, в том числе от смешения бытия и небытия, которые взаимноисключающим образом противоположны:

Возможное есть нечто умозрительное, которое [возникает], когда ум мысленно сочетает бытие и небытие. Когда же он (ум. — *А. Л.*) доходит до предела своего способа [познания], который есть начало способа раскрытия (*кашф*), он заключает, что умозрительности лишены бытия вовне (то есть у них нет бытия, кроме того, что им приписывает разум. — *А. Л.*): «Они — только одни имена, какими наименовали их вы и отцы ваши» (Коран 53:23 / пер. Г. С. Саблукова).

(*Хаққ ал-йақин*. Гл. 4. См. Приложение)

³ *Умозрителъна* (*и'тибārī*). Речь идет о множественности отношений одной вещи. Подробнее см. «Приложение»: примеч. 2 к гл. 4 Махмуд Шабистари «Верная Истина...». С 281.

⁴ *Внешней* (*дар хāридж*). В других местах Шабистари поясняет, что под внешним понимается внешнее по отношению к уму, разуму. То есть умозрительное не существует вне разума.

В этом отрывке Шабистари описывает то, откуда появляется возможное: оно происходит из ума, который в силу своей ограниченности соединяет несоединимое (бытие и небытие) и воображает, что полученное — бытийное, в то время как в действительности оно — лишь номинальности и плод воображения. По сути, он совершенно нивелирует возможное, то — чего не делал ни Ибн Сина, ни Ибн Араби, ни мутазилиты (кстати, так или иначе их всех Шабистари подвергает критике в «Цветнике тайны» и *Са'адат-нāма*).

Как мы отметили выше, они все в той или иной степени сводили бытие и небытие либо в утвержденном, либо в возможном. Делали они это по-разному, но принципа жесткой противоречивости не придерживался никто: вещь множественного мира оказывалась тем местом, где бытие и небытие так или иначе встречались, и именно против такого понимания выступает Шабистари.

Для достижения строгого монизма так, как он видится средневековому иранскому философу, Шабистари не просто утверждает небытийный характер возможного (это делает и Ибн Араби), но и говорит о его ирреальности и номинальности. Это возможное — лишь плод ума, фантазия, которой вне ума ничто не соответствует. Разделение возможного, которое предлагает Ибн Сина, на необходимое благодаря другому и невозможное благодаря другому для Шабистари не актуально, поскольку он (подобно тем теоретикам, которых Ибн Араби критикует как слабых умом) стремится свести все к самостно необходимому, но (в отличие от этих «теоретиков») отрицает и реальность необходимого благодаря другому:

Необходимость бытия самостна для единства Необходимого, так что для него совершенно невозможны перемена истинностей (*қалб-и ҳақъ 'иқ*), а изменению (*тағййр*) и перемене (*табдйл*) нет пути к Его Священному Величеству — «Он сегодня таков же, как был»⁵. Кроме того, умозрительная возможность, которая есть небытие, самостно влечет (*лāзим*) возможность. Необходимость же благодаря другому имеет место по причине проявления бытия и является одной из умозрительностей, чья истина (*ҳақйқат*), то есть небытийность, никогда

⁵ Это фрагмент из ашаритской версии вероучения суннитов в изложении Абу Исхака аш-Ширази (1003–1083): «упрочение и примыкание — это качество сотворенных тел, а Господь, Велик Он и Славен, — вечный, безначальный. А значит, это указывает на то, что [Бог] был и не было места. Затем Он сотворил место и Он сейчас такой, каким Он был прежде» (пер. И. Р. Насыров) [Ширази 1988: 101].

не будет изменена (*мубаддал*): «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (Коран 28:88 / пер. И. Ю. Крачковского).

(*Хаққ ал-йақйн*. Гл. 4. См. Приложение)

Здесь основным понятием для ответа на главный вопрос исламской философии — вопрос о Единстве — является понятие «умозрительности», к которому Шабистари прибегает всякий раз, когда ему приходится говорить о возможном, множественном и т. д. Умозрительность есть разные качества одного и того же, как, например, один человек может быть одновременно и отцом, и сыном, и воином и т. д. Эта множественность качеств не предполагает субстанциальной множественности и происходит от связей, которые выстраивает наше сознание. Эти связи между возможными вещами, как и сами эти вещи, Шабистари считает умозрительными, небытийными, а следовательно, не только ложными, но и источником зла:

Бытие — благо, небытие — зло, а зло происходит от умозрительностей и связей.

(*Хаққ ал-йақйн*. Гл. 4. См. Приложение)

Продолжая эту мысль, Шабистари говорит:

Самостное единство, которое заключается в том, что самость сама по себе требует отрицания иного, не присуще [ничему], кроме Истинного бытия [Там же].

Соответственно, если бытие совершенно едино, в нем не может быть множественности или относительности (как, например, в случае с бытийным / необходимым благодаря себе или другому), таким образом, все, что кроме Бога (*мā sivā Аллах*), оказывается миражом и игрой ума:

710. Отбрось слова «То, что кроме Аллаха»!⁶

Своим разумом отдели это от того.

⁶ Слова (*хадйс*) — терминологически — «хадис». В доступной Сунне «то, что кроме Аллаха» как хадис нами обнаружено не было. Выражение распространено в суфийских текстах, напр., у Ибн Араби:

Я разъясню подробнее и скажу [так]. Знай, что то, о чем говорится: «кроме Истинного» (*мā sivā ал-хаққ*) (*ал-хаққ* — одно из имен Аллаха. — *А. Л.*), или то, что именуется «миром» (*‘āлам*), по отношению к Истинному, есть то же, что тень по отношению к особи (*шахс*). Это — тень Бога, и она есть воплощенность соотнесенности бытия (*вуджуд*) к миру, ибо тень, вне всякого сомнения, существует в чувстве, но лишь

711. Какие у тебя сомнения в том, что это [множество] подобно фантазии,
Что подле единства двойственность — совершенный абсурд?!
712. Небытие, подобно бытию, было единичным,
Вся множественность явилась от связи⁷.
713. Явность различий и множество рангов (*ша'н*)
Явилось благодаря «хамелеону возможности»⁸.
714. Поскольку бытие каждой [вещи] едино,
[Оно] стало свидетельством единства Истины.
(«Цветник тайны»)

О единстве Истины мы довольно много уже написали в специальных главах, где рассматривались категории истины и единого. Отметим здесь лишь то, что пара категорий «необходимое-возможное», так же как и все остальные, довольно естественно встраивается в систему, визуализированную на рис. 2 в начале второй части настоящего исследования, и оказывается совершенно аналогичной другим парам понятий, рассмотренным в предыдущих главах. Это — очередная попытка взглянуть на один и тот же вопрос под новым углом зрения, новая умозрительность, как сказал бы Шабистари, но ответ на основной вопрос остается неизменным, как неизменен и предмет рассмотрения во всех приведенных понятийных парах. Подобно тому, как в римской империи (если верить крылатому выражению) все дороги вели в столицу, у Шабистари все основные категориальные от-

тогда, когда есть то, в чем появляется эта тень. Даже если ты предположишь небытие (*'адам*) того, в чем появляется эта тень, то эта тень будет умопостигаемой, несуществующей в чувстве, нет, она будет наличествующей потенциально в особи, с которой эта тень соотнесена. А потому вместилище (*махалл*) появления божественной тени, именуемое «миром» (*'алам*), — это воплощенности возможных (*а'й'ан ал-мумкинāt*), на них простирается эта тень. Значит, ты постигнешь эту тень в соответствии с тем, насколько простерлось на оное от бытия этой Самости (*зāt*). Но происходит постижение его благодаря Его имени «Свет» (*нур*) [Ибн Араби 2013: 161].

⁷ *Связь* — Сарватийан комментирует как связь множественных вещей с множеством божественных атрибутов. В контексте тезисов, выдвинутых Шабистари в трактате «Верная Истина», речь может идти о связях, отношениях между умозрительными вещами, которые представляют эти вещи в разном качестве, создавая таким образом иллюзию множественности.

⁸ *Хамелеон возможности* — переменчивый мир возможно-сущего (*буклимун* — также «переливчатый шелк»). На основании свойства изменения цвета *буклимун* стал метафорой изменчивого мира.

ношения ведут к познанию истинного Единства. Его можно называть разными именами, но это будут лишь имена, которым не схватить его не интеллигибельную самость. К ней можно приблизиться через познание единства ее проявления, но для ее непосредственного познания необходим шаг в область откровения.

Что суть имя, атрибуты и единство Истины?

— Умозрительности Абсолютного Бытия!

(Махмуд Шабистари. *Са'адат-нама*)

ВЕРА—НЕВЕРИЕ

Мы рассмотрели основные категориальные пары системы взглядов Шабистари. Между тем к ним не сводится все понятийное разнообразие, имеющееся в его произведениях (хотя все оно так или иначе редуцируется им до Единого). Аналогичным образом можно рассмотреть и пары «явное—скрытое», и «высказанность—смысл», и «извечное—возникшее» и многие другие. Принцип организации отношений внутри этих пар будет один, и он уже многократно был рассмотрен нами. В этой главе мы попытаемся показать, какие импликации следуют из рассмотренного мировоззрения, и для этой цели будет использована проблема, имеющая более практическое звучание, — проблема отношения «вера—неверие». Что Шабистари считает верой? Что — неверием? Каково его отношение к иноверцам — вопрос, имеющий первостепенное значение при изучении проблематики религиозной терпимости.

Отношение «вера—неверие» сформулировано аналогично тому, как мы рассматривали другие категории средневекового суфийского дискурса. Однако само это отношение вписывается с существенными уточнениями в общую схему категориальной системы Шабистари, визуализированную на рис. 2. Как и в случае с категорией бытия, в отношении которой мы уже отмечали аналогичную трудность, проблема интерпретации возникает оттого, что одно и то же слово употребляется и в прямом, и в переносном смысле слова.

В основе персидской и арабской метафорики лежит общая арабская языковая теория, в соответствии с которой слово представляет собой единство высказанности (*лафз*) и смысла (*ма'ни*), которые должны соответствовать друг другу, когда слово приводится в прямом значении (*хақйқа*), а само слово разрушается, если пропадает любая из этих двух составляющих¹. Однако то, что нельзя избавиться

¹ Необходимость такого отношения, как мы отмечали в начале книги, происходит из общей формульности стиля в арабской доисламской изящной словесности и, вероятно, имеет своим основанием арабские языковые интуиции. Однако впоследствии представления о точном взаимном соответствии высказанностей и смыслов претерпели изменения, уже Абу Бакр ал-Бакилани (ум. 1013) утверж-

от любой из составляющих, не означает запрета на операции с ними. Одной из таких операций оказывается употребление слова в переносном смысле — метафора.

Переносное [выражение] состоит в том, что отказываются от истинного (прямого. — *А. Л.*) и относят слово к некоему другому значению, которое изначально установлено не для него, но которое, однако, по какому-то основанию (*ваджх*) связано с истинным [значением] того слова [Шамс-и Кайс 1997: 19–20].

Таким образом, высказанность может быть двояко соотнесенной со смыслом — напрямую (*хақйқа*) и переносно (*маджъз*).

Шабистари, как и многие его предшественники, активно обращался к принципам филологической теории для разъяснения своих философских взглядов, и отношение прямого значения слова к переносному активно им использовалось в том числе и тогда, когда речь шла об отношениях «бытие-небытие», «вера-неверие».

Собственно бытие для него — Абсолютное Бытие, Бог, наряду с которым ничего нет. Когда речь идет о бытии вещей мира, Шабистари использует слово «бытие» как метафору:

484. У мира нет [иного] бытия, помимо метафорического:

Все его дела — [лишь] игра и забава!²

(«Цветник тайны»)

То есть мир не имеет бытия, но как единое проявление он бытию (в этом единстве) подобен, что оказывается условием для того, чтобы метафорически назвать мир бытийным, в то время как реального бытия он не имеет даже в качестве единого воплощения *та'айюн*.

Таким образом, и отношение *хақйқа*—*маджъз* (прямое—переносное значение) естественно встраивается в нашу систему, и здесь

дал, в частности, что то в Коране, что имеет вид *садж*'а, не является *садж*'ем в силу того, что в *садж*'е смысл следует за формой, а в Коране форма подчинена смыслу [Суйути 2016: 250–251]. Шабистари же пошел дальше и утверждал принципиальную невозможность вместить смысл в сосуд высказанности. Такая позиция совершенно естественна в контексте рассматриваемой категориальной системы, поскольку, если высказанность, как и другие понятия из кластера «внешнего», понимается им как иллюзорное и небытийное, высказанность, будучи ничем, онтологически неспособна вместить в себя бытийное внутреннее, одним из имен которого является смысл.

³ *Игра и забава* — аллюзия на Коран: «Ведь ближайшая жизнь — только игра и забава» (Коран 47:38 (36) / пер. И. Ю. Крачковского, ср. также 29:64).

ҳақīқа коррелирует со Скрытым, Истиной, Единым, Бытием и т. д., а *маджъз* — с явным, ложью, множественным, небытием и т. д.

Однако понимание соотношения высказанности (*лафз*) и смысла (*ма'ни*) у Шабистари существенно отличается от трактовки, соответствующей формульному стилю доисламской словесности, когда высказанность и смысл действительно четко друг другу соответствовали. Это отличие происходит прежде всего в силу того, что пара «высказанность—смысл» встраивается Шабистари все в ту же систему, визуализированную на рис. 2–4, и, соответственно, она оказывается организована так же, как и пары «бытие—небытие», «часть—целое», «единое—множественное» и т. д. Высказанность и смысл у него не соотнесены, как две стороны единства. Единство (как мы помним из упомянутой схемы) лежит в области внутреннего, необходимого и т. д. Также и здесь единственным носителем единства является смысл, высказанность же принадлежит множественному, ложному, иллюзорному и т. д. Соответственным является и отношение Шабистари к науке о выразительных средствах:

576. Разбей раковину, извлеки царственную жемчужину!

Отбрось скорлупу, возьми прекрасную сердцевину!

577. [Изучение] словаря и образования [слов],

синтаксиса и изменения [слов] —

Все это вращается вокруг *ҳарфа*³.

578. Каждый, кто всю свою жизнь занимался этим⁴,

Потратил впустую свою бесценную жизнь⁵.

³ Перечислены объединенные попарно разделы традиционной арабской грамматики: словарь, то есть лексикология, изучающая словарный состав языка, и образование [слов] (*букв.* ‘раскалывание’), морфология, изучающая образование словесных форм из корневых *ҳарфов* по морфологическим моделям, а также синтаксис и связанное с ним изменение слов по падежам. Базовым понятием во всех этих науках является *ҳарф*.

⁴ *Этим* — «внешним знанием», метафорой которого являются перечисленные в предыдущем бейте разделы грамматики.

⁵ Здесь представлена критика грамматического знания со стороны философии. Своеобразным ответом на нее может служить текст Абу Хайяна ат-Тавхида «Книга услады и развлечения» [ат-Тавхиди 2012], где напротив, знание логическое представлено как бесполезное, в отличие от знания грамматического, которое, действительно, способно дать адекватное представление о предмете речи. Надо отметить, что Шабистари не может быть полноценной стороной данного спора, так как, будучи мистиком, критикует и логику, хотя и в меньшей степени, чем грамматику (см. бейты 75–85). Тем не менее мы видим, что серьезная дискуссия между логиками и грамматиками имела место в том числе и в суфийской

579. От ореха ему досталась сухая скорлупа.

Никто не добудет сердцевины [ореха], не разбив скорлупу!
(«Цветник тайны»)

Сами выразительные средства почти не интересуют в этой связи Шабистари. Он стремится к Смыслу как таковому, который является лишь еще одним именем Абсолютного Бытия. Ему нет дела до того, что при нарушении равновесия высказанности и смысла в арабской и персидской филологии распадается слово, ведь его задача и состоит в тотальном демонтаже видимого, явного мира до точки единства. Аналогичным является и его отношение к прямому и переносному смыслу слова. Первое передается через слово *хакйқа* (досл. 'истина') последнее — *маджъз*. Если прямое значение соотносится с истиной, то переносное значение, руководствуясь общей логикой философских построений Шабистари, оказывается ложью.

Вера (*имън*) и неверие (*куфр*) соотносятся у Шабистари, прежде всего как ислам и противное исламу. Но эти же понятия имеют как прямое значение (ислам — единобожие, неверие — многобожие), так и переносное: то, что называется исламом, но им не является, и то, что называется неверием, но им также не является.

В своем буквальном значении вера и неверие у Шабистари органично встраиваются в общую схему, которую мы уже довольно подробно рассмотрели в предыдущих главах, включая отношение взаимоисключающего противопоставления между соотнесенными понятиями (в данном случае — вера и неверие). Они соотнесены так же, как бытие и небытие, благо и зло и т. д. Соответственно, если все, что не является благом, оказывается злом, все, что не является бытием, оказывается небытием, а все, что не является верой, исламом, оказывается неверием, многобожием.

Использование терминов «ислам» и «многобожие», «вера» и «неверие» в переносном смысле переворачивает это отношение, сохраняя взаимное отрицание понятий «вера V неверие». Что есть нечто, называемое исламом, но по сути им не являющееся? Или можно задать этот вопрос иначе: что есть не-ислам (вне зависимости от того, как это названо)? В контексте общей логики выстраивания понятийных отношений у Шабистари ответ может быть только один: это — неверие, многобожие. Что есть нечто, называемое неверием, но по сути им не являющееся? Что есть не-неверие? Это — ислам.

среде. Кроме того, эти строки отсылают также и к известному диалогу кормчего с грамматиком из поэмы Джалал ад-Дина Руми «Поэма о смысле».

В этом контексте совершенно естественным кажется отношение Шабистари к исламу, соотносимому с *маджб̣* (а заодно и со всем классом внешнего), и к неверию, соотносимому с *хақйқа* (а заодно и со всем классом внутреннего):

874. К исламу в переносном смысле⁶ стал питать отвращение
Тот, кому явлено истинное неверие⁷.

(«Цветник тайны»)

То, что ассоциируется с *хақйқа*, оказывается неизмеримо выше того, что характеризуется как *маджб̣*, и это вполне соответствует логике рис. 4.

Сама проблематика веры и неверия в прямом и переносном смысле слова имеет особое значение для суфизма в связи с тем, что с самого своего возникновения он подвергался резкой критике со стороны более консервативно настроенных мусульман — вплоть до применения к суфиям процедуры *такфйр* — признания неверным. С этим связано в том числе и особое внимание, которое уделялось обоснованию суфизма с точки зрения основных текстов ислама — Корана и сунны в ранних теоретических трактатах по суфизму (напр., ас-Саррадж, ал-Калабази и др.), которые мы рассматривали в первой части исследования (*Алфб̣*). Ранние трактаты начинались с глав, посвященных непосредственно понятию суфизма и обоснованию его основными источниками. Такая композиция была обусловлена необходимостью легитимизации суфиями своей доктрины. Это — доказательство того, что суфизм, несмотря на все обвинения, — ислам.

⁶ *Ислам в переносном смысле* — имеется в виду ислам лишь по названию. Для Шабистари формальное следование предписаниям ислама без принятия положения о том, что нет ничего, кроме Бога, не является исламом в подлинном смысле слова.

⁷ Согласно традиционным филологическим представлениям, слово (*лафз*, высказанность) указывает на истинный смысл (*хақйқа*) по изначальному языковому установлению, но может быть перенесено на другой смысл и использовано в переносном смысле (*маджб̣*). Так, некто, внешне исполняющий предписания ислама, может признаваться мусульманином в переносном смысле на уровне слов (*лафз*), т. к. не имеет мусульманского мировоззрения, основанного на единобожии. Такой ислам в переносном смысле у Шабистари противопоставлен истинному неверию как неверию с предикатом «истинный» то есть такое неверие, чьей характеристикой является истина.

Вполне естественно, таким образом, возникло представление о том, что не все то, что носит имя «неверие» (ведь неверными называли и суфиев), является таковым, и, соответственно, не все то, что носит имя ислам, в действительности им является. История знает примеры даже недостойных халифов, которые должны бы были быть «повелителями правоверных», а вместо этого вели образ жизни, радикальным образом расходящийся с исламской моралью. Например, омеййадский халиф аль-Валид II ибн Йазид (убит в 744 г.) запомнился в том числе своим развратным поведением, пьянством и апологией манихейства [Насыров 2018: 536].

Такое положение вещей привело к тому, что, основываясь на принципе *маджъз*, суфийские поэты стали соотносить себя с неверными — представителями неисламских конфессий. Необходимое условие для этого было соблюдено: и суфии, и иноверцы так или иначе получали характеристику неверия (*куфр*). Таким образом, аналогично с тем, как локон в поэзии по причине своей закрученности в кольцо иносказательно выражался, например, через высказанность «аркан» (последний также имеет форму кольца), так и суфии, обвиняемые в неверии, метафорически могли называть себя христианами, зороастрийцами и др., ведь эти религиозные направления также зачастую характеризовались в исламском обществе как неверие.

В контексте контрадикторного противопоставления веры и неверия, которое обнаруживается у Шабистари, мы имеем взаимно противопоставленные веру и неверие как по принципу *хақйқа* (в прямом смысле слова), так и по принципу *маджъз* (переносный смысл слова). В случае, когда речь идет о *хақйқа*, все ясно: вера — ислам, истина, неверие — многобожие, ложь. В ситуации *маджъз* схема оказывается зеркально противоположной (ведь мы помним, что для Шабистари принципиальное значение имеет смысл, скрытое; явное, высказанность он соотносит с ложью). То, что имеет высказанность «ислам», но не имеет смысла «ислам», — ложь и неверие, ведь в этой дихотомичной системе третьего не дано. Также и то, что имеет высказанность «неверие», следуя все тому же закону исключенного третьего, в ситуации переносного смысла *маджъз* не может быть ничем иным, кроме ислама.

Такая метафорическая инверсия понятий «вера» и «неверие» получила широчайшее распространение в творчестве таких персидских суфийских поэтов, как Баба Кухи Ширази, Аттар, Руми, Шабистари, Хафиз и др. Даже в творчестве Абдаллаха Ансари встречаются газели иноконфессиональной тематики, несмотря на то, что последний

принадлежал к ханбалитскому мазхабу⁸. Шабистари же в поэме «Цветник тайны» подробно разбирает иноконфессиональную метафорику, что дает нам теоретическое основание для ее интерпретации.

Это — целая традиция суфийской поэзии, где широко используется положительный образ представителя немусульманских конфессий. Суфийские поэты часто апеллируют как к носителям иноконфессиональности (христианин, зороастриец), так и к ее атрибутам (напр., *зуннār*, идол, колокол, храм, монастырь, синагога). Важной чертой таких произведений является смешение иноконфессиональных образов: в одном контексте, в рамках одного произведения можно встретить и зороастрийскую, и христианскую, и языческую символику, причем иноконфессиональные образы оказываются взаимозаменяемыми, что свидетельствует об индифферентности авторов к конкретным вероучительным особенностям данных религий. Все эти образы указывают на некий единый смысл. Этот смысл — неверие, иноконфессиональность как таковая, нахождение вне социальных границ ислама. Основные лирические герои таких произведений — социальные маргиналы, которые в развалинах (*харābāt*) вне мусульманского полиса общаются с иноверцами — также социальными маргиналами, поклоняются различным предметам (трактуемым как идолы) и в итоге получают опыт мистического богопознания. Ярким примером такой истории является притча о старце Сан'ане Фарид ад-Дина Аттара из поэмы «Язык птиц»⁹. Ее сюжет сводится к тому, что исламский аскет, старец Сан'ан отправился в Рум и там, увидев прекрасную христианку, оставляет исполнение исламской обрядовости и начинает поклоняться этой девушке. Наиболее интересным для нас является тот отрывок, где старец последовательно отбрасывает атрибуты исламского благочестия и заменяет их атрибутами иноконфессиональности: он отбрасывает четки, чтобы повязать *зуннār*, вместо *минбāра* обращается к лику христианки и т. д.

Аналогичную ситуацию мы видим в газелях Баба Кухи Ширази:

01. Я препоясался зороастрийским зуннаром
В знак служения старцу магов.
02. Денно и ночью сию пред дверьми храма.
Денно и ночью склоняюсь перед кумирами.

⁸ Сегодня ханбалистского мазхаба придерживаются преимущественно салафиты — главные идеологические оппоненты суфиев.

⁹ Перевод текста приводится в статьях: [Федорова 2010: 469–490; Лукашев 2010: 451–471].

03. Благочестие, молитва, поминание [Бога] и помыслы
Не направлены ни на что, кроме чаши багряного вина.
04. Еще в предвечности я сделал в ухе своей души
Кольцом локон христиан.
05. Я увидел в храме христианина:
В руке — чаша, а сам — как небесная луна.
06. Рассмеялся мне в лицо, как солнце.
И увидел я ясно, как он стал душой моей души.
07. Оказался я, как пылинка
Перед солнцем красоты Возлюбленного.
08. Наполнил кубок и сказал:
— Выпей, чтобы ясно увидеть в своем сердце Истину.
09. Выпил и увидел то, что он сказал:
Явление Истины было явным и скрытым.
10. Как только выпил каплю того вина Кухи,
Исчез он в пучине бескрайнего моря [Кухи 1332: 89].

В газели описывается мистическое озарение суфия, его познание-становление Истиной. Говоря об озарении, лирический герой использует весьма распространенные образы солнца и пылинки (песчинки); капли и моря. Традиционно эти образы применяются для описания соотношения Единого и множественного, Бога и мира.

Поскольку мир есть лишь явный образ¹⁰ божественной самости, поклонение миру возможно лишь в том случае, если он воспринимается именно как образ Единой Самости, отсылающий нас к прообразу.

В акте богопознания лирический герой получает возможность увидеть Бытие в его нерасторжимом единстве. Это подтверждается следующими бейтами (08–10), где говорится, что Истину, Единого Бога лирический герой увидел в себе, в своем сердце, как единство явного и скрытого, внешнего и внутреннего, то есть во всей полноте.

Здесь сердце оказывается тем зеркалом, в котором проявляется божественный образ. Топос «сердце — зеркало, отражающее Бога» весьма распространен в суфийской поэзии, и духовная практика очищения души часто описывается как полировка зеркала сердца. В этой связи Шабистари неоднократно ссылается на популярный в суфийской среде хадис о сердце верующего. Он упоминается, в частности, в работах ас-Сагани [ас-Сагани 1405: 50], ал-Кари [ал-Кари 1422: 50] и др.

¹⁰ Образ (*сўрат*) также традиционно противопоставляется смыслу *ма'нӣ* (напр., '*илм ас-сўра* — '*илм ал-ма'нӣ*'), и, таким образом, эта пара также может быть встроена в общую систему, визуализированную на рис. 1.

Подробно эта тема рассматривается в «Мекканских откровениях» Ибн Араби:

Когда сотворил Аллах Совершенного Человека, поместил в него сердце как трон, соделав его (человека. — *А. Л.*) домом для него (трона. — *А. Л.*), и нет в мире ничего, что могло бы понести сердце верующего, ибо [все вещи] слабы для того, чтобы нести трон, он же (трон. — *А. Л.*) — в одном из уголков сердца верующего, [а верующий] не чувствует его и не знает о нем, ибо он (трон. — *А. Л.*) легок для него (верующего. — *А. Л.*) [Ибн Араби 1418: 114].

Сам принцип зеркальности, как мы отмечали выше, лежит в основе отношения Бог—мир. Мир, по Шабистари, есть некое виртуальное единое проявление в зеркале небытия. Человека же он сравнивает со зрачком этого проявления, который так же выполняет роль зеркала, как и зеркало небытия, воспроизводя образ божественной самости, и, таким образом, оказывается в отношении микрокосма к макрокосму. Тем же, что непосредственно в человеке воспроизводит божественный образ, является сердце, о котором и пишет Баба Кухи в восьмом бейте. Таким образом, в своей гносеологической активности человек познает божественный образ в своем сердце, после чего ему открывается океан единой божественной самости, в котором человек тонет, осознав, что в действительности, кроме нее, нет ничего, но это уже — мистический, иррациональный опыт.

Во втором и третьем бейтах газели автор использует весьма интересный и распространенный прием персидской суфийской поэзии, заключающийся в замене символов мусульманского благочестия атрибутами эротизма, иноконфессиональности или гедонизма. Это все — внешние признаки неверия, но, как мы уже установили, в ситуации *маджāз* внешнее неверие оказывается соответствующим внутренней вере.

Кроме того, важно помнить, что суфийская поэтическая традиция в той или иной степени опирается на концепцию единства бытия. В соответствии с той ее интерпретацией, которую мы встречаем у Шабистари, проявление единой Истины едино и единственно, хотя и кажется множественным. Однако и оно виртуально. Оно — лишь образ, через который мистик обращается к Истинно Единому, и все, на что бы ни падал взор мистика, способно быть таким образом.

О том, как метафорические вера и неверие меняются местами, Шабистари неоднократно пишет в своей поэме «Цветник тайны». Вера у него коррелирует с Единым и Истиной, а неверие — с множественностью, ложным. Условием множества является инаковость (*зайриййа*),

которую он многократно на страницах своих произведений характеризует как иллюзию, небытие и зло, в конечном счете:

869. Бытие, там, где оно есть, — чистое благо,
А если в нем [есть] зло, оно — от иного¹¹.

Таким образом, если в человеческом мировоззрении инаковость, множественность, тождественная небытию, смешивается со смыслом, единым, тождественным бытию (вспомним вновь общую систему взглядов Шабистари, которую мы визуализировали на рис. 4), мы имеем дело с ложью, неверием и злом. Ложью не только потому, что, принадлежит к области внешнего, но и потому, что, как говорится в трактате «Верная Истина...», «небытие никогда не соединится с бытием». Такое искаженное внутреннее мировосприятие делает человека неверным вне зависимости от внешних религиозных атрибутов, которые он на себе носит (будь то четки или *зуннār*), равно как и познание скрытого смысла единства (последние три слова могут восприниматься здесь в том числе и как синонимы) делает его мусульманином вне зависимости от внешних условий:

958. Пока перед твоим взором иные¹² и иное,
Будь ты в мечети — это все равно что в монастыре¹³.

¹¹ Поскольку для Шабистари любая вещь есть форма проявления Бога, он закономерно утверждает объективное благо всего сущего. Понятие иного (*ḡayr*) же в поэме многократно подвергается критике. Видение иного по отношению к Истине для Шабистари есть ложь и неверие. В данном бейте он соотносит иное с понятием зла.

¹² Иные — мн. ч. от *ḡayr* «иное, чужое», эта форма мн. ч. применительно к слову *ḡayr* используется только в персидском языке.

¹³ В данном бейте речь идет о том, что ислам, единобожие предполагает видение Бога как единственного объекта поклонения. Если же человек обращен к чему бы то ни было, кроме Бога («чужие, чужой»), он — не мусульманин, поскольку нарушает *тавхид*, придавая Богу сотоварища. В этом контексте показательно упоминание монастыря, что рассеивает иллюзию о религиозной толерантности к иноверам. Для Шабистари вера может быть только одна — ислам, все остальное, включая христианство — неверие. Равно и использование лирическим героем иноконфессиональной символики не должно вводить в заблуждение: мусульманин как человек, обращенный лишь к Богу, может надевать *зуннār*, поклоняться идолам и находиться в монастыре, но при этом он остается именно мусульманином, а не становится в подлинном смысле христианином, зороастрийцем или язычником, что для Шабистари одно и то же неверие без разделения на «людей Писания» и всех остальных немусульман.

959. Если поднимется пред тобою покров иного,
Станет для тебя мечетью уголок монастыря¹⁴.
(«Цветник тайны»)

Везде дом любви, будь то мечеть или синагога
[Хафиз дурдж. Газель № 80].

Отметим, что Шабистари не выходит за рамки конфессиональных различий, а самоидентифицируется именно как мусульманин:

965. Каждое мгновение опять обновляй веру,
Становись мусульманином, мусульманином, мусульманином!
(«Цветник тайны»)

Объектом поклонения для мусульманина может быть даже идол, при условии, что этот идол воспринимается как проявление, образ божественной самости, через который мистик восходит к прообразу — Единому Богу:

864. Кумир здесь — проявление¹⁵ любви и единства,
Повязывание *зуннāра* — это договор¹⁶ служения.
865. Так как неверие и вера [— оба] зиждутся на бытии,
Единобожие становится тем же идолопоклонством¹⁷.

¹⁴ Уголок — Бихруз Сарватийан приводит разночтение: «образ» (*сұрат*): «Станет для тебя мечеть образом монастыря». Сарватийан говорит в данном контексте о том, что мечеть предстанет в качестве (*ба сұрат*) монастыря, то есть в восприятии сотрется граница между мечетью и монастырем. Данный бейт создает видимость противоречия с бейтом предыдущим. В действительности противоречия нет: монастырь есть место, где поклоняются чему-то существующему наряду с Богом (в соответствии с традиционными исламскими представлениями поклонение Троице есть поклонение трем богам), таким образом, если мусульманин не является *муфридом*, то есть тем, кто обращен лишь к Богу, он такой же неверный, как и христиане. Если же мусульманин видит лишь Бога и не воспринимает вещи существующими наряду с Ним, он сохраняет свой религиозный статус не зависимости от того места, где он находится: мечеть, монастырь или капище.

¹⁵ Проявления (*мазхар*) — *досл.* 'место-явления'. В персидском языке чаще имеет значение 'проявление'.

¹⁶ Договор — от глг. *ақада* — 'связывать'. Таким образом, мы видим здесь игру слов: повязывание *зуннāра* — связывание [себя] служением.

¹⁷ В данном бейте Шабистари вновь высказывает мысль о том, что нет ничего иного Богу. В этой связи, чему бы ни поклонялся язычник, он поклоняется Единому Богу, ибо наряду с Ним ничто не существует. Следовательно, если всё есть некий образ, проявление Единого Бога, грань между язычеством как поклонением вещам мира и единобожием как поклонением Единому Богу стирается.

866. Раз [все] вещи суть проявления Бытия,
То [ведь] и кумир, в конце концов, — одна из этих вещей!
867. Подумай хорошенько, о человек разумный,
Ведь кумир в отношении Бытия — не ложен.
868. Потому что его творец — Всевышний Господь,
[А] все, что явилось от Благого, — благое.
869. Бытие, там, где оно есть, — чистое благо,
А если в нем [есть] зло, оно — от иного¹⁸.
870. Если б знал мусульманин, что есть кумир,
Знал бы, что в идолопоклонстве — вера¹⁹.
871. И если бы многобожник познал кумир,
Разве заблудился бы он в своей вере?!
872. Он не увидел в кумире ничего, кроме внешнего творения,
По этой причине он и стал по шариату неверным²⁰.

¹⁸ *Зло от иного* заключается в том, что человек вместо лицезрения божественного единства и единственности видит нечто иное, имеющееся наряду с Единым, Богом. Таким образом, он, с религиозной точки зрения, нарушает *тавхид*, придавая Богу сотоварища, а с философской точки зрения, выдвигает ложное суждение, утверждая бытие небытийного (иного). Это утверждение вытекает из того, что нечто может являться либо бытием, либо небытием. Если Бытие — только Бог, то все остальное — небытие. Соответственно, любое иное Богу не может быть ничем, кроме небытия. Таким образом, если мы утверждаем бытие иного по отношению к Богу, мы выдвигаем ложное утверждение о бытии небытийного. Поскольку в системе взглядов Шабистари зло тождественно лжи и небытию, он в данном бейте утверждает, что зло заключается в ложном представлении о бытии небытийного иного.

¹⁹ *Вера* — обычно переводится с арабского как «религия», в противовес вере (*иман*). Семаника слова *дйн* имеет, по всей видимости, двойное происхождение. Изначально в арабском языке оно имело значение 'суд'. В этом значении оно употребляется в первой суре Корана. Значение 'вера', скорее всего, связано с зороастрийским прошлым Ирана, когда оно обозначало истинную веру (зороастризм) и ее персонификацию в особой сущности (*даэна*), которая встречает человека в загробном мире. В персидском языке *дйн* не сводится к узкому значению арабского термина, этим словом обозначают не только религию как религиозное учение, но и истинную веру, противопоставленную неверию *куфр* (Диххуда. сл. ст. «دين»).

²⁰ *Внешнее творение* — сотворенная вещь. В данном бейте Шабистари проводит черту между верой и неверием. Выше, в бейте 865, он отождествил единобожие с идолопоклонством с точки зрения объекта поклонения. Бейт 872 показывает, что автор не стирает границу между единобожием и идолопоклонством вовсе, он наполняет это различие новым содержанием: само поклонение идолам не делает человека неверным, ведь идол, как и любая другая вещь, есть форма проявления Бога. Язычником человек становится, когда видит в вещи лишь саму вещь, не воспринимая ее как проявление божества. Такой человек воспринимает

873. Тебя также, если не увидишь в нем скрытую Истину,
Не назовут по шариату мусульманином.
874. К исламу в переносном смысле²¹ стал питать отвращение
Тот, кому явлено истинное неверие²².
875. В каждом кумире сокрыта душа,
Под неверием сокрыта вера.
876. Неверие постоянно восхваляет Истину,
Он сказал: «Нет ни одного существа...»²³ —
какое здесь может быть возражение?!
877. Что мне говорить, [если считают], что я далеко отошел
от [основного] пути —
«Оставь их»²⁴, после того как пришло [приказание:]
«Скажи “Аллах!”»²⁵.
878. Кто украсил лик кумира таким великолепием?!
Кто стал бы идолопоклонником, если не пожелала бы Истина?!

мир как нечто существующее наряду с Богом и нарушает тем самым коранический запрет на придание Богу сотоварищей, а это уже делает его неверным.

²¹ *Ислам в переносном смысле* — имеется в виду ислам лишь по названию. Для Шабистари формальное следование предписаниям ислама без принятия положения о том, что нет ничего, кроме Бога, не является исламом в подлинном смысле слова.

²² *Истинное неверие* — развитие темы «ислама в переносном смысле», начатой в первом полустиихии данного бейта. Автор использует игру слов, основанную на противопоставлении филологических терминов *ḥaqīqā* (прямой смысл слова) — *maǧǧāz* (переносный смысл слова). Подробнее о прямом, переносном смысле и толковании слов — Шабистари рассуждает в бейтах 721–731. Здесь, он соотносит ислам и неверие как прямой и переносный смыслы. Прямой смысл (*ḥaqīqā*), истинность в контексте его системы взглядов тождественен Бытию, Истине, Единому, переносный как противопоставленный прямому — небытию, лжи, множественному. Таким образом, ислам в переносном смысле слова оказывается тем, что называется исламом, но не является им, является неверием, ложью, а контрадикторно противопоставленное ему «истинное неверие», или «неверие в прямом смысле слова», оказывается, таким образом, истинным исламом.

²³ «Семь небес, земля и все, что есть на них, хвалят Его: нет ни одного существа, которое не воссылало славы Ему, хотя вы и не понимаете хваления их. Истинно, Он кроток, прощающий» (Коран, 17:46 / пер. Г. С. Саблукова).

²⁴ *Оставь их* — выражение встречается в Коране шесть раз, преимущественно в контексте призыва оставить неверных, упорствующих в своих убеждениях до Судного дня, когда их неправота станет очевидной (Коран, 6:112; 6:137; 23:54; 43:83; 52:45; 70:42).

²⁵ «Скажи “Аллах!”» Потом оставь их забавляться в их пустых разговорах» (Коран, 6:91 / пер. И. Ю. Крачковского). В бейте ответ тем, кто упрекает Шабистари в отходе от «правильного» ислама, составлен из выражений, многократно встречающихся в Коране.

879. Он и сотворил, Он и сказал, Он и был.

Благое сотворил, благое сказал и благом был.

880. Единого зри, Единого исповедуй, Единого знай!

Этим завершились основа и ветвь веры²⁶.

881. Не я говорю, узнай это из Корана!

Нет различия в творении Милостивого²⁷.

Приведенный отрывок из поэмы Шабистари посвящен иноконфессиональным образам, поэтому в его начале дается их краткое определение. В нем идол — «символ любви и единства», а зуннар — символ «служения». Идол — не просто божок-истукан, это еще и красавец (красавица), возлюбленный, проявление божественной красоты, *шāхид*, лицезрея которого, мистик обращается к Божественному Возлюбленному.

Философская составляющая этой проблематики становится очевидной уже с бейта 865. Автор сам указывает на связь проблемы соотношения веры и неверия с онтологией, утверждая их (веры и неверия) подобие в том, что они «зиждуются» на бытии. Здесь важно отметить, что они именно «зиждуются» на бытии, а не причастны ему. Если мы вспомним общую схему взглядов Шабистари, мы поймем, что вера и неверие как противопоставленные понятия умозрительны, как и все противопоставленное, множественное. Они не имеют бытия вне ума, не имеют бытия как таковые. Кроме того, на что бы ни падал взгляд в этом мире, это оказывается образом, проявлением Единой божественной самости, самого Бытия. Это проявление небытийно, но является образом бытия, и как образ оно, насколько это возможно, адекватно отображает прообраз, и в этом качестве образ по-своему не ложен. Ложью оказывается его восприятие как истинного бытия, ведь он

²⁶ *Основа, ветвь* — термины, употребляемые в *фиqhе*, классической арабско-мусульманской филологии, философии и др. Наряду с конкретными значениями в каждой из этих наук пара понятий основа—ветвь (*асл* — *фар'*) приобретает метатеоретический статус, когда служит для упорядочения терминологии и обобщенного описания рациональных процедур получения знания [Смирнов. Асл]. Описание через *асл* и *фар'* позволяет дать универсальную систему знания, где каждое отдельное положение может быть отнесено либо к основе, либо к ветви. В данном бейте Шабистари говорит о том, что единобожие заключает в себе всю полноту истинной веры — ислама.

²⁷ Здесь — аллюзия на Коран: «Ты не видишь в творении Милостивого никакой несоразмерности. Обрати свой взор: увидишь ли ты расстройство?» (Коран, 67:3 / пер. И. Ю. Крачковского). Слово *тафāвут*, переводимое Крачковским как «несоразмерность», имеет в арабском языке также значение 'различие'. В персидском языке это значение стало основным.

небытиен (вспомним аристотелевское определение лжи как утверждение бытия небытийного), или восприятие его как реальной множественности. Отсюда и связь лжи с идолопоклонством, ведь идолопоклонство — поклонение вещам множественного мира (Шабистари говорит об этом в бейте 866).

Продолжая рассуждение, Шабистари выводит из благодати Творца благодать мира как Его проявления, а из благодати мира — благодать всех его представителей, всех вещей мира, которые воспринимались им как идолы.

Средневековый поэт доказывает благодать идола как божественного творения. Из этого следует противоречие между благодатью идола и злом идолопоклонства. В бейтах 871–873 поэт пишет о том, что идолопоклонство как заблуждение есть неправильное восприятие идола лишь как вещи, но не как проявления Бога. В результате «официальная» принадлежность к исламу перестает играть роль единственного критерия правоверия, так как, руководствуясь изложенной логикой (мусульманин — тот, кому открыто единство истины, исчерпывающей собой бытие; идолопоклонник — тот, кому видится нечто, существующее наряду с Богом), даже мусульманин, не видящий за вещами мира Бога, — идолопоклонник (бейт 873). Вместе с тем поклонение идолу, за которым видится Единый Бог, не делает человека неверным.

Это позволяет Шабистари называть систему своих взглядов «истинным неверием» (*куфр-и ҳақӣқӣ*), то есть таким неверием, которое отсылает нас к Истине через ту систему категориальных соответствий, которую мы реконструировали на рис. 2–4. Вместе с тем единоверцев, не принимающих эту систему взглядов, он называет идолопоклонниками, а их веру — ложным исламом, или «исламом в переносном смысле»:

874. К исламу в переносном смысле стал питать отвращение
Тот, кому явлено истинное неверие.

Здесь мы видим развитие темы «ислама в переносном смысле». Автор вновь использует игру слов, основанную на противопоставлении филологических терминов *ҳақӣқа* (прямой смысл слова) — *маджъа* (переносный смысл слова). Таким образом, он противопоставляет ислам в переносном смысле слова как то, что коррелирует с внешним и ложным, и неверие в прямом смысле слова, или истинное неверие, как коррелирующее с внутренним и истиной. Лахиджи объясняет это следующим образом:

В исламской религии (*дйн*) так [заведено], что бытие возможных (*мумкинāt*) однозначно иное бытию необходимого и каждое [из этих бытий] до своей степени (*‘алā хаддих*) единично (*мунфарид*) и самостоятельно (*мустақилл*). Когда же ты говоришь: «Если не увидишь в идоле скрытую истину, тебя не назовут по шариату мусульманином» — эти слова противны (*хилāф*) исламской религии и являются неверием. [Шабистари] отвечает, что считать необходимое бытие и бытие возможных совершенно отдельными (*ғайр хам*) — ислам в переносном смысле (*маджāзй*) и не истинный [ислам]... истинное неверие [же] — ...не видеть сущего, кроме истинного бытия Единого и считать бытие сущих стертым (*махв*) и потребленным (*мустахлак*) этим бытием... Бытие необходимое проявилось посредством возможных (*мумкинāt*), и кроме бытия Единого бытия нет [Лахиджи 1371: 540].

Таким образом, мы видим, что Шабистари противопоставляет «истинное неверие» как то, что воспринимается как неверие, но на деле оказывается истинным исламом, и «ислам в переносном смысле» как то, что воспринимается как ислам, но на деле им не является. Первое заключается в видении миропорядка таким образом, что в нем нет ничего иного Богу, второе — в иллюзии разделенности Бога и мира.

В средневековой суфийской литературе лирический герой мог принимать вино богопознания из рук и зороастрийца, и христианина, и язычника, ведь это — формы неверия в переносном смысле, соответственно, руководствуясь логикой противоречивого противопоставления веры и неверия, прямого и переносного смысла, то, что называется неверием, но им в действительности не является, это — истинная вера, ислам:

Прошлой ночью пред рассветом я пошел в кабак,
Чтобы узнать о трущобах²⁸.
В святилище магов²⁹ увидел юношей-магов:
Один был, словно солнце, другой — подобен луне³⁰.

²⁸ *Трущобы* (*харāбāt*) — развалины, где жили представители религиозных меньшинств, торговавшие в том числе и вином.

²⁹ *Магу* — в эпоху зарождения зороастрийского учения маги были одним из индоевропейских жреческих племен, впоследствии они влились в зороастрийскую общину. С приходом ислама слово «маг» стало синонимом слова «зороастриец».

³⁰ Солнце и Луна в персидской поэтической традиции находятся в отношении противопоставленности (*муқāбала*), подобно категориям бытие — небытие,

Искренне и чисто обнял он меня,
Прижался грудью к моей груди в чистоте, среброгрудый.
Целовал меня в губы и протянул чашу.
Сказал: «Не знаем мы иного искусства, кроме этого!»
Испил я кубок из той очистительной чаши,
Увидел в душе след сияния встречи.
В один миг раскрылись тайны безначального и бесконечного.
Отворились мне врата мира тайн.
Взял [другой юноша-маг] душу [мою] за ухо и дал другую чашу.
Сказал: «Узнай меня в себе и во всяком человеке!»
Сказал Кухи: «Я объединяю имена и атрибуты,
Все, что ты видишь в мире: сухое и влажное, доброе и злое!».
(Баба Кухи Ширази)³¹

В приведенной газели использованы как эротические, так и гедонистические и иноконфессиональные образы. Таким образом, здесь задействован весь комплекс эпатажной символики. Хотя в газели и описываются возлияния с зороастрийцами, поцелуи и объятия, через упомянутые образы поэт описывает состояние (*xāl*) мистического озарения. Это состояние передается через метафору опьянения. Лирический герой познает Истину благодаря вкушению «вина Истины». Речь идет о познании Истины благодаря ей же самой. Таким образом, Истина оказывается единственным субъектом познания, что вполне соответствует и взглядам Шабистари, стремившегося свести все к Истине.

Здесь, если первые бейты и могли быть интерпретированы профанно-гедонистически (притом что для носителя культуры их смысл совершенно ясен), то в шестом бейте мистический характер газели становится очевидным. Со вкушением вина Истины перед суфием открываются «тайны безначальности и бесконечности».

Соотнесение в этой газели юношей с солнцем и луной неслучайно. Луна отражает свет солнца. Является по отношению к нему своеобразным зеркалом. Она ему зеркально противопоставлена, также как и божественное проявление противопоставлено Самости, Бытию. Таким образом, здесь мы видим двушаговое познание: первый шаг — познание единства воплощения (*ta'āyūn*), того самого виртуального образа божественной самости — кубок из рук первого юноши-Луны; второй шаг — уничтожение (*fanā'*) в божественной самости — кубок из рук второго юноши-Солнца. В результате в последнем бейте мы

внешнее — внутреннее, и могли использоваться как их метафоры. В персидской поэзии встречается также их (символов Солнца и Луны) раздельное употребление.

³¹ Персидский текст приводится в [Бертельс 1965: 281].

имеем речь от имени Бога: «Я объединяю имена и атрибуты...», что говорит о полном уничтожении человеческого «я» лирического героя.

Такая игра на иноконфессиональной тематике возможна, когда текст выстраивается на метафорическом принципе *маджāз*. Когда же Шабистари говорит о вере и неверии напрямую (*хақйқа*), мы обнаруживаем столь же острое контрадикторное противопоставление, что и в других парах понятий, рассмотренных выше. Вера для него — именно ислам, а не нечто абстрактное, преодолевающее все конфессиональные различия:

954. Если хоть одна тонкость закона оставлена [тобой] без внимания,
Станешь безбожником³² в обоих мирах.

Человек является мусульманином, если он утверждает божественное единство так, что Бог оказывается единственным сущим, вне зависимости от того, к какой конфессии формально принадлежит, и напротив, если человек не разделяет таких убеждений, он — неверный, пусть даже формально и является мусульманином.

Каков же статус тех, кому автор отказывает в мусульманстве?

Их он называет чернью, невеждами (*‘амма*) и отрицать что даже их антропологический статус, отождествляя их не только с животными, но и с камнями, отводит им, таким образом, самое низкое положение в иерархии бытия:

898. Ты полностью повернут к тварному³³ — берегись!

Не дай этому недостатку захватить себя!³⁴

899. Когда ты якшаешься с невеждами³⁵, ты превращаешься

в животное,

Да что там в животное — сразу превращаешься в камень!³⁶

³² *Безбожник* — досл. ‘удержанный от веры’. Наиболее близкое соответствие данному словосочетанию — «атеист». Сарватийан трактует это слово как относящееся к тому, кто не имеет награды в обоих мирах. Показательно, что нарушение закона, по Шабистари, приводит даже не к неверию (*куфр*), которое понимается как отступление от единобожия в сторону язычества, а к полной потере веры.

³³ *Повернут к тварному* — досл. ‘лицом в тварном’.

³⁴ *Этот недостаток* — тщеславное стремление обрести славу великого создателя.

³⁵ *Невежды* — досл. ‘чернь’, в противопоставлении избранным. В данном случае речь идет не о социальном происхождении, а о степени знания Истины, поэтому дан перевод «невежды».

³⁶ *Превращаешься в животное, превращаешься в камень*, также переносн. — ‘становишься полным невеждой’; *масх* ‘превращение’ и *фасх* ‘расторжение’ —

900. Не дай Бог тебе иметь дела с невеждами!

Ибо тогда внезапно потеряешь [человеческую] природу³⁷.

При этом Шабистари весьма жестко трактует ислам. Для него путь к Истине один и по своей тонкости сродни острию меча:

602. Середина — словно «Путь прямой»³⁸,

По обе стороны от нее — пропасть ада!³⁹

603. По тонкости и остроте он (этот путь. — А. Л.) —

волос и [острие] меча⁴⁰,

Ни обернуться на нем, ни задержаться.

а также,

536. Каждого, кто не [придерживается] учения⁴¹ о принуждении⁴²,

Пророк назвал подобным гебру⁴³.

термины учения о переселении душ и частичном и полном воплощении, которое, по мнению аш-Шахрастани, встречается у «магов-маздакитов, индусов-брахманов, философов, сабиев» [аш-Шахрастани 1984: 154]. Под *масх* обычно понимают превращение в животных, под *фасх* — превращение в минерал (см.: [Диххуда, сл. ст. قسح]).

³⁷ *Потеряешь [человеческую] природу* — досл. 'внезапно перевернешься по отношению к [человеческой] природе', то есть станешь противоположностью человеку — животным. В контексте мусульманской культуры термин *фитра* «природа» обозначает истинную, «мусульманскую» природу человека. Таким образом, для автора не быть мусульманином тождественно не быть человеком вовсе. Сама же приверженность исламу трактуется им как признание Единого Бога единственным сущим.

³⁸ *Путь прямой (ас-сирāt ал-мустақīm)* — аллюзия на первую суру Корана: «Веди нас путём прямым» (Коран 1:5 / пер. Г. С. Саблукова).

³⁹ Образ прямого пути, по обе стороны которого — адская бездна, отсылает нас к зороастрийской мифологеме моста Чинвад, по которому души следуют в загробный мир. Души грешников падают с этого моста в адскую бездну [Чуакова 2004: 257].

⁴⁰ Здесь мы видим продолжение метафоры моста Чинвад, который, согласно зороастрийским представлениям, для грешников был тонким, словно лезвие, а для праведников — шириной в девять копьев, см.: [Чуакова 2004: 257]. В данном случае мы имеем дело с частичным заимствованием мифологемы. В интерпретации Шабистари этот мост всегда тонок.

⁴¹ *Учение* — букв. 'путь', терминологически — одна из пяти мусульманских религиозно-правовых школ: *ханафиййа*, *маликиййа*, *шафи'иййа*, *ханбалиййа* и *джа'фариййа*. В более широком значении (как в данном бейте) — «религиозное учение; доктрина; убеждения».

⁴² *Принуждение* — (*джабр*), детерминированность всех действий, происходящих в мироздании, Богом; производный термин (*ал-джабриййа*) стал обозначением целого направления исламской мысли. *Джабриты* признавали Бога единственным действующим, а человека — «принуждаемым» к своим действиям.

⁴³ *Гебр* — маг, зороастриец. Аллюзия на хадис: «Кадариты — маги [для] этой уммы...» [Нисабурн 1418].

537. Как тот гебр сказал «Йаздан» и «Ахриман»⁴⁴,

Так и тот невежественный дурак[-кадарит] сказал «я» и «он»⁴⁵.

Как мы видим из приведенных текстов, понятия веры и неверия для Шабистари противорично противопоставлены, и то же зороастрийское учение лежит вне того, что он считает верой, несмотря на все обилие иноконфессиональной, и в том числе зороастрийской, образности. Критерием разделения людей на мусульман и неверных (по сути, разделения на людей и нелюдей, о чем Шабистари не раз говорит на страницах своей поэмы⁴⁶) является особое понимание единобожия, которое утверждает Бога единственным сущим, а все остальное низводит до статуса иллюзии. Граница между исламом и неверием задается ресурсом нетерпимости, который отторгает любое мировоззрение, предполагающее наличие мира как существующего наряду с Богом. При этом трудно не заметить, что фокус критики Шабистари здесь направлен, в первую очередь, на мусульман. Он не критикует зороастрийцев за то, что они — зороастрийцы, резкой критике подвергаются мусульмане за то, что, формально следуя исламу, они имеют зороастрийские дуалистичные убеждения, предполагающие наличие чего-то, существующего наряду с Богом.

Пока перед твоим взором иные и иное,
Будь ты в мечети — это все равно что в монастыре.
(Махмуд Шабистари «Цветник тайны»)

⁴⁴ Здесь имеется в виду зороастрийское учение о двух творцах и действующих лицах: Ахура Мазда (Ормазд, Йаздан) — творец всего благого в мире, Ангра Майнью (Ахриман) — творец всего вредного и злого.

⁴⁵ «Я» и «он» — в издании Дизфулийана — «мы» и «я». Здесь Шабистари вновь критикует кадаритов за идею двойственности действующего начала. Для него единственное истинно сущее — Бог, следовательно, Он — и единственный действующий.

⁴⁶ И все же, беги от общения с нелюдями.// Хочешь [правильно совершать] поклонение — сторонись обычая («Цветник тайны», бейт 926).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Одной из основных целей данной работы было системное рассмотрение творчества Шабистари. Эту системность мы постарались обеспечить благодаря использованию принципов, универсальных для исламской культуры. На основании этих принципов мы выстроили свое исследование творчества Шабистари, рассмотрев его в историко-культурном контексте. Также и непосредственно философские взгляды Шабистари мы стремились показать как систему, восходя от системы категорий к системе взглядов.

Если суммировать данные, полученные в результате исследования творчества Махмуда Шабистари, то наиболее важными тезисами будут следующие:

1. Основным способом познания, с точки зрения Шабистари, является познание через противопоставление.
2. Категориальная система во взглядах Махмуда Шабистари представлена категориальными оппозициями.
3. Системность категориальных отношений у Шабистари осуществляется за счет аналогичности этих отношений внутри оппозиций и аналогичности понятий, в эти оппозиции входящих.
4. Особенностью оппозиций, составляющих категориальную систему Шабистари, является то, что противопоставление у него предполагает взаимное исключение противопоставленных понятий. Одно из двух понятий неизменно признается иллюзорным и ложным в противовес истинности и реальности второго.
5. Соответственно, складываются два пояса, или кластера, понятий — истинных и ложных, как было показано нами на рис. 2–4, а также в табл. 4.

В части «*Ма'āнин*» нами был рассмотрен целый ряд контекстов, в которых основные понятия философского дискурса Шабистари функционируют именно как парные. В результате мы получили возможность визуализировать данную систему на рис. 2, 3, где категориальные оппозиции расположены по окружности. Таким образом,

все эти категориальные пары связаны одним и тем же отношением — противопоставлением, предполагающим истинность лишь одного из двух противопоставленных понятий. Понятия, расположенные на внешней стороне окружности, оказываются аналогичны и даже тождественны друг другу, равно как и понятия, расположенные на внутренней стороне окружности. Причина того, что понятия внутри категориальных оппозиций оказываются связаны одним отношением, а сами понятия — аналогичны друг другу, заключается в том, что они отсылают читателя к одной единственной реальности, находящейся в фокусе внимания средневекового автора, — Единому Первоначалу, понятию в соответствии с исламским учением о единобожии *tawḥīd*.

Принцип, обеспечивающий системность категориальных отношений, настолько устойчиво воспроизводится в творчестве Шабистари, что мы можем довольно легко расширять систему за счет добавления в нее других категориальных оппозиций, как было показано на рис. 4, и эти оппозиции будут вести себя аналогично тем, что были рассмотрены и включены в систему ранее. Такие оппозиции, как «свет—тьма», «вера—неверие», «высказанность—смысл» будут во всех сочинениях Шабистари вести себя аналогично тому, как ведут себя категориальные пары метафизического дискурса — «бытие—небытие», «единое—множественное», «истина—ложь» и др., что говорит об универсальности выявленного способа организации категориальных отношений. Следовательно, возникает вопрос: если рассмотренные категориальные отношения устойчиво воспроизводятся в творчестве Шабистари, будут ли они так же устойчиво воспроизводиться в творчестве других представителей персоязычной суфийской поэтической традиции? Все-таки поэма Шабистари «Цветник тайны» возникла во многом как ключ к пониманию этой традиции. В ней дано разъяснение как базовым философским концепциям суфизма, так и основным поэтическим образам, которые использовали суфийские авторы для облечения своих взглядов в форму изящной словесности. В этом отношении поэма многое может дать исследователю суфийской мысли. Однако может ли реконструированная системность категориальных отношений играть роль такого универсального ключа? Будут ли категориальные отношения, на которых зиждется система философских взглядов Шабистари, работать на ином материале?

Исследование творчества других представителей персидского поэтического суфизма не позволяет дать однозначно положительный ответ на этот вопрос. В частности, изучение наследия Абу ал-Маджда Мадждуда Ибн Адама Санаи (ок. 1048 — после 1126) показало, что

он в своем творчестве опирается на иные категориальные оппозиции, связанные принципиально другим отношением, чем те пары, которые мы рассмотрели во второй части настоящей работы — «Ма‘йнин»¹. В главе «Махмуд Шабистари. Взгляды как система» мы предложили таблицу категориальных оппозиций, составленную на основании исследования творчества Шабистари (табл. 4). В сочинениях Санаи мы встречаем совсем другие категориальные оппозиции, повторяется лишь оппозиция «явное-скрытое» (см. табл. 5):

Таблица 5

Санаи		Шабистари	
внутреннее/ скрытое	внешнее/ явное	внутреннее/ скрытое	внешнее/ явное
действующее	претерпевающее	единство	множественность
возлюбленный	любящий	часть	целое
искомый	ищущий	Бытие	небытие/ бытийное
принимаемый	принимающий	субстанция	акциденция
опережающий	опережаемый	необходимость	возможность

Отличие обнаруживается не только непосредственно в наборе противопоставленных понятий. Отличаются отношения между ними. Если для Шабистари принципиально важно, что понятия из кластера внешнего (правый столбец) иллюзорны, ирреальны, в отличие от понятий из кластера внутреннего (левый столбец), то Санаи любит играть на их оборачиваемости и говорит о неотъемлемости их друг от друга. Это принципиально иной подход, иной взгляд на категориальные отношения, иная системность.

Даже пара понятий «явное—скрытое», которая встречается и у Шабистари, и у Санаи, функционирует у них по-разному. Если для Шабистари явное — чистая иллюзия, ложь, обман, у Санаи явное и скрытое взаимно друг друга дополняют и неотъемлемы друг от друга. Санаи весьма далек от того, чтобы отождествлять явное с ложным. Схожую картину мы наблюдаем и в творчестве другого представителя классической суфийской поэзии — Абд ар-Рахмана Джами.

¹ Подробнее см.: [Лукашев 2017б: 342–383].

В этой связи встает вопрос о количестве вариантов систем категориальных оппозиций в персидской суфийской философской поэзии. Является ли та иная системность, которую мы выявили на материале творчества Саная, вторым из двух возможных вариантов категориальных систем в персидском поэтическом суфизме или же могут существовать другие, возможно, пограничные варианты? Ответ на этот вопрос может дать внимательное исследование творчества других важных представителей традиции, к которой принадлежал Шабистари. Кроме сочинений уже упомянутого Саная, во внимательном изучении нуждается наследие таких авторов, как Фарид ад-Дин Аттар, Джалал ад-Дин Руми, Абд ар-Рахман Джами и пр. В отношении творчества Фарид ад-Дина Аттара многое было сделано в исследованиях Ю. Е. Федоровой, начало историко-философского изучения наследия Джами было положено автором настоящей работы, и есть основания надеяться, что в обозримом будущем появятся определенные ответы на поставленные здесь вопросы.

ПРИЛОЖЕНИЕ

МАХМУД ШАБИСТАРИ

«ВЕРНАЯ ИСТИНА» В ПОЗНАНИИ ГОСПОДА МИРОВ ҲАҚҚ АЛ-ЙАҚИН ФЙ МА‘РИФАТ РАББ АЛ-‘АЛАМИН

Приводится по изданию: [Шабиастари 1365: 299–303].

Сверено по изданию: [Ашрафзада 1380].

Пер. А. А. Лукашев, ред. Я. Эшотс.

Оригинал текста опубликован ранее в: Ишрак: ежегодник исламской философии / Ред. Я. Эшотс. М.: 2018. С. 231–237.

Глава четвертая

О необходимости единства Его, Всевышнего и Священного

Истина: Самость бытия требует абсолютного единства, ибо помимо бытия нет ничего, кроме небытия: «Свидетельствует Аллах, что нет божества, кроме Него» (Коран 3:18 / пер. И. Ю. Крачковского).

Истина: Другое бытие, которое иное бытию, бытию не предшествует, ибо с необходимостью влечет предшествование (*тақаддум*) вещи самой себе. Таким образом, необходимое бытие одно: «Он есть Бог: кроме Его нет никого достойного богопочтения; Ему слава в настоящем и в будущем веке» (Коран 28:70 / пер. Г. С. Саблукова).

Кроме того¹: Небытие никогда не соединится с бытием, ибо они противоположны. То, что ни существует, ни не существует — то есть, возможность — умозрительна² и не имеет внешней³ истинности,

¹ Ашрафзада: «Еще одна истина».

² *Умозрительна* (и *‘тибāрий*). Имеется в виду то, что не имеет бытия вне разума [Диххуда. сл. ст. «اعتباری»], например, множественность отношений одной вещи (напр., человек может быть одновременно отцом относительно сына, сыном — относительно отца, учеником относительно учителя, будучи субстанциально одним).

³ *Внешней* (дар *хāридже*). В других местах Шабиастари поясняет, что под внешним понимается внешнее по отношению к уму, разуму. То есть умозрительное не существует вне разума.

ибо сказано: «Или какой-либо при Боге другой бог?» (Коран 27:60 / пер. Г. С. Саблукова).

Кроме того⁴: Возможное, когда существует, есть необходимо-сущее⁵, но, воистину, оно остается своей небытийной умозрительностью — в противном случае с необходимостью следовало бы изменение истинностей (*қалб-и ҳақā'иқ*)⁶. Необходимость же [таким образом] из-за проявления бытия оказывается одной из его умозрительностей⁷. Вместе с тем Необходимое само постоянно пребывает в своей необходимости так, что никаким образом в него не входит умозрительность, изменение и перемена, и «оно сейчас такое же, как было» — поэтому вместе с ним нет другого бытия: «Бог богат столько, что не нуждается в этих мирах» (Коран 29:6 / пер. Г. С. Саблукова).

Необходимо-сопутствующее (*лāзима*): Бытие — благо, небытие — зло, а зло происходит от умозрительностей и связей: «Мы создали их только истиной» (Коран 44:39 / пер. И. Ю. Крачковского).

Правило: Самостное единство, которое заключается в том, что самость сама по себе требует отрицания иного, не присуще [ничему], кроме Истинного бытия; такое единство (*йигāниғи*) называется «единственностью» (*аҳадийат*), оно лишено связей и сопряженностей, в такой степени, что оно чисто (*муназзах*) от того, что понимается (*мафхӯм*) под этими высказанностями, и от отрицания того, что понимается (*мафхӯм*) под этими высказанностями, и от всякого понятия (*мафхӯм*).

[В свою очередь,] атрибутивное единство (*йигāниғи*) называется единичностью (*вāхидийат*), когда самость отрицает подобие и участие в атрибутах божественности. Оно также характеризуется как бытие (*хастӣ*), но в истине Истинного нет различия между этими двумя ступенями (*мартаба*) (то есть ступенями единичности и бытия. — А. Л.), однако, что касается понятия, то сказано: «Ваш Бог — Бог единый (*вāхид*)» (Коран 2:163 / пер. Г. С. Саблукова) и «Бог един (*аҳад*)».

Толкование: Единственность как понятие (*аҳадийат мин ҳай-с ал-мафхӯм*) относится к имени «Явный», которое тождественно бытию. По причине преобладания Его явленности, иное не вмещается

⁴ Ашрафзада: «Истина».

⁵ Ашрафзада приводит и другой вариант начала данного предложения: «Возможное не имеет необходимо-сущего бытия».

⁶ *Изменение истинностей* — когда возможное становится необходимым.

⁷ Здесь под необходимостью имеется в виду атрибут, акциденция необходимости у самостно-возможной вещи.

в Бога: «Скажи “Аллах”, потом оставь их...»⁸. Крепость (*самадиййат*)⁹ же как понятие обозначает то, в чем нет пустоты, и относится к имени «Скрытый». По причине преобладания Его скрытости (*бутун*) никакая множественность не вмещается в поименованное «Бог». А поскольку явное и скрытое в Нем едины (*муттахид*), каждое из [этих] двух имен — атрибут высказанности «Бог», а повторение высказанности сообщает (*муфйд*) об отсутствии опережения и отставания и о единстве обоих атрибутов. Поименованное же «Бог», под которым понимается «Он», означает абсолютную тайну, и это объединение — целое без частей. Поскольку же [самостное] единство внешне требует отрицания инаковости последующего (*мута'аххир*), а крепость (*самадиййат*) внутренне требует отрицания инаковости предшествующего (*мутақаддим*), соединение их обоих в Боге требует отрицания совместности иного (*ма'иййат-и ғайр*). Разъяснение (*тафсир*) гласит: «Он не рождал и не рожден: Равного Ему кого-либо не бывало» (Коран 112:3–4 / пер. Г. С. Саблукова).

Кроме того: Первое воплощение (*та'аййун*) [происходит] от абсолютной ононости, которая, с точки зрения знающего, характеризуется отрицанием [ее] опирания (*'адам-и истинад*) на иное и опирания иного на нее¹⁰, [последняя] понимается как божественность и именуется Богом. Поскольку же от этого [первого воплощения] происходит умозрительная множественность и взаимная инаковость (*тағаййур*), а множественность либо самостна — с точки зрения частей, или взаимной инаковости бытия и чтойности, либо атрибутивна¹¹ — с точки зрения рода (*джинс*), вида (*нав'*), или особи (*шахс*), [Бог] отрицает (*нафй фармуд*) [по отношению к Себе] как самостную множественность (поскольку [Он] «Единый» и «Крепкий»¹²), так и атрибутивную (поскольку «Он не рождал и не рожден: Равного Ему кого-либо не бывало» (Коран 112:3–4 / пер. Г. С. Саблукова)).

⁸ «Скажи “Аллах!” Потом оставь их забавляться в их пустых разговорах» (Коран, 6:91 / пер. И. Ю. Крачковского).

⁹ *Крепкий* — отсылка к суре «ал-Ихлас»: «Скажи: Он — Бог — един, Крепкий Бог...» (Коран 112:1–2 / пер. Г. С. Саблукова).

¹⁰ Под «опиранием», очевидно, имеется в виду причинность. То есть божественность не связана причинностью с иным, не выступает причиной существования по отношению к чему-то иному и не имеет внешней причины своего существования.

¹¹ Атрибутивная (*сифатӣ*) инаковость — инаковость с точки зрения атрибутов.

¹² «Единый» и «Крепкий» — божественные имена, упомянутые в суре «ал-Ихлас»: «Скажи: Он — Бог — един, Крепкий Бог...» (Коран 112:1–2 / пер. Г. С. Саблукова).

Истина: Необходимость бытия самостна для единства Необходимого, так что для него совершенно невозможны перемена истинностей (*калб-и ҳақъ'иқ*), а изменению (*тағйӣр*) и перемене (*табдӣл*) нет пути к Его Священному Величеству — «Он сегодня таков же, как был»¹³. Также и возможность есть небытийная умозрительность. Возможное непрестанно самостно требует (*ла́зим*) ее (необходимость. — *А. Л.*), а необходимость [оно требует] благодаря другому по причине проявления бытия. [Возможное] является одной из умозрительностей, чья истина (*ҳақӣқат*), то есть небытийность, никогда не будет изменена (*мубаддал*): «Всякая вещь гибнет, кроме Его лика» (Коран 28:88 / пер. И. Ю. Крачковского).

Истина: Бытие всегда непреложно едино и пребывает само по себе без изменений и перемен, а небытие всегда пребывает в своей небытийности. Однако благодаря проявлению бытия в небытии, которое противоположно (*дидд*) ему (бытию. — *А. Л.*) (а противоположностями различаются (*табӣйӣун*) вещи), проявляется другое сущее (то есть возможное сущее), как отражение в зеркале. Ведь то, что явлено (*намӯда*) в месте явления (*мазхар*) как проявление (*намӯд*), не есть то же, что явленное (*намӯда*)¹⁴ как таковое (*мин хайс хува*),

¹³ Отсылка к фрагменту из ашаритской версии вероучения суннитов в изложении Абу Исхака аш-Ширази (1003–1083), ашарита и последователя шафиитского мазхаба: «Далее они верят, что Всевышний Бог утвердился на Троне. Бог говорит: “Поистине, Господь ваш — Аллах, который сотворил небеса и землю в шесть дней, потом утвердился на троне” (Коран, 10:3 / пер. И. Ю. Крачковского). Его утверждение — не упрочение и не примыкание (сцепление), ибо упрочение и примыкание — это качество сотворенных тел, а Господь, Велик Он и Славен, — вечный, безначальный. А значит, это указывает на то, что [Бог] был и не было места. Затем Он сотворил место, и Он сейчас такой, каким Он был прежде» (пер. И. Р. Насыров).

¹⁴ Данное предложение непросто для понимания ввиду того, что Шабистари активно использует схожие слова, но занимающие разные места в категориальной системе. Термин «место-явления» (*мазхар*) заимствован им, видимо из сочинений Ибн Араби, где он имеет большое значение в системе отношений Бога и мира. Если мы вспомним образ проявления божественной самости в зеркале небытия из поэмы «Цветник тайны» (см.: [Лукашев 2011: 642–646]), то этим «местом явления» оказывается чистое небытие. В персидской литературе слово *мазхар* довольно часто употребляется в менее строгом терминологическом значении — «явление», однако в данном случае контекст не позволяет нам предложить такой перевод. «Явленное» (*намӯда*) есть то, что проявилось в «явлении» (*намӯд*). Они соотносятся как скрытое и явное соответственно. Явленное есть бытие, проявившееся в небытии как явление.

как и было сказано¹⁵. Из множественности же проявления (*намӯд*) как чего-то внешнего не следует с необходимостью множественность в бытии, ибо явленное, будучи иным бытию, не есть само (*'айн*) бытие: «Некоторые подозрения законопреступны» (Коран 49:12 / пер. Г. С. Саблукова).

Заключение: [Атрибутивное] единство проявляется в числах (*a 'dād*) как единичность (*фардāниййат*) (имеется в виду тройственная организация чисел (*мартаба-и 'адад-и салāса*), включающая [наряду со множественностью] парность и единичность). Об этой стоянке (*мақām*) есть достойные рассуждения, крупица из них: «Не ты метал, когда метал, но Бог метал...» (Коран 8:17 / пер. Г. С. Саблукова)¹⁶.

¹⁵ Очевидно, здесь автор отсылает читателя к «Геммам мудрости» Ибн Араби, см.: [Ибн Араби 2014: 62].

¹⁶ Здесь также, вероятно, отсылка к «Геммам мудрости» Ибн Араби: о единичности, четности и нечетности речь идет в геммах 11, 27, а приведенный хадис цитируется Величайшим шейхом в гемме 22 [Ибн Араби 2014].

Глава пятая

О возможно-сущем и множественности

Истина: Возможное есть нечто умозрительное, которое [возникает], когда ум мысленно сочетает бытие и небытие. Когда же он (ум. — *А. Л.*) доходит до предела своего способа [познания], который есть начало способа раскрытия (*каиф*), он заключает, что умозрительности лишены бытия вовне (то есть у них нет бытия, кроме того, что им приписывает разум. — *А. Л.*): «Они — только одни имена, какими наименовали их вы и отцы ваши» (Коран 53:23 / пер. Г. С. Саблукова).

Истина: Тело и телесные явления, как субстанции, так и акциденции, полностью относятся к умозрительностям, не имеющим истинного внешнего бытия (бытия вне разума. — *А. Л.*): «она (жизнь. — *А. Л.*) подобна тем произрастениям при дожде, которые собой пленяют земледельца, потом увядают, после того видишь их пожелтевшими, напоследок делаются сухими стеблями» (Коран 57:20 / пер. Г. С. Саблукова).

Истина: Когда единство воплотилось (*мута 'ййин*), оно стало точкой, а от частоты соразмерного (*мутан'асиба*) исчезновения (*инкид'а*) и обновления воплощенностей (*та 'аййун'ат*) оно обрело форму линии. От линейного (происходящего от линии. — *А. Л.*) (*хатт'ий*) обновления¹⁷ воплощенностей появилось тело, а от обновления телесных (*джисм'ий*) воплощенностей оформилось (*му'саввар*) движение. От [обновления] же взаимно согласующихся (*мутав'аф'ика*) воплощенностей в воображении возникло время, а [единство] приняло образ (*нам'удан гирифт*) бесконечной (*зайр-и мутан'ахи*) воображаемой (*мавх'ума*) множественности: «...мираж в пустыне. Жаждающий считает его водой,

¹⁷ Под линейным обновлением понимается умножение одной точки, которая, повторяясь, образует линию. Поскольку же и любое тело, и само пространство задается этими точками-атомами, из этих точек формируется тело (мутазилилы утверждали, что минимальное трехмерное тело формируется из шести атомов). Существование же тела во времени есть процесс уничтожения и сотворения заново каждой вещи в каждый момент, атом времени. Таким образом, оказывается, что тела, подобно атомам, которые, умножаясь и повторяясь, образуют атомарное множество тел, сами в каждый момент обновляются, проходя через уничтожение и возникновение. Таким образом, ни на микроуровне, ни на макроуровне во множественном мире нет пребывания, а все оказывается видимостью умножения первой точки-атома, первого зерна бытия, в котором проявилось единство божественной самости.

а когда подойдет к нему, видит, что это — ничто» (Коран 24:39 / пер. И. Ю. Крачковского).

Истина: Поскольку от представления в воображении (*таваххум*) бытия небытийного возможного и [бытия] воплощений (*та'аййунāt*) небытийностей проистекают множества, коим нет конца, каждая его ступень, подобно числам по отношению к единице, была наделена особенностью и именем, и [таким образом] проявились небытийные различия: «Господь твой если бы захотел, сделал бы сих людей одною религиозной общиною; но они не перестанут разногласить между собою, кроме тех, к которым милосерд Господь твой: на это Он сотворил их» (Коран 11:118–119 / пер. Г. С. Саблукова).

Пример: В зависимости от формы зеркала и его количества (*ка-миййат*) (т. е., величины. — *ред.*) и качества (*кайфиййат*) форма отражения проявляется различно, а каждое [проявление] отличается особенностью (*хāṣṣиййат*) и фигурой (*хай'ам*): «Скажи: «Каждый поступает по своему произволу» (Коран 17:84/ пер. Г. С. Саблукова).

Истина: Множественное и множество зиждутся единством, под которым понимается начало. Помимо того, единство, с точки зрения целого и целостности, окружает (*мухйит*) каждую из степеней (*марātib*): род (*джинс*), вид (*нав'*), видовое отличие (*фаṣл*), субъект (*мавдӯ'*) и предикат (*маҳмӯл*). Таким образом, явным и скрытым множественности оказывается единство, а множественность является не чем иным, как одним из умозрительных аспектов (*и'tибār*) единства, и различия, характеризующие множественность, небытийны (*амр-и 'адамӣ*): «Ты не видишь в творении Милосердного никакой несоразмерности (или: «различия». — *А. Л.*) (Коран 67:3 / пер. И. Ю. Крачковского)», они имеют [лишь] внешность единства.

Истина: Проявление (*зухӯр*) единства во множественности имеет место как соотношение (*мунāсибат*) и согласование (*муvāфақат*) частей, именуемых красотой (*хусн*)¹⁸. Согласие природ (*малāййимат-и табā'*) и [взаимное] влечение сердец имеют место по причине скрытости небытийного воплощения и проявленности истины бытия в единстве. Этот смысл содержится во всех единичных сущих, ибо

¹⁸ Речь идет о том, что части проявления мира были названы прекрасными именами. Имеются в виду прекрасные имена Бога. Это отсылает нас к дискуссии об антропоморфных именах и атрибутах. С точки зрения Шабистари, множественные прекрасные имена именуют единичные вещи, в которых нет ничего, кроме образа Бога. В этой связи они как множественные — иллюзорны, но, понимаемые как равно свидетельствующие о божественном Единстве, отвечают требованиям единобожия — *тавхӯд*.

цепочка причин неразрывна: «Тот, кто дал каждой вещи ее строй» (Коран 20:50 / пер. И. Ю. Крачковского).

Истина: Части бытия мироздания (*āfāk*) внешне удаляются друг от друга в красоте, а части бытия человека — приближаются. Поневоле выравнивание и уравнивание, являющееся местом проявления единства, проявились в нем (человеке. — *А. Л.*), и ступени совершенств универсалий (*куллийāt*) полностью актуализированы (*ба фи'л āмад*) в нем — ведь он (человек. — *А. Л.*) — последний вид, совершенное и полное проявление (*мазхар*) бытия: «Прекрасно дал вам формы» (Коран 64:3 / пер. И. Ю. Крачковского) и «благословен Бог, искуснейший из творцов!» (Коран 37:125 / пер. Г. С. Саблукова).

Тонкость: Метафорическая любовь (*'ишк*), которая [обозначает] чрезмерность (*ифрāt*) приязни (*мухаббат*), возникает только из-за той красоты, что содержится в человеческом место-явлении, ибо зеркало его сердца, атрибутом которого является широта (*си'ам*) — «Не вместили Меня ни Моя земля, ни Мое небо, но вместило Меня сердце верующего раба»¹⁹, не погрузится (*мустағриқ*) ни во что, кроме формы (*сўрат*) совершенной красоты. Эта сильная страсть из-за преобладания образа метафорического Возлюбленного сжигает воплощение, и влюбленный, не обращая внимания (*би музāҳимат*) на умозрительность (*и'тибār*) покровов (*худжуб*) иных (*ағйār*), ведет любовную игру сам с собой. Тогда [только] страсть называют истинной: «Которых Он будет любить, и которые Его будут любить» (Коран 5:54 / пер. Г. С. Саблукова)²⁰.

¹⁹ *ал-Джли.* Совершенный человек, или Знание концов и начал. Ч. 2. С. 16. Цит. по: [Игнатенко 2004: 159].

²⁰ Ср. «Мекканские откровения» Ибн Араби:

Что касается божественной любви, то она — от Его имен «Прекрасный» (*джамил*) и «Свет» (*нур*). Свет подступает к воплощенностям возможных, изгоняя тьму их взгляда на самих себя и на свою возможность, и создает для них видение (*басар*) (а оно — его видение, ибо видеть можно только благодаря ему). Так Он проявляется для этой воплощенности через имя «Прекрасный», а та влюбляется (*тата'ашшақ*) в Него; она становится Его местоявлением (*мазхар*), а воплощенность того возможного скрывается (*табтун*) в Нем. Тогда она гибнет для самой себя и уже не знает, что влюблена в Него (Славен Он!); или же — гибнет для Него в себе; — при том что она именно такова. И вот, она не знает, что она — Его (Славен Он!) местоявление, и в самой себе находит, что влюблена в саму себя. А ведь всякому врождено любить самого себя! И вот, явлен только Он — в воплощенности возможного. А значит, Бог любит Бога, тогда как раб не имеет атрибута любви, ибо любовь

Примечание (*танбӣх*): Тайны степеней этого состояния мы привели в трактате, посвященном возлюбленному (*шайхид*)²¹, там и следует искать их: «Мы расскажем тебе лучший из рассказов» (Коран 12:3 / пер. Г. С. Саблукова).

не определяет (*хукм*) его: влюблен в нем один лишь Тот, кто Явлен в нем, а «Явный» — Он (Цит. по: [Ибн Араби 2014: 324–325]).

²¹ Атрибутивная (*сифатӣ*) инаковость — инаковость с точки зрения атрибутов.

**МУХАММАД ИКБАЛ ЛАХОРИ.
НОВЫЙ ЦВЕТНИК ТАЙНЫ. ВОПРОС ВОСЬМОЙ¹**

Речь какой точки — [слова] «Я — Истина»?
 Что скажешь, была ли пустыми [словами] та абсолютная загадка?

Теперь я говорю о тайне «Я есть Истина»,
Снова рассказываю тайну Индии и Ирану.
В кругу [учеников] в монастыре маг сказал такие слова:
«Жизнь, питая иллюзии о себе, сказала “я”².
Бог спит, а наше бытие — в Его сне,
Наше бытие, наше появление — Его сон.
Место престола [Божьего], низ и четыре направления — сон,
Покой и движение, страсть и поиск [— все] — сон.
Бодрствующее сердце и проникательный разум — сон,
Предположение и размышление, утверждение и уверенность — сон.
Твои бдящие глаза — во сне,
Твои слова и действия — во сне.
Если Он проснется, не останется ничего иного,
Не останется покупателя у товара страсти».

Блеск (*фурӯз*) нашего знания — от суждения по аналогии (*қийās*)³.
Наше суждение по аналогии [, в свою очередь,]
определено [органами] чувств.

Если изменится чувственное восприятие, изменится [и] этот мир,
Покой и движение, качество и количество станут другими.

¹ См. [Икбал]. Поэма была написана как ответ на «Цветник тайны» Махмуда Шабистари. Подробнее об отношении Мухаммада Икбала к Махмуду Шабистари см.: «Суфийские поэмы *маснави́* на *фāрсӣ*».

² Т. е., с точки зрения «мага», у жизни нет своего «я», потому что она — сон.

³ *Қийās* традиционно используется двояко: как аналогия в ее античном понимании и процедура соизмерения в *фикхе* (подробнее см.: [Смирнов 2017: 72–92]). Принимая во внимание тот факт, что Икбал был носителем вполне европейского мировоззрения и был в значительной степени оторван от традиционного исламского знания, нет оснований для предположений о его апелляции ко второму смыслу.

Можно сказать, что у мира нет цвета и запаха,
Что нет ни земли, ни неба, ни дворцов, ни лачуг.
Можно сказать, что есть сон или фантазия —
Есть покрывало на лике Того, Не-имеющего-качеств (*бй-чигъунй*).
Можно сказать, что все это — обман сознания,
Обман завесы, [порожденной] слухом и зрением.
Эго (*хӯдй*) не из вселенной (*ка'инāт*) цвета и запаха,
Наши чувства — не посредники между ним и нами.
Так как его покои недоступны взгляду,
Сделай себя (*хӯд*)⁴ смотрящим, не глядя.
Счет его дней — не от вращения небосвода,
Смотри сам⁵: [в этом] нет [места] сомнениям, предположениям

и догадкам.

Если ты говоришь, что «я» — иллюзия и вымысел,
А Его проявление подобно проявлениям того или иного,
[То] скажи мне, кто [же тогда] есть помышляющий,
Кто есть тот, не имеющий образа, кто в себя смотрит?
Мир явный и нуждающийся в доказательстве
Не придет на ум Джабраилу.
Эго сокрыто [и] не нуждается в доказательствах,
Поразмысли немного и пойми, какова эта тайна.
Считай эго истинным, не занимайся ложным умствованием,
Не думай об эго, как о бесплодной ниве.
Когда эго созревает, оно нетленно,
Расставание влюбленных — та же встреча.
Искре можно придать быстрый полет,
Можно дать бесконечную пульсацию.
Вечность Истины не есть вознаграждение за ее дела,
Ибо она не ищет этой вечности.

⁴ Поскольку в главе речь идет об эго *хӯдй*, вероятно, и здесь Икбал указывает на то, что это эго должно осуществить акт познания.

⁵ Посмотришь сам (*ба хӯд бйнй*). Всякий раз, когда Икбал указывает на самость словом *хӯд*, возникает вопрос о том, в каком значении приводится это слово — в простом словарном «сам» или в специфическом философском «эго». Скорее всего, Икбал играет на этой полисемии и использует слово одновременно в двух значениях. Он говорит: «посмотришь сам», но не исключает и значения «видение посредством эго — не сомнение, предположение и догадка». То есть индивидуальное знание, которое Икбал воспринимает как опытное, является для него вполне объективным знанием.

Вечность — то, для чего душу взяли взаймы (*муста 'āp*)⁶.
Она укрепляется любовью и опьянением.
Существование гор, долин и степей — ничто,
Мир бренен, а эго пребывает вечно — и более ничего.
Поменьше говори о Шанкаре⁷ и Мансуре⁸,
Ищи Бога своим путем.
Потеряйся в себе ради изучения эго,
Скажи: “Я есмь Истина” и стань искренним другом эго!

⁶ Первое словарное значение слова *муста 'āp* — ‘взятый взаймы’. В области языкознания обозначает метафору как присвоенное, перенесенное с другого слова значение. Соответственно, возможен вариант «Метафорой вечности является душа».

⁷ Ади Шанкара (788–820), создатель адвайта-веданы, являющейся монистической религиозно-философской системой, утверждающей Брахмана началом и единством сущего.

⁸ Мансур ал-Халладж (858–922), суфийский мыслитель и практик, известный своим высказыванием «я — Истина».

БИБЛИОГРАФИЯ

На западных языках

- Alavi 2015 — *Mahvash Sadat Alavi*. Decrypting Rumi's Mathnawi Book Two. London, 2015.
- Arberry 1966 — Muslim saints and mystics: episodes from the Tadhirat al-Auliya' («Memorial of saints») / Transl. by A. J. Arberry. London, 1966.
- Arnaldez 1999 — *Arnaldez R.* Ishrak // Encyclopaedia of Islam CD-ROM edition v. 1.0. Leiden, 1999.
- Ateş 2001 — *Ateş A.* Ibn al-Arabi // EI. Brill, 2001.
- Bashiri 2008 — *Bashiri I.* The Ishraqi Philosophy of Jalal al-Din Rumi. Dushanbe, 2008.
- Ben-Shammai 1997 — *Haggai Ben-Shammai*. Kalam in medieval Jewish philosophy // History of Jewish Philosophy / Ed. by D. H. Frank, O. Leaman. London; New York: Routledge, 1997.
- Chodkiewicz — *Chodkiewicz M.* The Futūhāt Makkiyya and its Commentators: Some Unresolved Enigmas // URL: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/faslalmanazil.html> — дата обращения: 19.10.2016.
- EI — Encyclopaedia of Islam. Brill, 1999.
- Garden 2007 — Garden of Mystery. The Gulshan-i raz of Mahmud Shabistari / Transl. by Robert Abdul Hayy Darr. Archetype, 2007.
- Ibn 'Arabi 2006 — *Muhyiddin Ibn 'Arabi*. The Universal Tree and the Four Birds. Treatise on Unification (al-Ittiḥād al-kawni) / Introduction, transl. and comment. A. Jaffray. Oxford, 2006.
- Ibrahim, Sagadeev 1990 — *Taufic Ibrahim, Sagadeev A.* Classical Islamic Philosophy. Moscow, 1990.
- Iqbal 1934 — *Sir Mohammad Iqbal*. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. London: Oxford University Press, 1934.
- Iqbal 2001 — The Development of Metaphysics in Persia: a Contribution to the History of Muslim Philosophy by Muhammad Iqbal. East Lansing, Mi: H-Bahai, 2001.
- Kitab al-Luma' 1914 — The Kitab al-Luma' fi l-Tasawwuf of Abu Nasr 'Abdallah b. Ali al-Sarraj al-Tusi / Ed. for the first time, with critical notes, abstract of contents, glossary, and indices by Reynold Alleyne Nicholson. Leyden: Brill, Imprimerie Orientale; London, 1914.

- Lewisohn 1995 — *Lewisohn L.* Beyond Faith and Infidelity. The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari. Richmond: Curzon Press, 1995.
- Nicholson 1921 — *Nicholson.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.
- Qushayri 2007 — Al-Qushayri's Epistle on Sufism. Al-Risala al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf. Abu al-Qasim al-Qushayri / Transl. by prof. A. D. Knysh. Lebanon, 2007.
- Safavi 2005 — *Sayed Ghahreman Safavi.* The Structure of Rūmi's Mathnawi (New Interpretation of the Rūmi's Mathnawi as a book for Love and Peace, Book One). London, 2005.
- Schwartz 2002 — *Schwartz M.* How Zarathushtra Generated the Gathic Corpus: Inner-textual and Intertextual Composition / Bulletin of the Asia Institute New Series. Vol. 16. 2002.
- Wolfson 1976 — *Wolfson H. A.* The philosophy of the Kalam. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.
- Ziai 1999 — *Hossein Ziai.* Al-Suhrawardi // Encyclopaedia of Islam CD-ROM edition v.1.0. Leiden, 1999.

На русском языке

- Акбарийан 2011 — *Акбарийан Реза.* «Первоосновность света» Сухраварди и «первоосновность бытия» Муллы Садр: от «сущего» к объединенным световым истинам / Пер. Я. Эшотса // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 2. М., 2011.
- Алихани 2012 — *Алихани Баба.* Семь путей в «Мудрости озарения» Сухраварди / Пер. Я. Эшотса // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012.
- Ардашникова, Рейснер 2016 — *Ардашникова А. Н., Рейснер М. Л.* Эволюция жанра *тазкере* в Иране XIII–XIX вв.: от антологии к справочнику // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. № 1. 2016.
- Аристотель 1976 — *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 1 / Ред. В. Ф. Асмус. М., 1976.
- Аристотель 2002 — *Аристотель.* Метафизика. Переводы, комментарии, толкования / Сост. и подгот. текста С. И. Еремеева. СПб.; Киев, 2002.
- ал-Ашари 1997 — *ал-Ашари.* О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву / Пер. А. В. Смирнова // *Степанянц М. Т.* Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997.
- Бабаи, Азизи, Рухани 2016 — *Бабаи А. А., Азизи Кийа Г. А., Рухани Рад М.* Методология толкования Корана / Пер. Б. Норика. М.: ООО «Садра», 2016.
- Бекзода 2017 — *Бекзода Комил.* Шуубия: диссиденты средневекового ислама. Душанбе, 2017.
- Бертельс 1965 — *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Т. 3: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

- Бертельс 1988 — *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Т. 5: История литературы и культуры Ирана. М., 1988.
- Бундахишн 1997 — Сотворение основы (Бундахишн) // Зороастрийские тексты. М., 1997.
- Бухари 2003 — *ал-Бухари.* Сахих / Пер. В. А. Нирша. М., 2003.
- Ватват 1985 — *Рашид ад-Дин Ватват.* Сады волшебства в тонкостях поэзии / Пер., иссл., коммент. Н. Ю. Чалисовой. М., 1985.
- Вираз 2001 — Книга о праведном Виразе / Пер. О. М. Чунаковой // Пехлевийская божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. М., 2001.
- ал-Газали 1960 — *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали.* Избавляющий от заблуждения // *Григорян С. Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М., 1960, С. 211–267.
- ал-Газали 2007 — *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси.* «Кимийа-йи са‘адат» («Эликсир счастья»). Ч. 1. СПб., 2007.
- ал-Газали 2010а — *аль-Газали.* Избавляющий от заблуждения // Средневековая арабо-исламская философия / Пер. А. В. Сагадеева. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 101–140.
- ал-Газали 2011 — *Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси.* Возрождение религиозных наук / Пер. И. Р. Насырова. Махачкала, 2011.
- ал-Газали 2019 — *ал-Газали, Абу Хамид.* Правильные весы (*ал-Кустас ал-Мустахим*) / Предисл., пер. и коммент. В. В. Наумкина. 2-е изд., испр. М.: ООО «Садра»: ИВ РАН, 2019.
- Гайденко 2008 — *Гайденко П. П.* Единое // Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008.
- ал-Джанаби 1991 — *ал-Джанаби, Матем Мухаммед.* Суфийский теолого-философский синтез ал-Газали: дисс. ... докт. философ. наук. М., 1991.
- ал-Джанаби 2010 — *ал-Джанаби М. М.* Теология и философия ал-Газали. М., 2010.
- Джихад 2015 — *Кадырова К. А., Куделин А. А., Лукашев А. А.* Джихад многоликий. СПб., 2015.
- Дроздов 1999 — *Дроздов В. А.* Поэма «Ишк-наме», приписываемая Сана’и. Перевод с персидского, предисловие и комментарии // Восток (Oriens). № 3. 1999. С. 115–134.
- Евклид 1948 — Начала Евклида. Книги I–VI / Пер. Д. Д. Мордухай-Болтовского. М.; Л., 1948.
- Евклид 1949 — Начала Евклида. Книги VII–X / Пер. Д. Д. Мордухай-Болтовского. М.; Л., 1949.
- Жуковский 1895 — *Жуковский В. А.* Песни Хератского старца // Восточные заметки. СПб., 1895.
- Заглубоцкая 2015 — *Заглубоцкая Т. А.* Жизнеописание ‘Али Сахла Исфাহани из «Тазкирāt ал-аулийа» ‘Аттара и суфийская агиографическая традиция // Учен. Зап. ХГУ. № 1 (42). 2015.

- Ибн Араби 1993 — *Ибн Араби*. Геммы мудрости / Пер. А. В. Смирнова // *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: Наука (Изд. фирма «Восточная литература»), 1993.
- Ибн Араби 1995 — *Ибн ал-Араби*. Мекканские откровения (аль-Футухат аль-маккийя) / Введение, пер. с араб., примеч. и библиогр. А. Д. Кныша. СПб., 1995.
- Ибн Араби 2012 — *Ибн Араби*. Геммы мудрости. Гл. 1 (отрывок) / Пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова // *Ишрак*: ежегодник исламской философии. № 3. М.: Издат. фирма «Восточная литература», 2012.
- Ибн Араби 2013 — *Ибн Араби*. Избранное. Т. 1 / Пер. И. Р. Насырова. М., 2013.
- Ибн Араби 2014 — *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2 / Пер. А. В. Смирнова. М., 2014.
- Ибн Араби 1998 — *Ибн Араби*. Наставления ищущему Бога // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.
- Ибн Сина 1980 — *Ибн Сина*. Книга знания / Пер. А. Богоутдинова // *Ибн Сина*. Избранные произведения. М., 1980.
- Ибрагим 1984 — *Ибрагим Т. К.* Философия калама: автореф. дисс. ... докт. филос. наук. М., 1984.
- Иванов 2015 — *Иванов В. А.* Воспоминания о Востоке. 1918–1968 / Подгот. к публ., предисл. и коммент. Б. В. Норика. СПб., 2015.
- Игнатенко 2004 — *Игнатенко А. А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004.
- Икбал 2002 — *Мухаммад Икбал*. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ., предисл., коммент., глоссарий М. Т. Степанянц. М., 2002.
- Исмаилов 1977 — *Исмаилов Шаиг*. Философия Махмуда Шабустари. Баку, 1977.
- Касавин. Истина — *Касавин И. Т.* Истина // Новая философская энциклопедия. М., 2000. (URL: <http://iph.ras.ru/elib/1304.html> — дата обращения: 08.02.2009.)
- ал-Кинди 1961 — *ал-Кинди*. «О первой философии» / Пер. А. В. Сагадеева // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961. С. 57–106.
- Кныш 2004 — *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. СПб., 2004.
- Корнеева 2015 — *Корнеева Т. Г.* Философские взгляды Насира Хусрава (на материале трактата «Раскрытие и освобождение»): дисс. ... канд. филос. наук. М., 2015.
- Крупник 2013 — *Крупник И. Л.* Зурванизм в древнем и средневековом Иране. Опыт книговедческой реконструкции. М., 2013.
- Куделин 2003 — *Куделин А. Б.* Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М., 2003.

- Лахути 2006 — *Лахути Л. Г.* Илахи-наме — «Божественная книга» Фарид ад-Дина Аттара (XII–XIII в.). Беседа 2, рассказы 1–5 // Иранославика. М., 2006.
- Лахути 2008 — *Лахути Л. Г.* Илахи-наме — «Божественная книга» Фарид ад-Дина Аттара (XII–XIII вв.). Беседа 3, рассказы 5–10 / Вступл., пер. и коммент. Л. К. Лахути // Иранославика. М., 2008.
- Лахути 2011 — *Лахути Л. Г.* Маснави Фарид ад-Дина Аттара «Илахи наме». К проблемам понимания и перевода // Вестник РГГУ. № 2 (63). 2011. (Сер. «Востоковедение. Африканистика».)
- Литература 1984 — Литература древнего Востока. Иран, Индия, Китай. Тексты. М., 1984.
- Лукашев 2010 — *Лукашев А. А.* Проблема иноверия и онтологические интуиции средневекового персидского суфизма // Ишрак. Ежегодник исламской философии. М., 2010.
- Лукашев 2011 — *Лукашев А. А.* Первые главы философской поэмы «Цветник тайны» (*Гулишан-и рāз*) Махмуда Шабистари // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 2. М., 2011.
- Лукашев 2017а — *Лукашев А. А.* «Очевидная истина» Махмуда Шабистари. Знакомство с одним из малых прозаических трактатов // Ишрак: ежегодник исламской философии. № 8. М.: Наука — Вост. Лит.: ООО «Садра», 2017.
- Лукашев 2017б — *Лукашев А. А.* К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Санаи и Шабистари) // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2017. С. 342–383.
- Лукашев 2018а — *Лукашев А. А.* «Толкование руба‘йата»: знакомство с философией Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492) // Ислам в современном мире. № 3. М., 2018.
- Лукашев 2018б — «Я — Истина» Мансура ал-Халладжа в понимании Шабистари и Икбала // Философия религии: аналитические исследования. Т. 2. № 1. 2018. С. 102–114.
- Малаери 2013 — *Малаери М. М.* Культура Ирана в доисламскую эпоху и ее влияние на мусульманскую цивилизацию и арабскую литературу / Пер. Б. Норика. М., 2013.
- Назарли 2006 — *Назарли М. Дж.* Два мира восточной миниатюры. Проблемы прагматической интерпретации сефевидской живописи. М., 2006.
- Насыров 2007 — *Насыров И. Р.* Опыт рационализации мистического мировидения в творчестве ал-Халладжа // Известия АН Республики Таджикистан. Сер. «Философия и правоведение». № 3. Душанбе, 2007.
- Насыров 2009 — *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М., 2009.

- Насыров 2018 — *Насыров И. Р.* Арабские «Данте» и их «Беатриче» (ранняя арабская любовная поэзия в контексте мусульманской куртуазности) // *Философские эманации любви* / Сост. Ю. В. Синеокая. М., 2018.
- Насыров. Становление — *Насыров И. Р.* Становление проблематики метафизики в каламе в VIII–IX вв. // *Исламоведение*. Махачкала, б. г. (Рукопись.)
- Плотин 1995 — *Плотин*. Эннеады / Пер. Г. В. Малеванского. Т. 1. Киев, 1995.
- Плотин 1996 — *Плотин*. Эннеады / Пер. Б. Ерогина. Т. 2. Киев, 1996.
- Плотин 2005 — *Плотин*. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX // Эннеады / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005.
- Пригарина 2012 — *Пригарина Н. И.* Мир поэта — мир поэзии. Статьи и эссе. М., 2012.
- Райхерт 2012 — *Райхерт К. В.* Анализ критики А. В. Лебедева термина «Досократики» Дильса-Кранца // *Scholae*. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2012. (URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/analiz-kritiki-a-v-lebedeva-termina-dosokratiki-dilsa-krantsa> — дата обращения: 13.09.2017.)
- Рейснер 2006 — *Рейснер М. Л.* Персидская лироэпическая поэзия X — начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды. М., 2006.
- Рейснер 2010 — *Рейснер М. Л.* «Утверждение единобожия» (*тавхид*) в персидской классической литературе: от религиозного концепта к поэтической теме // *Вестник МГУ*. № 4. 2010. (Сер. 13. Востоковедение.)
- Рейснер, Чалисова 2010 — *Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю.* Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классике X–XIV вв. (касыда и маснави) // *Поэтологические памятники Востока: образ, стиль, жанр*. М., 2010.
- Руми 2007 — *Руми, Джалал ад-Дин, Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1–4003) / Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой / *Общ. науч. ред. и указ. А. А. Хисматулина*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007.
- Руми 2011 — *Руми Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Пятый дафтар (байты 1–4238) / Пер. с перс. О. М. Ястребова; под ред. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011.
- Смирнов 1993 — *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993.
- Смирнов 2001 — *Смирнов А. В.* Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.
- Смирнов 2011 — *Смирнов А. В.* Светоносный мир: логико-смысловой анализ оснований философии ас-Сухраварди // *Ишрак: ежегодник исламской философии*. № 2. М., 2011.

- Смирнов 2012 — *Смирнов А. В.* Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн ‘Араби // *Ишрак: ежегодник исламской философии*. № 3. М., 2012.
- Смирнов 2015 — *Смирнов А. В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015.
- Смирнов 2017 — *Смирнов А. В.* О формализации умозаключения в процессуальной логике // *Философский журнал*. Т. 10. № 4. 2017. С. 72–92.
- Смирнов. Асл — *Смирнов А. В.* Асл // *Новая философская энциклопедия*. (URL: <http://iph.ras.ru/elib/3671.html> — дата обращения: 03.01.2013.)
- Смирнов. Вуджуд — *Смирнов А. В.* Вуджуд — «быть» или «находить»? К вопросу о логиках мышления (на примере трактата ал-Джунайда «Китаб ал-фана») // URL: <http://iph.ras.ru/wujud.htm> — дата обращения: 27.06.2015.
- Смирнов. Ишракизм — *Смирнов А. В.* Ишракизм // *Новая философская энциклопедия*. М., 2000. (URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH985e36212c08667d945098> — дата обращения: 20.09.2017.)
- Смирнов. Необходимость — *Смирнов А. В.* Необходимость в арабо-мусульманской философии // *Новая философская энциклопедия*. М., 2000. (URL: <http://iph.ras.ru/elib/2039.html> — дата обращения: 13.06.2015.)
- Смирнов. Окружность — *Смирнов А. В.* Окружность и точка в интерпретации образа у Плотина и Ибн Араби // URL: <http://smirnov.iph.ras.ru/win/audio/oit.mp3> — дата обращения: 13.02.2014.
- Смирнов. Существование — *Смирнов А. В.* Существование // *Новая философская энциклопедия*. М., 2000.
- Суждения 1997 — *Суждения Духа разума* // *Зороастрийские тексты*. М., 1997.
- Суйути 2006 — *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. пятый «Учение о неподражаемости и достоинствах Корана» / Под ред. Д. В. Фролова; пер. Д. Н. Баранова, З. Б. Басати, Т. С. Налич, Д. В. Фролов, А. П. Ыманбекова. М., 2006.
- Суйути 2016 — *Джалал ад-Дин ас-Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. седьмой «Учение о стилистике Корана (2)» / Под общ. ред. Д. В. Фролова; пер. З. Б. Басати, В. М. Пак, Д. В. Фролова. М., 2016.
- Сухраварди 2011 — *Шихаб ад-Дин Йахйа ас-Сухраварди*. Мудрость озарения (Хикмат ал-ишрак). Отрывок / Пер. А. В. Смирнова // *Ишрак: ежегодник исламской философии*. № 2. М., 2011.
- Счетчикова 2014 — *Счетчикова Т. А.* «Введение» к «тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Атгара: формулировка авторского замысла / *Вестник РГГУ*. № 6. 2014.
- ат-Тавхиди 2012 — *Абу Хаййан ат-Тавхиди*. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) / Пер. Д. В. Фролова // *Ишрак: ежегодник исламской философии*. № 13. М., 2012.

- Тримингэм 2002 — *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе / Пер. О. Ф. Акимускин. М., 2002.
- Федорова 2010 — *Федорова Ю. Е.* Переход «явное — скрытое» как механизм формирования смысла поэтического текста: беседы шейха Сан‘ана с его учениками в поэме Аттара «Язык птиц» // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / Отв. ред. вып. А. В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 469–490.
- Федорова 2012 — *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.
- Федорова 2013 — *Федорова Ю. Е.* «Птицы — Взыскующие Истины»: анализ первой главы поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина Аттара (XII в.) // *История философии*. № 18. М.: Ин-т философии РАН, 2013.
- Федорова 2014 — *Федорова Ю. Е.* Философская поэма Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц»: избранные главы в переводе и переложении // *Философская мысль*. № 11. 2014.
- Фриян 1996 — *Повесть о Йойште Фрияне* / Пер. А. А. Амбарцумяна // *Петербургское Востоковедение*. Вып. 8. СПб., 1996.
- Фролов 1995 — *Фролов Д. В.* О стиле Корана // *Теория стиля литератур Востока*. М., 1995. С. 179–195.
- Фролова. Ибн Сина — *Фролова Е. А.* Ибн Сина // *Новая философская энциклопедия*. М., 2000. (URL: <http://iph.ras.ru/elib/1156.html> — дата обращения: 20.05.2015.)
- Хансбергер 2005 — *Хансбергер Элис К.* Насир Хусрав. Рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа / Пер. Л. Р. Додыхудоевой. М., 2005.
- Хисматулин 2017 — *Хисматулин А. А.* Сочинения имама ал-Газали. СПб., 2017.
- Хрестоматия 1994 — *Хрестоматия по исламу* / Сост., отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1994. С. 141–166.
- Чалисова 1989 — *Чалисова Н. Ю.* Зикр Малика Ибн Динара из «тазкират ал-аулийа» Фарид ад-Дина Аттара // *Суфизм в контексте мусульманской культуры*. М.: ГРВЛ, 1989.
- Чалисова 2000 — *Чалисова Н. Ю.* «Собеседник влюбленных» Шараф ад-Дина Рами о локонах, челе и бровях возлюбленных (введение, пер. с перс. и коммент.) // *Вестник РГГУ*. № 4. 2000. С. 87–117.
- Чалисова 2004 — *Чалисова Н. Ю.* Персидская классическая поэтика в конвенциях описания феномена красоты. Трактат Шараф ад-Дина Рами «Собеседник влюбленных» // *Памятники литературной мысли Востока*. М.: ИМЛИ РАН, 2004.
- Чалисова 2011 — *Чалисова Н. Ю.* «Вино — великий лекарь». К истории персидского поэтического топоса // *Вестник РГГУ*. № 2. М., 2011. (Сер. «Востоковедение. Африканистика».)

- Чунакова 2004 — Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифологических персонажей и мифологических символов. М., 2004.
- Шамс-и Кайс 1997 — *Шамс-и Кайс ар-Рази*. Свод правил персидской поэзии (ал-Му‘джам фй ма‘айир аш‘ар ал-‘аджам) / Иссл., пер. с перс. и коммент. Н. Ю. Чалисовой (Сер. «Памятники письменности Востока»). М.: Вост. лит. РАН, 1997.
- аш-Шахрастани 1984 — *Мухаммад ибн абд ал-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах / Пер. С. М. Прозорова. М., 1984.
- Шукуров 1991 — Шукуров Ш. М. «Охота за смыслом» в искусстве Ирана // Сад одного цветка: сб. ст. и эссе. М.: Наука, 1991.

На персидском языке

- Ансари 1373 — Манāзил ас-сā’ирйн, ‘Илал ал-мақāmāt ва Ҷад мийдāн-и хвādжа ‘Абдалла Ансāрӣ / ба кӯшиш-и ‘Абдалғафӯр Равāн Фархāдӣ ва Муҳаммад ‘Умār Муфйид. Тихрāн, 1373.
- Ансари 1361 — *‘Абдаллах Ансāрӣ Харавӣ*. Манāзил ас-сā’ирйн, матн-и ‘арабӣ бā муқаййиса ба матн-и ‘Илал ал-мақāmāt ва Ҷад мийдāн, тард-жума-и дарӣ Манāзил ас-сā’ирйн ва ‘Илал ал-мақāmāt ва шарҳ-и китāб аз руй-и āсār-и пӣр-и Харāт, аз Равāн Фархāдӣ. Тихрāн, 1361.
- Ашрафзада 1380 — *Шабистарӣ, Маҳмӯд бин ‘Абдалькарӣм*. Ҳаққ ал-йақйн фй ма‘рифат рабб ал-‘āламйн / Тасҳйх ва та’лийқ Ридā Ашрафзāда. Тихрāн, 1380.
- Бакифардар, Хамтийан — *Саййид ‘Алиасғар Мӣр Бāқӣфардар, Маҳбӯба Хамтийāн*. Баррис-йи наҳва-и табвйб-и Фусӯс ал-ҳикам Ибн ‘Арабӣ // Мутāли‘āt-и ‘ирфāнӣ (маджалла-и ‘илмӣ-пажӯҳишӣ) дāнишқада-и ‘улӯм-и инсāнӣ Дāнишгāх-и Кāшāн. № 15. Кāшāн, б. г.
- Даи 1377 — *Мавлāнā Шāх Дā’ӣ Шӯрāзӣ*. Насāйим-и гулшан / Ба кӯшиш-и Парвйз ‘Аббāсӣ Дāкāнӣ. Тихрāн, 1377.
- Диван Шамса — *Мавлавӣ*. Дивāн-и Шамс // Ганджӯр: āсār-и суҳансарāйāн-и пāрсйгӯ. (URL: <http://ganjoor.net/> — дата обращения: 28.06.2015.)
- Диххуда — Луғатнāма-и Диххудā // URL: <http://parsi.wiki/home-fa.html>
- Заринкуб 1368 — *Зарӣнкӯб ‘Абдалҳусайн*. Нақш бар āб, джустуджӯ-йи чанд дар бāб-и ши‘р-и Хāфиз, Гулшан-и рāз, гузāшта-и наср-и фāрсӣ ва āдабийāt-и тағййқӣ. Б. м., 1368.
- Ибн Сина 1383 — *Шайх-и ра’йс Абӯ ‘Алӣ Сйнā*. Илāхиййāt-и Дāнишнāма-и ‘алā’ӣ / Бā муқāддима ва ҳавāшӣ ва тасҳйх Муҳаммад Му‘йн. Хамадāн; Тихрāн, 1383.
- Икбал — Иқбāl Лāхӯрӣ. Гулшан-и рāз-и джадйд. URL: <http://www.nosokhan.com/library/Part/01Y> — дата обращения: 28.06.2015.

- Илхани 2008 — *Мұхаммад Илхāнӣ*. Шайх Махмұд Шабистарӣ ва андйша-и фалсафӣ // Пажӯҳишнāма-и ‘улӯм-и инсāнӣ. № 58. Б. м., 2008. С. 237–254.
- Кашани 1377 — Анйс ал-‘āрифйн. Тахрйр-и фāрсй-йи шарх-и ‘Абд ар-Раззāқ Кāшāнӣ бар Манāзил ас-Сāирйн Хвāджа ‘Абдалла Ансāрӣ / Ҷафй ад-Дйн Мұхаммад Муҳаққиқ. Тихрāн, 1377.
- Канз — *Махмұд Шабистарӣ*. Канз ал-ҳақāйиқ // URL: [http:// ganjoor.net/shabestari/kanzolhaghayegh/](http://ganjoor.net/shabestari/kanzolhaghayegh/) — дата обращения: 28.06.2015.
- Кашф ал-маҳджуб — ‘*Алӣ бин ‘Усмāн Худжвйрӣ*. Кашф ал-маҳджуб / Ба кӯшиш: Фарйдун Сийāбӣ ‘Ишқӣ Занджāнӣ. (URL: [http:// www.sufi.ir/books/download/farsi/hojviri/kashfol-mahjoob.pdf](http://www.sufi.ir/books/download/farsi/hojviri/kashfol-mahjoob.pdf))
- Куҳи 1332 — Шайх ‘Алӣ машхӯр ба Бāбā Кӯхӣ. Дйвāн. Шйрāз, 1332.
- Лахиджи 1371 — *Шамс ад-Дйн Мұхаммад Лāхиджӣ*. Мафāтиҳ ал-и‘джāз фй шарх-и Гулшан-и рāз. Тихрāн, 1371.
- Муваххид 1376 — *Ҷамад Муваҳхид*. Шайх Махмұд Шабистарӣ. Тихрāн: Тарх-и нов, 1376.
- Муин 1375 — *Мұхаммад Му‘йн*. Фарханг-и фāрсй (мутаваассит, Т. 5). Тихрāн, 1375.
- Наср 1382 — *Саййид Ҳусайн Наср*. Са ҳаким-и мусалмāн. Тихрāн: Ширкат-и интишāрāt-и ‘илмӣ ва фархангӣ, 1382.
- Сабзавари 1386 — *Ҳāджӣ Муллā Мұхаммад Ибрāхӣм Сабзавāрӣ*. Шарх-и Гулшан-и рāз / Муқаддима, тасҳйҳ ва та‘лиқāt Парвйз ‘Аббāсӣ Дākāнӣ. Тихран: 1386.
- Санаи 1379 — *Санā’ӣ*. Маснавйхā-йи Санā’ӣ: ‘Ақл-нāма, ‘Ишқ-нāма, Санā’ӣ-āбāд, Тахрймат ал-‘ақл, Тарйқ ат-таҳқйқ, Кāрнāма-и Балх / Тасҳйҳ, шарх-и вāжигāн ва та‘лиқāt: ‘Абд ар-Ридā Сайф, Ғулāmхусайн Мурāқабӣ. Тихрāн, 1379.
- Сарватийан 1384 — *Дуктур Бихрӯз Сарватийāн*. Шарх-и сāда-и Гулшāн-и рāз. Тихрāн, 1384.
- Табадкани 1382 — *Шамс ад-Дйн Мұхаммад Табāдкāнӣ Тӯсӣ*. Таснйм ал-муқаррабйн. Шарх-и фāрсй-йи Манāзил ас-сā’ирйн Хвāджа ‘Абдалла Ансāрӣ / Тасҳйҳ ва таҳқйқ Саййид Мұхаммад Табāтабāйӣ Бахбахāнӣ. Тихрāн, 1382.
- Тарбийат 1314 — *Тарбийат Мұхаммад ‘Алӣ*. Дāнишмандāн-и Āзирбāйджāн. Тихрāн, 1314.
- Халаби 1381 — *Дуктӯр ‘Алйасғар Халабӣ*. Тāрйх-и фалсафа-и Йрāнӣ аз ағāз-и ислām тā имрӯз. Тихрāн, 1381.
- Хафиз дурдж — *Хāфиз*. Дйвāн-и аш‘ār // Дурдж 3. CD-ROM edition.
- Хидайат 1343 — *Хидāйāt, Ридāқулӣ Хāн*. Тазкира-и рийād ал-‘āрифйн. Тихрāн, 1343.
- Худжвири 1926 — *Худжвйрӣ, ‘Али Ибн ‘Усмāн*. Кашф ал-маҳджуб / Изд. В. А. Жуковский. Л., 1926.

- Худжвири 1374 — *Худжсвирӣ*, ‘Али Ибн ‘Усмāн. Кашф ал-маҳджуб / Ба тасҳйҳ-и дуктӯр Муҳаммадхусайн Тасбийҳӣ. Ислāмāбād, 1374.
- Шабистари 1365 — Маджму‘а-и ас̣ар-и Шайх Маҳмӯд Шабистарӣ / Ба ихтимām-и дуктур Ҷамад Муваҳҳид. Тихрāн, 1365.
- Шабистари 1371 — *Шайх Маҳмӯд Шабистарӣ*. Гулшан-и рāз. Ба кашф ал-āбйāt ва ирджа‘ ба дах шарҳ-и чāпй ва фарҳанг-и Гулшан-и рāз / Ба ихтимām-и Аҳмад Муджāхид ва дуктӯр Муҳсин Кийāнӣ. Тихрāн: Мā, 1371.
- Шабистари 1382 — *Маҳмӯд Шабистарӣ*. Гулшан-и рāз. Матн ва шарҳ / Ба ихтимām-и Кāзим Дизфӯлийāн. Тихрāн: 1382.
- Шабистари 1389 — *Маҳмӯд Шабистарӣ*. Гулшан-и рāз. Матн ва шарҳ / Ба ихтимām-и Кāзим Дизфӯлийāн. Тихрāн, 1389 (2011).
- Ширази 1988 — *Абӯ Йсҳāк Ибрāхӣм аш-Шӯрāзӣ*. Шарҳ ал-лума‘. Т. 1. Байрӯт: Дār ал-ғарб ал-ислāmӣ. 1988.

На арабском языке

- ал-Бухари 1418 — *ал-Имām ‘Алā’ ад-Дйн ‘Абд ал-‘Азйз бин Аҳмад ал-Бухārӣ*. Кашф ал-асрār ‘ан усӯл фаҳр ал-ислām ал-Баздавӣ. Байрӯт: 1418 (1997).
- ал-Газаали 2010б — *Худжжат ал-ислām Абӯ Хāмид ал-Ғазālӣ*. Ал-Мунқиз мин ад-далāl/ ҳаққаҳ ва қаддама лах Маҳмӯд Байджӯ. Димашқ, 2010.
- ал-Джанаби 1998 — *Майсум ал-Джанāбӣ*. ал-Ғазālӣ. ат-Тā’лиф ал-лāхўтийй ал-фалсафийй ас-сӯфийй. Димашқ; Бийрӯт, 1998.
- Ибн Араби 1418 — *Муҳйй ад-Дйн б. ‘Алӣ б. Муҳаммад ат-Тā’й ал-Хāтимӣ*. ал-Футӯҳāt ал-Маккиййа фй ма’рифат ал-асрār ал-Мāлакиййа. Лубнāн, 1418 (1998).
- Ибн Араби 1977 — *Муҳйй ад-Дйн Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Исрā’ илā ал-мақām ал-асрā ав китāб ал-ми’рāдж / Таҳқйқ ва шарҳ Са’ād ал-Хакйм. Байрӯт; Лубнāн, 1977.
- Калабази 1993 — *Абӯ Бакр Муҳаммад Ибн Ибрāхӣм ал-Калāбāзӣ*. ат-Та’арруф ли-мазҳаб ахл ат-тасаввуф. Байрӯт; Лубнāн, 1993.
- ал-Кари 1422 — *‘Алӣ б. Султāн Муҳаммад ал-Қārӣ*. Мирқāt ал-мафāтиҳ шарҳ Мишкāt ал-масāбйҳ. Байрӯт; Лубнāн, 1422 (2001).
- Кушайри 1979 — ар-Рисāла ал-қушайриййа (ли-Имām Абуалқāсим ал-Қушайрӣ) / таҳқйқ ал-‘āриф би-лла ал-имām ‘Абдалҳакйм Маҳмӯд ва ад-дуктӯр Маҳмӯд бин аш-Шарйф. Ал-Қāхира, 1979.
- Лума — *Абӯ Наср Саррāдж ат-Тӯсӣ*. ал-Лума‘ фй ат-тасаввуф / Ба кӯшиш-и Хасан Рāбитӣ. Б. м., б. г.
- ал-Мунави 1356 — *ал-Мӯнāвӣ ‘Абд ар-Ру’ӯф*. Фāйд ал-қадйр шарҳ ал-джāми‘ ас-сағйр. Миср: ал-Мактаба ат-тиджāриййа ал-кубрā, 1356.

- Муслим «Сахих» — *Муслим б. ал-Худжәддә Абӯ ал-Хусайн ал-Қушайрӣ ан-Нисабӯрӣ*. Ҷаҳйх Муслим. Байрӯт: Дәр ал-иҳйā’ ат-турāс ал-‘арабий, б. д.
- ал-Макки 2001 — *Абӯ Тāлиб ал-Маккӣ*. Қўт ал-Қулўб фй му‘āмалат ал-маҳбўб ва васф тарйқ ал-мурйд илā мақām ат-тавҳйд. Ал-Қāхира, 2001.
- Нисабури 1418 — *Абӯ ‘Абдалла Муҳаммад б. ‘Абдалла ал-Ҳāким ан-Нисā-бӯрӣ*. ал-Мустадрак ‘алā ас-Ҷаҳйҳайн. Байрӯт: Дәр ал-ма‘āриф, 1418 (1998).
- ас-Сагани 1405 — *ал-Ҳасан б. Муҳаммад б. ал-Ҳасан ал-Қарий ас-Ҷағāнӣ*. Мавдӯ‘āt ас-Ҷағāнӣ. Димашқ, 1405.
- Тилимсани 1392 — *ат-Тилимсāнӣ, ‘Афйф ад-Дйн*. Шарҳ Фусӯс ал-ҳикам. Тихрāн, 1392 (2013).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН ИСТОРИЧЕСКИХ ЛИЧНОСТЕЙ, ЛИТЕРАТУРНЫХ И МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

А

- Абан 43
‘Абдо, Муҳаммад 68, 113, 135
Абӯ Са‘йд (ильхан) 136
Абӯ Ҳаййāн ат-Тавҳидӣ 82, 256
Авраам, (*ар.* Ибраҳим, Ҳалиль) 73, 99
Ади Шанкара 117
Адур 43, 91
Азраил 99
‘Аййуқӣ 26
Акбār Ҳосейн Аллахāбādӣ 119
Амурдад 43, 48
Анварӣ, Авҳад ад-Дйн ‘Алӣ ибн Муҳаммад 34, 35
Анқā‘ 78
Ардвахишт 43
Аристотель (Стагирит) 80, 122, 155, 158, 170–171, 173, 209, 225, 229, 233, 235, 241–244, 268
‘Аттār, Фарӣд ад-Дйн 26, 28, 39, 44, 48, 51–54, 56, 76–79, 83, 86, 89–105, 119, 122–124, 132, 134, 151, 195, 208, 259, 260, 277
ал-Афғāнӣ, Джамāl ад-Дйн 113
Ахваз, царь 89
Аҳмад-хāн, Саййид 115
Аҳриман 32, 57, 130, 160, 220, 228, 273
Ахура Мазда (Ормазд, Яздан) 15, 32, 35, 43, 57, 130, 160, 220, 228, 273
ал-Аш‘арӣ, Абӯ ал-Ҳасан ‘Алӣ б. Исма‘ил 28, 130, 134, 139
Аш‘нухи, Тāдж ад-Дйн Маҳмӯд 145

Б

б. Салӣм, Аҳмад 47
б. Салӣм, Муҳаммад 47
Баба Абӣ 121
Баба Кӯхӣ Шйрәзӣ 235, 240, 259–262, 270
ал-Баннә, Ҳасан 113
Бахә' ад-Дйн Йа'қуб Табрӣзӣ 128

В

Вал 43
ал-Валӣд II ибн Йазӣд (халиф) 259
Ваṭwāt Рашӣд ад-Дйн 38, 39, 55
Воху Мана (Вахман / Бахман) 35, 43, 48

Г

ал-Ғазәлӣ, Абӯ Ҳәмид Муҳаммад 12, 48, 62–68, 89, 90, 106, 118, 122, 144, 175
Гайомард 17
Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 115
Гесиод 9
Гош 43
Гуль — дочь царя Ахваза 89
Гургәнӣ, Фаҳраддйн 147, 26

Д

Давәнӣ, Джаләл ад-Дйн 105
Дәвӯд (*библ.* Давид) 73, 99
Дей 43
Ден 43
Джәбра'йл 99, 291
Джәмӣ, 'Абд ар-Раҳмән 15, 44, 56, 59, 67, 70, 100, 105–108, 140, 145, 152, 276–277
Джеймс Уорд 115
ал-Джиланӣ, 'Абд ал-Қәдир 36
Джунайд, Абӯ ал-Қәсим 50

Ж

Жуковский В. А. 55, 58, 59

З

Заратуштра 104, 151

Зигмунд Фрейд 114, 116

Зурван 32

И

Ибн ‘Араби, Муҳйи ад-Дин 28, 31, 38, 44, 51, 53, 68–80, 83, 86, 89–91, 93, 100, 104–17, 113–115, 118, 122, 124, 125, 152, 158, 160, 175–179, 181–184, 187, 190–191, 193, 195–196, 201, 204, 207, 208, 210, 211, 216, 217, 231, 232, 238, 239, 241, 243–245, 247–252, 262, 284, 285, 288, 289

Ибн Карбаллә’и 121, 123

Ибн Рушд 68

Ибн Сйна, Абӯ ‘Али 33, 38, 57, 59, 68, 77, 78, 80, 87, 88, 90, 107, 110, 122, 133, 139, 141, 143, 155, 195, 196, 201, 202, 205, 207, 208, 210, 231, 241, 243–248, 250

Ибн Таймийа 68, 70, 175, 221

Ибн Туфайл 68

Ибн Халдун 33

Идрис 73

Иисус (*кор.* ‘Йсә, Рухалла) 73, 99

Иқбāl, Муҳаммад 5, 111–119, 290, 291

‘Ирāқи, Фаҳр ад-Дин 70, 107, 122

Исаак 73

Исмā’ил 73

Исрāфил 99

Исфарā’ини, Нӯр ад-Дин 128

Исфaхāни, Абӯ Ну’айм 53

Й

Йимма 16, 201

Йусӯф (*библ.* Иосиф) 73

К

Куджжāнӣ, Ҳвāджӣ Муҳаммад 128
ал-Калāбāзӣ, ‘Абӯ Бакр Муҳаммад 49, 50, 53–56, 258
Кант, Иммануил 115
ал-Қардāуй, Йўсуф 135
ал-Қārӣ, ‘Алӣ б. Султāн Муҳаммад 261
ал-Кирмāнӣ, Ҳамид ад-Дйн 134, 158, 187, 189, 206, 238
Қўнавӣ, Садр ад-Дйн 70, 79, 107, 122
Қутб, Саййид 113
ал-Қушайрӣ, ‘Абд ал-Карим 54–56, 157, 223

Л

Лāхиджӣ, Муҳаммад б. Йаҳйā б. ‘Алӣ Гилāнӣ 93, 107, 118, 125, 127, 132, 137,
143, 150, 164–166, 182, 185, 187–189, 201, 203, 208, 212, 217, 218, 268, 269
Лот 73, 101

М

Мак-Таггарт, Джон 115
ал-Маккӣ, ‘Абӯ Тāлиб 47–50, 52
Мāлик аш-Шу‘арā’ Баҳār 83
ал-Маудūdӣ, Мавлāнā 113
Маху 43
Микā’ил 99
Мйр Дāmāд 105, 111, 206
Михр 43, 98
Мўсā (*библ.* Моисей) 126
Муҳаммад 19, 24, 27, 30, 35, 40, 46, 52, 62, 66, 73, 76, 77, 86, 88, 89, 91, 96,
97, 99
ал-Муҳсинӣ, Низām ад-Дйн Маҳмūd б. Ҳасан (Шāх Дā’ӣ) 93, 197
Муҳсин Файд, Муллā 111

Н

Навāйӣ (Навои), ‘Алйшир 39, 55, 126
Нāсир Ҳосров 83, 84, 89, 97, 122, 135, 136, 143
Низāmӣ Гандживӣ 127, 147
Ницше, Фридрих 115
Ной 73, 99

Р

- ар-Раддуййанй, Муҳаммад б. ‘Умār 38
ар-Разй, Шамс-и Қайс (Шамс ад-Дйн Муҳаммад б. Қайс Рāзй) 38, 39, 255
Рāмй, Шараф ад-Дйн 30, 38–44, 52, 55, 72, 96, 104, 137
Рашн 43
ар-Ридвāнй, Маҳмūd Ибрāхйм Муҳаммад 47
Рўмй, Джалāl ад-Дйн (Мавлāнā Мавлавй) 31, 44, 79, 96, 100–104, 116, 127, 132, 151, 160, 162, 183, 195, 208, 237, 238, 257, 259, 277

С

- Са‘адй Шйрāзй, ‘Абӯ Муҳаммад 128, 152
Сабзавāрй, Муҳаммад Ибрāхйм 230
аф-Ҷағāнй 261
Самарқандй, Давлатшāх 52
Санāйй, Абӯ ал-Маджд 9, 15, 26, 44, 52, 67, 76, 78, 79, 82, 83, 85–91, 93, 96, 101–103, 105, 119, 140, 151, 152, 275–277
Сан‘āн (старец) 260
Санджар (султан) 12
аф-Ҷаррāдж, Абӯ Нāсир 44–47, 49, 50, 52, 55, 78, 258
Сархāбй, Бāбā Ҳасан 128
Сйбавайхй 78
Сймурғ 26, 79, 91
Сирхиндй, Аҳмад 70
Сйсй, Исма‘йл 128
Соломон 73, 92
Спандармад 43, 48
Срош (Суруш) 43, 48, 91
ас-Суйўтй, Джалāl ад-Дйн 24, 28, 255
ас-Сулāмй, Абӯ ‘Абд ар-Раҳмāн 51–55, 59, 89, 104
Сухравардй, Шихāб ад-Дйн 32, 36, 43, 47, 48, 68, 77, 78, 90, 92, 103, 106, 109, 110, 127, 142, 206, 212, 221, 245

Т

- Табāдкāнй Тўси, Шамс ад-Дйн Муҳаммад 60
Табāтабāй, Муҳаммад Ҳусайн 60
Табрйзй, Амйн ад-Дйн 126, 127
Табрйзй, Бāбā Фарадж 128

Табрйзй, Хвāджа ‘Абд ар-Раҳйм 128
Табрйзй, Хвāджа Ҷа’ин ад-Дйн 128
Табрйзй, Шамс ад-Дйн Муҳаммад 101–103
ат-Тилимсāнй, ‘Афйф ад-Дйн 70, 79, 176
Тир 43
Томас Уолкер Арнольд 115
Тўсй, Нафйр ад-Дйн 38, 45, 60, 143
ат-Тустарй, Сахл 47

У

Увайс, Султāн (Увейс I) 127
Урдибихишт (Аша Вахишту) 35, 48

Ф

ал-Фāрāбй, Абў Нафр Муҳаммад б. Муҳаммад 38
Фараздак (Хаммāм б. Ғāлиб б. Ҷа‘са‘а ад-Дāримй ат-Тамймй) 78
Фирдоуси (Фирдавсй), Абульқāсим 9, 25, 82, 85, 146, 147
Фравардйн 43
Фриц Хоммель 115

Х

Хвāджа Ҳасан Низāмй Дихливй 119
Ҳаллāдж, Мансўр 50, 53, 55, 59, 95, 111, 116, 123, 124, 149, 174–177, 184, 292
Хамадāнй, ‘Айн ал-Қудāt 145
Харавй, Ансāрй ‘Абдаллах 58, 259
Ҳāризмй, Пахлавāн Маҳмўд 144
Ҳāфиз Ширāзй, Шамсуддйн Муҳаммад 160, 201, 259, 264
Ҳомейнй, Руҳалла 70
Хоршед 43
ал-Худжвйрй, Абў Са‘йд 55
ал-Худжвйрй, ‘Али б. ‘Усмāн ал-Джуллāбй 47, 56–58, 60, 88, 138, 157, 223
Хурдад 43, 48
Ҳусайнй Ғаравй Харавй, Амйр Рокн ад-Дйн Ҳусайн б. ‘Алам б. Абй ал-
Ҳасан 127, 151
Хызр (ал-Ҳидр) 126

Ч

Чўпāн (эмир) 136

Ш

Шабистарй, ‘Абдулла 126

Шабистарй, Са‘д ад-Дйн Маҳмўд б. ‘Абд ал-Карйм Йаҳйā 5, 9, 10, 12–19, 23, 26, 30, 37, 39–41, 43, 44, 46–48, 50, 53–60, 62, 67–70, 75, 76, 79–81, 83, 84, 86–98, 100, 102–105, 107, 108, 110–112, 115–124, 126–147, 151, 155–161, 163–165, 168, 174, 176, 179, 181–185, 187–204, 206–216, 218–224, 226–239, 241–244, 247–277, 281, 284, 287, 290

Шайтāн 67, 92, 98, 99, 228

Шамсāй Гйлāнй, Муллā 111

Шанкара 117, 292

Шарй‘атй, ‘Алй 113, 135

аш-Шаттанавфй, Нўр ад-Дйн Абў ал-Ҳасан ‘Алй ибн Йусўф ибн Джарйра ал-Лаҳмй 36

Шахривар 43, 48

аш-Шиблй 129

аш-Ширāзй, Ҷадр ад-Дйн (Муллā Ҷāдрā) 70, 79, 105, 108, 111, 206

Ширвāнй, Зейн ал-‘Āбидйн 123

Шйрйн 127

Шопенгауэр, Артур 115

Э

Эвен Паросский 242

Эдвард Браун 115

УКАЗАТЕЛЬ ИНОСТРАННЫХ ТЕРМИНОВ

А

абвāб — главы/врата 61

‘абд (мн. *‘ибād*) — раб [божий] 82, 90

‘адам (перс. *нйстй*) — небытие 61, 252, 287

адвийа — лекарства 61

а‘йāн сāбита — утвержденные воплощенности 191, 208, 210, 245

‘айн ал-йақйн — очи уверенности 56, 138, 140

‘ақл — ум 99

‘āлам — мир 141

Амешаспента — бессмертные святые 15, 35, 36, 43, 48, 92, 104

‘āмма — чернь 271

амр — повеление 72

амр-и и ‘тибāрй — нечто умозрительное 189, 215

‘арӯд — система стихосложения, поэтический метр 39

асāлат ал-вуджӯд — первоосновность бытия 108

асл (мн. *усӯл*) — основа, корень 10, 12, 14, 61, 267

‘арш — престол 99

аҳадиийат — единичность 145

аҳлāқ — нравы 61

Б

бāб (мн. *абвāб*) — часть/глава [книги] 61, 138, 141, 142

бақā’ — пребывание 164, 181

бāтин — скрытое, внутреннее 10, 14

бид ‘а — [недопустимое] нововведение 136

бидāйāt — начала 61

булбул — соловей 83

В

- ваджд* — нахождение бытия таким, какое оно есть 50, 56
ваджиб — необходимое 61, 164, 242
валӣ (мн. *авлийā* ') — друг [божий], святой 53, 89
вилāйат — избранничество 61
вуджӯд (перс. *хастӣ*) — бытие 56, 61, 70, 108, 111, 113, 114, 118, 167, 193, 207, 211, 223, 251, 282

Г

- ғайбат* — сокрытие 56
ғайр — иной 129, 263, 283
ғайр-и мутанāхи — бесконечный 180, 203, 286
ғайриййа — инаковость 182, 262
гебр — зороастриец 130, 272, 273

Д

- далӣл* — доказательство 140
дарӯра, ифтирāр — неизбежность 242
дастāн — рассказ 25
джа‘фариййа — джафариты 130, 272
джабр — принуждение 130, 141, 242, 272
джавāб — ответ 112
джāн — душа 67
джахāн — мир 145
джисмӣ — телесный 180, 203, 286
джуз’ — часть 199
дидд — противоположный 219, 284
дӣл — сердце 67
дӣл-джӯй — влюбленный 69
дӣн — суд, вера, религия 12, 62, 269

З

- завк* — вкушение 88
замāн — время 145
зāт — самость 116, 144, 198, 208, 252
зāхир — явное, внешнее 10, 14
зикр — поминание 52, 81, 86, 88, 236

- зихн* — разум 142
зухд — отрешение [от мирского] 129
зухūr — проявление 141

И

- иджмā'* — согласованное мнение 40
илāхиййāt — теология 244
'илм — знание, наука 38, 56, 101, 138–141, 261
'илм ал-бади' — учение о поэтических фигурах и красотах 38
'илм ал-йақйн — верное знание 56, 138–140
'илм ал-ма'нй — знание [внутреннего] смысла 261
'илм ас-сūra — знание [внешней] формы 261
ймāн — вера 257
инқидā' — исчезновение 180, 202, 286
инсāн — человек 107, 145
ал-инсāн ал-кāmил — совершенный человек 107, 145
'ирфāн — мистицизм 109
исм (мн. *асмā'*) — имя 144, 145
иснād — опирание 53
истихбār — вопрошание 71
иттихād — соединение 77, 78, 176
'ишқ — любовь, страсть 87, 88, 122, 288
ширāқ — озарение 245, 281

К

- кā'ида* — правило 143
қадар — могущество 129, 141
қадīm — извечный 240
калām — речь, также направление исламской философии 59, 67, 71, 110, 133, 206, 208, 249
касб — присвоение 242
қāфийат — рифма 39
кāхин — жрец 28
кашф — интуитивное познание 50, 55–57, 223, 249, 286
қидам — извечность 87
қийām би аз-зйт — самостоятельность 208
қийās — соизмерение 13, 40, 41, 66, 290

- қирā'āt* — чтения (Корана) 13
китāб — книга 45, 47, 59, 75, 78
кишвар — страна 15
қувва — сила 87
кулл — целое 199
курсй — трон 99
куфр — неверие 132, 257, 259, 265, 268, 271
куфр-и хақйқй — истинное неверие 132, 268

Л

- лāзим* — влекущий 202, 207, 250
лāзима — выводы 143, 282
латййфа — тонкость 143
лафз (мн. *алфāз*) — высказанность 206, 215, 254, 256, 258

М

- мā сивā Аллāх* — то, что кроме Бога 251
ма'нй (мн. *ма'āнин*) — смысл 215, 254, 256, 261
мабда' — начало 141
мавджуд — сущее 177, 182, 195, 199, 201, 224
мавлāнā — наш господин 100, 103–104
мавхўм — воображаемый 180, 203, 286
маджāз — метафора 255–259, 262, 266, 268, 269, 271
мадх — восхваление, панегирик 98
мазхаб — религиозно-правовая школа 49, 53, 260, 284
мазхар — место-явления 196, 284
мақām (мн. *мақāmāt*) — стоянки/ранги иерархии 71, 75, 285
малк — овладение 73
манзил (мн. *манāзил*) — стоянка 60, 61, 71, 72
мантиқ — язык, логика 39, 89, 91
мартаба (мн. *марāтиб*) — ступень, степень 211, 282, 285
маснавй — поэма 5, 81–83, 85, 90, 100–102, 146, 151, 162, 238, 290
масх — превращение 234, 235
махв — стирание 182, 269
махд — чистый 136
махджуб — сокровенное 55, 223
мāхиййа — чтойность 206

- ми 'rāдж* — ночное восхождение пророка Мухаммада 48, 75–78, 80, 90, 91
му 'āмалāt — взаимоотношения 71
мубаддал — измененный 202, 207, 251, 284
муқāбала — противопоставленность 269
мумкин — возможное 61, 164, 252, 269
мунāзалāt — ниспослания 71
мунфарид — единичный 269
муришид — учитель 125
муṣаввар — оформленный 180, 203, 286
муṣйбат — беда, несчастье 89, 96, 97, 99, 101
муста 'ār — взятый займы 292
мустақил — самостоятельный 269
мустақīm — прямой 67, 128, 131, 233, 272
мустахлак — потребленный 269
мута 'аййин — воплощенный 180, 202, 286
мутаваффик — согласующийся 180, 203, 286
мутакаллим — приверженец калама 63, 65, 97, 133–136, 189, 205, 242
мутанāсиб — соразмерный 180, 202, 286
муфрид (мн. *муфридун*) — обращенный к единственному 236, 264
муҳаддис — ученый-хадисовед 145
муҳдас — возникшее 240

Н

- нақд аш-ши 'р* — поэтологическая критика 39
натїджа — вывод 143
нāфила (мн. *навāфил*) — дополнительные религиозные предписания 223
нафс — душа 67, 101
нихāйāt — завершения 61

П

- пїр* — старец 98

Р

- рабб* — Господь 141
равшанāй — озарение 83–84
рафидизм (от *rāфидй* — *рафидиты*, досл. «отклонившиеся») 97, 136
раҳїл — (досл. «отъезд») композиционный элемент касыды 121

рубā'и (мн. *рубā'йāt*) — четверостишия с моноримической рифмовкой 89, 105

рӯҳ — дух 128

С

са'āдат — счастье 44, 56, 68, 79, 83, 84, 88, 96, 128, 130, 134–136, 138–141, 208, 212, 221, 250, 253

садж' — название одного из арабских литературных жанров 27–29, 75, 77, 90, 255

сайр — движение, путешествие 82, 90

самā' — слушание 50, 55, 56

силсила — цепь 123

сирр (мн. *асрār*) — тайна 89

сифа (мн. *сифāt*) — атрибут 97, 144

субūt — уверенность 61, 208, 210, 248

сӯрат — образ 145

Т

та'аййун — воплощение 141, 164, 178, 180, 185, 188, 190, 196–198, 202, 212, 215, 219, 232, 255, 270, 283, 286, 287

тā'вйл — толкование 135

табақāt — разряды 51, 52, 59

тавāджуд 56

тавхїд — единобожие 25, 26, 31, 32, 34, 37, 43, 46, 49, 58, 61, 64, 86, 92, 96, 97, 101, 118, 139, 146, 148, 152, 168, 184, 237, 246, 263, 265, 275, 287

тағйір — изменение 250, 284

тадждїд-и аквāн — обновление возникновений 111

тазкирāt — антология (досл. «поминания») 48, 52–54, 56, 75, 81, 89

тақлїд — подражание 133, 136

таклїф — возложение [обязанности] 141

такфїр — признание неверным 258

танзїх — очищение 49, 133, 135

тарїқ — путь 87–89

тарїқат — (досл. «путь») суфийский орден 106, 123

тасаввуф — суфизм 45, 49, 57, 129

тафāвут — различие 267

тафсїр — толкование 145, 283

таҳаллус — прозвище 93, 95

тахқйқ — достижение истины 87–89

ташбйх — уподобление 133, 135

У

увайсй — суфий, получивший посвящение без личной встречи с шейхом 123

улўхиййа — божественность 177, 191

умма — община 27

усўл ад-дйн — основы веры 12

усўл ал-фйқх — основы фикха 12

Ф

фақйх — ученый-правовед 12, 40, 43, 135

фақр — нищета 101

фалāсифа — философы 80, 97, 107, 195, 196, 207, 223

фалсафа — исламский перипатетизм 46, 62, 63, 67, 68, 80, 107, 110, 122, 139, 141, 155, 173, 177, 205, 206, 241, 243, 245

фанā' — уничтожение 56, 61, 64, 88, 94, 113, 114, 116, 124, 240, 270

фар' (мн. *фурў'*) — ветвь 10, 12, 14, 66, 168, 169

фāсила — сечение 28

фи'л (мн. *аф'āl*) — действие 144, 288

фйкр — мысль 88

фйқх — исламское право, юриспруденция 12, 25, 46, 49, 62, 68, 123, 134, 267, 290

фурў' ад-дйн — ветви веры 12

фурў' ал-фйқх — ветви фикха 12

Х

ҳадйқа — сад 82

ҳадйс — хадис 12, 13, 15, 18, 23, 24, 31, 43–47, 49, 52, 53, 65, 81, 82, 84, 85, 88, 102–103, 119, 125, 130, 140, 145, 217, 218, 222, 223, 236, 239, 251, 261, 272, 285

ҳайāl — воображение, фантазия 99, 142

ҳақйқа (перс. *ҳақйқат*, мн. *ҳақййқ*) — истина, прямой смысл слова 61, 82, 107, 111, 142, 144, 202, 207, 250, 255, 257–259, 266, 268, 281, 282, 284

ҳақйқат ал-ҳақā'йқ — истина истин 107

ҳаққ — истина 138, 140, 141, 194, 196, 202, 209, 211, 219, 226, 227, 231–233, 249, 251

- хаққ ал-йақйн* — верная Истина 138, 140, 141, 194, 196, 202, 209, 211, 219, 231–233, 249, 251
- хāl* (мн. *ахвāl*) — состояние 61, 63, 71, 270
- ханафиййа* — ханафиты 130, 272
- ханбалиййа* — ханбалиты 130, 272
- харābāt* — развалины 260, 269
- харф* — минимальная единица сегментации арабского слова 256
- хашир* — сбор 141
- хикаййāt* — притчи 90
- хилāф* — противный, противоположный 269
- хилйат* — украшение 53
- хисс* — чувство 99
- хūdй* — самость, эго 112, 116–118, 291
- худӯс* — возникновение 205
- хукм* (мн. *аҳкām*) — установление 144

Ш

- шавқ* — страсть 88, 111
- аш-шай' ас-сāлис* — третья вещь 107
- шарх* — комментарий 49, 93, 105, 145, 195
- шāфи'иййа* — шафииты 130, 272
- шāхид* — свидетель [красоты] 143, 289
- шидда* — крепость 73
- ширк* — придание Богу соучастника 129

Е

- ego* – эго 116

Научное издание

Серия «Философская мысль исламского мира»

Исследования

Том 11

Андрей Александрович Лукашев

МИР СМЫСЛА В НЕМНОГИХ СЛОВАХ

**Философские взгляды Махмуда Шабистари
в контексте эпохи**

Дизайн обложки Я. Быстровой. Корректор Т. Кречко

Автор рисунка на с. 8 — И. Т. Картвелишвили

Автор рисунка на с. 11 — А. В. Лукашева

Автор рисунка на с. 21 — Regolo Bizzi. Использовано изображение
с сайта: <http://www.printrest.it/pin/98938523047068735/>

Подписано в печать 05.11.2019. Формат 60×90/16.
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 20. Тираж 600 экз. Заказ №

www.sadrabook.ru